Alber Thesen Philosophie

9

Johannes Abel

»... wenn die Nacht das Denken überkommt«

Eine Untersuchung zur Idee des gelingenden Lebens bei Kierkegaard und Camus

VERLAG KARL ALBER

Alber Thesen Philosophie

Band 87

Johannes Abel

»... wenn die Nacht das Denken überkommt«

Eine Untersuchung zur Idee des gelingenden Lebens bei Kierkegaard und Camus

VERLAG KARL ALBER

Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl.: Freiburg, Univ., Diss., 2021

ISBN 978-3-495-99862-5 (Print)
ISBN 978-3-495-99863-2 (ePDF)

1. Auflage 2023
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Danksagung

Ich danke von Herzen Frau Prof. Dr. Lore Hühn und Herrn Prof. Dr. Philipp Schwab für die Betreuung der Arbeit und ihre Lehrveranstaltungen in Freiburg, die die Entstehung der Arbeit begleitet haben. Weiter danke ich allen anderen, die meine Arbeit unterstützt haben. Dem Evangelischen Studienwerk Villigst danke ich für das großzügige Promotionsstipendium.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 11

1 Problemstellung 11

2 Zum Forschungsstand 17

3 Zum Vorgehen 24

I Camus: Der Mythos des Sisyphos 41

1 Absurdität 41

1.1 Das Gefühl des Absurden 41
1.2 Das Denken des Absurden 47
1.3 Das Absurde in der Philosophie des Nachidealismus und der Moderne 53

2 Sprung 63

2.1 Ungerechtfertigter Übergang bei Jaspers und Schestow 64
2.2 Kierkegaards Sprung 67
2.3 Negation der Enttäuschung und Negation der Erwartung 74

3 Nichtung der Möglichkeit des Sprungs 77

3.1 Auflehnung und Zeugnis 77
3.2 Todesanalyse 85
3.3 Lebensregel 90

4 Skizzen 96

4.1 Don Juan 97
4.2 Der Schauspieler 106
4.3 Der Eroberer 112

5 Kunst I 120

5.1 Der schöpferische Mensch 121
5.2 Sprung im literarischen Werk Dostojewskijs 131
5.3 Das Kunstwerk 137

6 Der Mythos des Sisyphos 143

7 Kunst II: Absurdität und Sprung im literarischen Werk Kafkas 156

8 Zwischensynthese 169

II Kierkegaard 175

1 Absurdität und Sprung: Furcht und Zittern 175
1.1 Abraham glaubte 175
1.2 Problemata: Vorläufige Expektoration 181
1.2.1 Verstehen als Betroffensein 182
1.2.2 Annäherung an das Absurde und die Doppelbewegung 187
1.2.3 Erläuterung der Doppelbewegung 189
1.3 Problema I: Teleologische Suspension des Ethischen 197
1.3.1 Der Einzelne und das Allgemeine 197
1.3.2 Kontrafaktische Agamemnon-Interpretation . 200
1.3.3 ›Etwas mehr‹ als das Gewöhnliche 202
1.4 Problema II: Gibt es eine absolute Pflicht gegen Gott? 205
1.4.1 Inkommensurabilität 205
1.4.2 Vergewisserung 207
1.5 Problema III: Ethische Rechtfertigung des Verschweigens 214
1.5.1 Verborgenheit im Ästhetischen und Ethisch-Allgemeinen 215
1.5.2 Das Dämonische 219
1.5.3 Faust-Interpretation 226
1.5.4 Abschließende Interpretation Abrahams 230
1.6 Zwischensynthese 237

2 Disharmonie und die Nichtung ihrer Möglichkeit: Die Krankheit zum Tode 240
2.1 Standpunkt: Vorwort und Einführung 241
2.2 Verzweiflung als Krankheit zum Tode (A) 245
2.2.1 Selbst und Verhältnis – Formen der Krankheit 245
2.2.2 Möglichkeit und Wirklichkeit 252
2.2.3 Verzweiflung ist die Krankheit zum Tode . . . 256
2.3 Die Allgemeinheit dieser Krankheit (B) 261
2.3.1 Diagnose und vulgäre Betrachtung 262
2.3.2 Gesundheit als Überwindung von Krankheit . 267

2.3.3 Das Primat der Krisis 269
2.4 Die Formen dieser Krankheit (C) 275
2.4.1 Synthesetheoretische Perspektive 277
2.4.1.1 Endlichkeit und Unendlichkeit 277
2.4.1.1.1 Verzweiflung der Unendlichkeit als Fehlen von Endlichkeit 278
2.4.1.1.2 Verzweiflung der Endlichkeit als Fehlen von Unendlichkeit 282
2.4.1.2 Möglichkeit und Notwendigkeit . . . 286
2.4.1.2.1 Verzweiflung der Möglichkeit als Fehlen von Notwendigkeit 286
2.4.1.2.2 Verzweiflung der Notwendigkeit als Fehlen von Möglichkeit 290
2.4.2 Verzweiflung nach dem Grad des Bewusstseins 297
2.4.2.1 Unbewusste Verzweiflung 298
2.4.2.2 Bewusste Verzweiflung 308
2.4.2.2.1 Verzweifelt nicht man selbst sein wollen 310
2.4.2.2.1.1 Verzweiflung über das Irdische 311
2.4.2.2.1.2 Verzweiflung am Ewigen 328
2.4.2.2.2 Verzweifelt man selbst sein wollen 337
2.5 Zwischensynthese 347

3 Todesanalyse: An einem Grabe 349
3.1 Zur nicht vollmächtigen Rede 350
3.2 Rede über die Entscheidung des Todes 354
3.2.1 Entscheidend 355
3.2.2 Nicht bestimmbar 360
3.2.3 Unerklärlich 366
3.2.4 Kierkegaards Resümee 369
3.3 Zwischensynthese 370

4 Das Ästhetische I: Entweder-Oder, 1.Teil 371
4.1 Vorwort des fiktiven Herausgebers Victor Eremita . . 371
4.2 Diapsalmata 374
4.3 Zwischensynthese 394

5 Das Ästhetische II: Die Wiederholung 395
5.1 Briefe eines jungen Mannes 395
5.2 Brief von Constantin Constantius an den Leser . . . 401
5.3 Zwischensynthese 403

6 Das christliche Selbstverständnis: Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller 403
6.1 Die Rechenschaft 404
6.2 Stellung und Taktik des religiösen Schriftstellers in der Christenheit 414
6.3 Zwischensynthese 421

III Vergleich 425

1 Das misslingende Leben 425
1.1 Das Fehlen jedes tiefen Grundes zu leben 425
1.2 Die Erfahrung des Negativen 432
1.3 Alltäglichkeit als Verzweiflung 445
1.4 Relative Disharmonie und absolute Absurdität . . . 463

2 Die aufklärende Funktion des Todes 483

3 Zur Idee gelingenden Lebens 496
3.1 Gelingen als Nein zum Misslingen 497
3.2 Übersetzen des Gesollten durch den Einzelnen . . . 511

4 Methodischer Negativismus 523

5 Diskussion der Ergebnisse 534
5.1 Camus' Kierkegaard 534
5.2 Inversionsthesen 540

Ausblick 547

Literaturverzeichnis 549

Primärliteratur 549

Weitere Literatur 551

Einleitung

1 Problemstellung

Ziel dieser Arbeit ist es, zentrale strukturelle Parallelen der Konzeptionen gelingenden Lebens bei Søren Kierkegaard und Albert Camus herauszuarbeiten und zu zeigen, dass ihre Differenz in erster Linie paradigmatisch ist. Das Absurde bei Camus tritt dabei, so die These, strukturell an die Stelle des Anderen bei Kierkegaard, so dass das Verhältnis des Einzelnen zum Fehlen des Maßstabs selbst Maßstab gelingenden Lebens wird.

Kierkegaard und Camus sind keine Zeitgenossen. Dies ist bereits eine philosophische These gegen Kierkegaards eigenes Verständnis von Gleichzeitigkeit (vgl. PB 123 ff.) und gegen einen prinzipiell ahistorischen Begriff von Philosophie. Kierkegaard schreibt in der Zeit des Übergangs vom Deutschen Idealismus oder der klassischen Deutschen Philosophie, häufig datiert mit dem Tod Hegels 1831 in Berlin, zur nachidealistischen Philosophie. Im Dänemark seiner Zeit beobachtete er Phänomene der sich formierenden modernen Gesellschaft, die Karl Marx etwa zeitgleich in London beobachtete, »[...] ohne dass die beiden voneinander wussten […].«[1] Die beiden wirkmächtigen Hegelkritiker diagnostizieren fundamentale Strukturen der Nivellierung und der Verkehrung[2], jedoch in völlig unterschiedlichen Theoriekontexten: Marx im Horizont eines historischen Materialismus, Kierkegaard im Horizont des Christlichen. Der dänische Philosoph und Schriftsteller schreibt auf dem Weg in die Moderne als einer der wenigen auf der Höhe seiner Zeit.[3] In der Philosophie meldet sich mit der Antrittsvorlesung Schellings als Nachfolger Hegels 1841/42 in Berlin[4], zu der Kierkegaard aus Kopenhagen anreiste, zum letzten Mal

---

1 Adorno, KdÄ 315.
2 Vgl. Marx, KPÖ 21.
3 Vgl. dazu Heidegger, Nietzsches Wort 249.
4 Vgl. W. Schulz (1975a) 23.

ein Vertreter des Deutschen Idealismus zu Wort, der »letzte große«[5] Versuch, die Philosophie auf dem »Boden des Christentums«[6] zu formulieren. Während Kierkegaard mit Schelling davon ausgeht, dass der Anspruch der Hegelschen Philosophie auf Vollendung der Geschichte der Metaphysik scheitert und es keinen Übergang vom Sein des Beginns der *Wissenschaft der Logik*[7] zur Wirklichkeit gibt (vgl. BA 456 Fußnote 1), so bricht Kierkegaard doch nie mit der christlich-theologischen Fundierung sowohl des Denkens Hegels[8] als auch des Denkens Schellings. Mit dem Fokus auf die Wirklichkeit als Existenzvollzug des Einzelnen wird Kierkegaard zum Vordenker für Hauptströmungen der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Parallel mit dem Ende der Systemphilosophie beanspruchen auch die aufsteigenden empirischen Naturwissenschaften das Feld gänzlich für sich, das bis dato noch von der spekulativen Naturphilosophie bearbeitet wurde.

Albert Camus schreibt dagegen etwa 100 Jahre später, im Zentrum des 20. Jahrhunderts. Sein philosophisches Hauptwerk *Der Mythos des Sisyphos* (1942) erscheint während der deutschen Besatzung Frankreichs, als die Schrecken des Zweiten Weltkriegs allgegenwärtig sind, 15 Jahre nach Heideggers *Sein und Zeit* und ein Jahr vor Sartres *Das Sein und das Nichts*. In den 1930er Jahren deutet Heidegger Nietzsches Diagnose des Nihilismus und des Zusammenbruchs der Metaphysik[9] und des Christentums als die »bis zur Stunde unbegriffene«[10], gegenüber der bisherigen philosophischen Tradition aber höhere Reflexionsstufe.[11] Die modernen empirischen Naturwissenschaften erheben faktisch den Anspruch, erste Philosophie zu sein, während gleichzeitig ihr eigenes Vorhaben einer Fundierung in der

---

5 W. Schulz (1975a) 21.
6 Theunissen (1996) 23.
7 Vgl. Hegel, WL 82.
8 Vgl. Hühn (2009) 213.
9 Vgl. W. Schulz (1975b) 323.
10 Heidegger, Beiträge 138.
11 Galle unterstützt diese Interpretation der Existenzphilosophie als die vom Tod Gottes ausgehende »Aufgipfelung« (Galle (2009) 7) der Moderne, welche heute marginalisiert und zurückgewiesen werde. Janke schreibt: »Keine der gegenwärtigen Philosophien hat es mit dem weltgeschichtlichen Ereignis des Nihilismus ernsthafter aufgenommen als die Existenzphilosophie« (Janke (1982) 6). Theunissen nennt die Existenzphilosophie die »theoretisch faßbarste Gestalt der Moderne« (Theunissen (1993) 42).

Empirie scheitert[12] und ihre Gewissheiten bis tief in die Axiome der Mathematik und Logik hinein erschüttert werden[13], ohne dass sie selbst oder die ihnen nahestehende Wissenschaftstheorie das Ausmaß dieser Einsichten philosophisch reflektieren können.[14] Der eigene Bruch mit vordergründigen Erkenntniszielen kann nur deshalb weitestgehend unbemerkt bleiben oder erfolgreich ignoriert werden, weil in Wahrheit das ganze Unterfangen immer schon nicht auf Wissen, sondern auf Erklärungszusammenhänge zur Beherrschung und Nutzung des Gegenständlichen ausgerichtet war.[15] Dem modernen Begriff des autopoietischen Systems[16] fehlt ein Anker, ein fester Punkt, Horizont oder Grund. Im ursprünglich philosophischen Sinn weiß der moderne Mensch nichts mehr, und faktisch weiß er noch nicht einmal das. Er hat sich selbst von der Sonne losgekettet[17], seit Platon die Metapher für die Idee der Ideen[18], und bewegt sich nun im wahrsten Sinne des Wortes ›heillos‹ überfordert in einem Raum, der nicht mehr als Kosmos oder Schöpfung begriffen wird.[19] Der Preis der Moderne ist metaphysisch zu zahlen.[20] Es gibt keine Antwort mehr auf die Frage nach dem ›Warum‹. Vor diesem Hintergrund formuliert Camus die Frage nach dem Sinn des Lebens radikal als Frage nach der Folgerichtigkeit des Selbstmords des Menschen, der sich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens, jedoch ohne Antwort, in der Welt vorfindet.

Bei all ihrer Unterschiedlichkeit verbindet Kierkegaard und Camus hier eine gemeinsame Frage, die Frage nach der Idee eines gelingenden Lebens angesichts der, mit Schelling gesprochen, »tiefen unzerstörlichen Melancholie alles Lebens.«[21] Sie bildet den Ansatzpunkt für den Vergleich beider Denker. Dabei ist der Begriff des gelingenden Lebens an dieser Stelle heute potenziell irreführend. Gemeint ist nicht das möglicherweise aus der Innenperspektive positiv erlebte Leben gemäß einem relativen Maßstab, sondern das Leben

---

12 Vgl. Carnap (1932) 215 ff., Schlick (1934) 79 ff.
13 Vgl. Gödel (1931) 173 ff.
14 Vgl. Kuhn (1997) 188 ff.
15 Vgl. Heidegger, Beiträge 148 f.
16 Vgl. Luhmann (1987) 30 ff.
17 Vgl. Nietzsche, FW 481 f.
18 Vgl. Heidegger, Platons Lehre 215.
19 Vgl. Löwith (1979) 550.
20 Vgl. Hüsch (2014a) 18.
21 Schelling, Freiheitsschrift 71, vgl. dazu Hühn (2004) 151.

gemäß einem normativen Anspruch. Der Begriff des gelingenden Lebens wird als Gegenbegriff zu jeder handlungstheoretischen optimistischen nicht-metaphysischen Sollensethik verwendet, die, im Anschluss an Kierkegaards Kritik der ersten Ethik (vgl. BA 466), an der Wirklichkeit scheitert.[22] Die Frage Kierkegaards und Camus' setzt bei der fundamentalen Negativität des Lebens an[23] und fragt in einer Zeit, in der es fraglich geworden ist, ob es diese Idee überhaupt gibt und ob der Mensch sie für erstrebenswert hält.[24]

Auf den ersten Blick scheint auch ein klarer Ausgangspunkt für den Vergleich gegeben: In seiner Rezeption des Dänen verortet Camus bei Kierkegaard die Entdeckung des Absurden und den Beginn des absurden Denkens. In beiden Konzeptionen ist der Begriff des Absurden zentral und beide skizzieren ein unter den Bedingungen der Moderne gelingendes Leben als Affirmation des Absurden. Auch der Gegensatz der Konzeptionen scheint offensichtlich. Camus knüpft an Kierkegaards Entdeckung des Absurden an, grenzt jedoch seine eigene Konzeption gelingenden Lebens von diesem scharf ab. Kierkegaard mache den Sprung, könne den Übergang vom Absurden zum christlichen Glauben nicht rechtfertigen. Bei genauerem Hinsehen wird sich jedoch zeigen, dass das Verhältnis beider Denker viel komplexer ist. Der Begriff des Absurden scheint der gemeinsame Punkt zu sein, meint jedoch in beiden Konzeptionen offenbar etwas vollkommen Verschiedenes. Absurd ist in Camus' philosophischem Hauptwerk das Verhältnis zwischen menschlichem Geist und der Welt, in Kierkegaards *Furcht und Zittern* aber das Verhältnis zwischen Geist und Glaube. Ersterer fragt nach der Möglichkeit des Gelingens in einem Universum ohne Gott, Letzterer fragt nach der Möglichkeit des Glaubens. Es stellt sich also die Frage, ob beide Autoren nicht von vollkommen unterschiedlichen Problemverständnissen ausgehen, und damit, inwiefern beide Konzeptionen des gelingenden Lebens überhaupt vergleichbar sind.[25] Camus' explizite Auseinandersetzung mit Kierkegaard und der gemeinsamen Frage nach dem gelingenden

---

22 Vgl. Theunissen (1991d) 29.

23 Darin unterscheidet sich ihre Frage nach dem gelingenden Leben von der Platons (vgl. Rasmussen (2017) 210, vgl. dazu auch A. Pieper (2000) 50).

24 Vgl. Theunissen (1993) 42 ff., 65 ff.

25 Dazu Richter (1959) 116: »So verschieden die einzelnen Richtungen der Existenzphilosophie in ihren Konsequenzen sind, so scheinen sie sich doch im Terminus des Absurden zu treffen und hierin ihren Vergleichspunkt zu haben. Und doch sind sie bei näherer Betrachtung gerade hier voneinander geschieden.«

Leben des Einzelnen ist, mit Ausnahme einiger kurzer Einträge in seinen Tagebüchern, auf sein philosophisches Hauptwerk *Der Mythos des Sisyphos* beschränkt.[26]

Es soll gezeigt werden, dass Kierkegaard und Camus beide das Fehlen eines tiefen Grundes zu leben sozusagen hinter der Diagnose einer Krankheit des Geistes aufdecken. Bei Kierkegaard finden sich werksübergreifend Motive der Bodenlosigkeit und des Fehlens festen Bodens. Dieser Grund wird unter den Bedingungen der Moderne weder durch die theoretische Philosophie noch durch die Wissenschaften bereitet. Konsequenz ist bei Kierkegaard und Camus die Erfahrung des Negativen, hier teilen beide Autoren ein gemeinsames Begriffs- und Metaphernfeld, oder aber das Leben in der trügerischen Sicherheit des Alltags als gefährlichster Form der Krankheit. Den Übergang von diesen Formen misslingenden Lebens zu dem, was man als Leben im Verhältnis zu einem normativen Anspruch ein gelingendes Leben nennen kann, bietet bei beiden Autoren die Gegenwart des Todes im Leben. Das Denken der Möglichkeit des eigenen Todes erschüttert das Dasein, entlarvt alle Scheinsicherheiten als Illusionen, entwirrt als universale Struktur die Verwirrungen der Perspektivität und führt den Einzelnen zu sich selbst. Vom Tod lernt der Mensch zu leben. Gelingendes Leben meint bei beiden Autoren strukturell Nicht-Fliehen, ohne dass es begrifflich positiv greifbar wird. Durch ein Nein in jedem Augenblick zur Möglichkeit der Verzweiflung bei Kierkegaard und zur Möglichkeit des Sprungs bei Camus, hält sich der Einzelne in einem Verhältnis zum Anderen bzw. zum Absurden. Die These, dass an dieser Stelle das Absurde bei Camus strukturell die Stelle des Anderen bei Kierkegaard einnimmt, wird durch die jeweilige Argumentation gegen den Selbstmord gestützt. Die Konzeptionen gelingenden Lebens sind strukturell parallel. Ebenso ist in beiden Konzeptionen das konkret normativ Gesollte nicht allgemein explizierbar. Die Gründe liegen zum einen in dem Begriff

[26] Vgl. Stan (2011) 75. *Der Mythos des Sisyphos* ist das einzige publizierte philosophische Buch Camus' (vgl. Janke (1982) 79). Thema ist, so Sagi, das Individuum, das die conditio humana verstehen und seine konkrete Existenz verwirklichen will. In der Sammlung philosophischer Beiträge mit dem Titel *Der Mensch in der Revolte* gehe es dagegen um Selbstverwirklichung in der Auflehnung gegen Ungerechtigkeit und Leid durch Solidarität mit Anderen. Die Werke hätten andere Themen, das erste vertrete eine negative, das zweite eine positive Position (vgl. Sagi (2002) 107). Im *Mensch in der Revolte* geht es um die öffentliche Sphäre, im *Mythos des Sisyphos* in erster Linie um das Private (vgl. Weyemberg (2000) 171).

von Wirklichkeit als Existenzvollzug des Einzelnen, zum anderen in der Verkehrung der Sprache durch den umgreifenden Kontext des Verkehrten und Verstellten. Die Konsequenz ist, dass jeder Einzelne seine Aufgabe selbst finden, das normativ Gesollte für sich selbst übersetzen muss. Sowohl bei Kierkegaard als auch bei Camus ist dies mehr ein Entdecken als ein Wählen, der Einzelne schafft sich nicht selbst. Methodisch ist sowohl bei Kierkegaard als auch bei Camus die Studie gelingenden Lebens in erster Linie Beschreibung und Reflexion ihres Scheiterns und kann in diesem Sinne negativistisch genannt werden.

In der Sache unterscheiden sich die Positionen im Detail, so dass es nicht gelingt, die Position Camus' mit einer Figur bei Kierkegaard oder im Werk Kierkegaards auszumachen. Der Ästhetiker A in *Entweder-Oder* hat zum Beispiel eine Auffassung von Musik, die der Position des *Mythos des Sisyphos* diametral entgegensteht. Den dämonisch Verzweifelten aus der *Krankheit zum Tode* zeichnet eine Rastlosigkeit aus, welche Kierkegaard treffend mit dem Mythos des Tantalos beschreibt und gegen die Camus' Interpretation des Mythos des Sisyphos mit dem Gewicht der Interpretation auf der Pause und dem Weg bergab geradezu ein Gegenmythos darstellt. Die entscheidende Differenz der Positionen ist jedoch eine paradigmatische: Diagnose und Therapie der Krankheit des Geistes sind bei Kierkegaard mit einem Vorzeichen vor der Klammer versehen, und diese, sein Gesamtwerk umgreifende Klammer, ist das Christliche.[27] Kierkegaard diagnostiziert eine relative Disharmonie innerhalb eines immer noch zentrierten Weltbildes, geht von Prämissen aus, die am Ende doch christlich ist. Die Erfahrung des Negativen ist Missverhältnis des Selbstverhältnisses in einem Verhältnis zu einem Anderen, in welchem dies immer schon gedacht ist. Demgegenüber steht bei Camus, zumindest dem Anspruch nach, die Diagnose absoluter Absurdität. Camus entwirft eine skeptische Metaphysik mit der rein negativen ersten Wahrheit des Absurden als das Verhältnis von Mensch und Welt. In diesem paradigmatischen Sinne teilen Kierkegaard und Camus weder Ausgangspunkt noch Konsequenz. Dem Menschenbild des Gesetzt-Seins steht das Menschenbild des absurden Menschen gegenüber.

---

[27] Vgl. Hühn (2009) 225.

2 Zum Forschungsstand

Das folgende Kapitel skizziert den Stand der Forschung, zunächst den der vergleichenden Forschung, darauf den Forschungsstand zum gelingenden Leben in den jeweiligen Einzelforschungen zu Kierkegaard und Camus.

Es gibt bisher keine Monographie, die das Verhältnis beider Denker gründlich untersucht, und auch keinen Sammelband, der den Forschungsstand der vergleichenden Forschung abbildet. Es gibt eine Reihe von Einzelbeträgen, die aber in der Regel unvermittelt sind und nicht die konkrete Fragerichtung dieser Arbeit verfolgen. Die Beiträge bilden praktisch das ganze Spektrum möglicher Deutungen des Verhältnisses beider Positionen ab. Es ist Konsens, dass die sogenannte Inversionsthese die Hauptströmung der Forschung abbildet. Diese interpretiert das Werk Kierkegaards als Stadien und vertritt die These, dass Camus diese Konzeption umkehre. Camus' *Mythos des Sisyphos* ist sozusagen Kierkegaard ›upside-down‹. Tendenziell vertreten ältere Beiträge die These der Idee gelingendes Lebens bei Camus als Inversion des Ästhetischen Stadiums[28] bei Kierkegaard, neuere Beiträge zunehmend als Inversion des Dämonischen[29], wobei aber das Verhältnis von Ästhetischem und Dämonischem selbst in diesen Beiträgen problematisiert und teilweise aufgehoben wird. Randpositionen verorten die Position Camus' an anderen Orten innerhalb des Werks Kierkegaards, etwa in der Nähe des Ethischen Stadiums[30] oder des pseudonymen Autors Johannes de Silentio.[31] Es liegen Beiträge aus der Forschung vor, die Camus' These eines gemeinsamen Ausgangspunkts mit Kierkegaard teilen[32] oder diesen zumindest in einzelnen Begriffen oder Figuren bei Kierkegaard verorten, etwa dem jungen Mann aus der *Wiederholung*[33] oder Begriffen wie Angst[34] oder Verzweiflung und Krankheit.[35] Randpositionen teilen Camus' These eines Sprungs als Fehlschluss bei Kierkegaard,[36] die Mehrzahl

[28] Vgl. Richter (1959), U. Thurnher (2004), Golomb (1995).
[29] Vgl. Berthold (2013b), Hackel (2011), Stan (2011), Janke (1982).
[30] Vgl. A. Pieper (2000).
[31] Vgl. Berthold (2013a).
[32] Vgl. A. Pieper (2011), A. Pieper (2014), Bowker (2011).
[33] Vgl. Sagi (2002).
[34] Vgl. Whistler (2018).
[35] Vgl. Reichenbach (1976), Wendel (2011).
[36] Vgl. Hüsch (2014b).

der Forschungspositionen sieht Camus' Deutung des Glaubens bei Kierkegaard hingegen kritisch.[37] Zahlreiche Beiträge gehen davon aus, dass die Position Kierkegaards der Sache nach Camus voraus oder überlegen sei, und es letzterem an Einsicht mangele, dies nachzuvollziehen, sei es hinsichtlich der dialektischen Figuren[38], des Begriffes des wahrhaft Absurden[39] oder des Gottesbegriffs der *Philosophischen Brosamen*.[40] Die Gegenposition, Camus sei Kierkegaard voraus, hat in der vergleichenden Forschung merklich weniger Fürsprecher.[41] Die Differenz der Konzeptionen wird auch als verschiedene Interpretation eines Gefühls[42] oder als Wiederaufnahme eines Grundanliegens in verwandelter Gestalt[43] gedeutet. Das Verhältnis der Begriffe des Absurden im Werk beider Denker wird ausgelegt als Kritik[44], als vollkommen verschieden[45], säkulare Übersetzung[46], Uminterpretation[47] oder Erweiterung.[48] Kierkegaards existentieller Individualismus wird als auf Camus problemlos übertragbar[49] oder aber als von diesem fundamental verschieden gesehen.[50]

Aus dieser äußerst diffusen Forschungslandschaft hervorzuheben sind, neben der Fokussierung der Suche nach Parallelen auf der Ebene der Begriffe und Figuren, Hinweise auf die Differenz der Konzeption bezüglich ihrer (theologischen) Voraussetzungen[51] und auf die bereits zu Beginn angemerkte zeitliche Differenz von 100 Jahren.[52] Vereinzelte Beiträge deuten strukturelle Parallelen hinsichtlich des Christlichen und der »letzten Gottlosigkeit«[53], der

---

37 Vgl. Stewart (2009), Sagi (2002).
38 Vgl. Theunissen / Greve (1979).
39 Vgl. Janke (1982).
40 Vgl. A. Pieper (1984).
41 Vgl. Richter (1959).
42 Vgl. Viertbauer (2017).
43 Vgl. H. Schulz (2011).
44 Vgl. H. Schulz (2011).
45 Vgl. Richter (1959).
46 Vgl. Poole (1998).
47 Vgl. Janke (1982).
48 Vgl. Stewart (2009).
49 Vgl. Kann / Victor (2017).
50 Vgl. Reichenbach (1976), Söderquist (2015).
51 Vgl. Kodalle (1996), Reichenbach (1976), Söderquist (2015).
52 Vgl. Richter (1959).
53 Richter (1959). Für Janke ist diese Differenz nur aus der Sicht Camus' von Bedeutung (vgl. Janke 1982).

Figur Doppelbewegung[54] und der Todesanalyse[55] an, ohne jedoch die Theoriestrukturen gelingenden Lebens als Ganzes in den Blick zu nehmen. Dazu werden Aspekte der jeweiligen Interpretation der Primärtexte dieser drei Ansätze problematisiert werden.

Ein gründlicher Vergleich der Konzeptionen gelingenden Lebens beider Denker steht also noch aus und wurde bereits vor langer Zeit von der vergleichenden Forschung als Forschungsdesiderat benannt.[56] Die Arbeit betritt damit in vielerlei Hinsicht akademisches Neuland. Auch wenn sich die Analyse, wie noch erläutert werden wird, auf zentrale Aspekte fokussieren muss, so bieten ihre Thesen und die erstmalige Vermittlung zahlreicher Beiträge einen klaren Ausgangspunkt für zukünftige Forschung.

Zum Forschungsstand der jeweiligen Einzelforschungen ist zu berücksichtigen, dass die Werke beider Denker millionenfach[57] aufgelegt, in alle größeren Sprachen übersetzt und interdisziplinär rezipiert wurden, so dass selbst der Stand der jeweiligen philosophischen Forschung zur Frage nach dem gelingenden Leben im Rahmen einer vergleichenden Arbeit nur exemplarisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit skizziert werden kann. In der gegenwärtigen Universitätsphilosophie finden sie jedoch nur am Rande Beachtung.

»Insgesamt ist das Spektrum der Kierkegaard-Forschung außerordentlich breit [...].«[58] Die Rezeption des Denkens Kierkegaards ist derart breit gefächert, dass es mittlerweile Metaarbeiten zur Rezeptionsgeschichte gibt, und selbst diese müssen sich auf ausgewählte Sprachräume beschränken.[59] Versucht man die Forschungsbeiträge zur Idee des gelingenden Lebens bei Kierkegaard zu klassifizieren, so kann man sagen, dass sie sich in ihrem Verständnis sowohl des Ziels als auch der Methode des Dänen unterscheiden.

Die Hauptströmung der Forschung identifiziert das *Ziel* Kierkegaards als eine theologisch-christliche Selbsterkenntnis des Einzelnen und folgt damit in den Grundzügen der Selbstdeutung des späten Kierkegaard oder zumindest einer immer noch christlich-religiösen

---

54 Vgl. Pieper (1974).
55 Vgl. Kann / Victor (2017).
56 Vgl. Reichenbach (1976).
57 Adorno wendet genau diesen Erfolg theoretisch gegen Kierkegaard und fragt, wie es so weit kommen konnte (vgl. Adorno, KdÄ 296 f.).
58 A. Pieper (2000 147).
59 Vgl. H. Schulz (2011), H. Schulz (2014), Stewart (2009), Poole (1998), Theunissen / Greve (1979).

Auslegung dieser.[60] Neuere Beiträge wenden sich teilweise explizit gegen die christliche Deutung und schlagen offenere Interpretationen vor, welche wiederum ein breites Spektrum abbilden, indem sie den Anschluss an die (antike) philosophische Tradition suchen[61], für Kierkegaard als Vordenker der Konzeption Derridas[62] oder gar als Vordenker einer transzendentalpragmatischen Diskursethik[63] argumentieren.

Hinsichtlich der *Methode* unterscheiden sich Beiträge in ihrer Interpretation sowohl der indirekten Mitteilung und damit verbunden der Funktion der Pseudonymität als auch der Dialektik, sofern man letztere als Methode begreift. Säkulare Interpretationen setzen insbesondere bei der indirekten Mitteilung als der Methode Kierkegaards an, zeigen ihre Komplexität gegenüber klassischen Deutungen auf und argumentieren mit ihr für die jeweilige Deutung der Gesamtkonzeption.[64] Dagegen betont die traditionelle, christlich geprägte Hauptströmung der Forschung die Nähe der indirekten Mitteilung zu theologischen, trinitätsspekulativen Figuren, analog zum nur indirekt mitteilbaren Gehalt dieser Mitteilung.[65] Abgeschwächt ist ihre Deutung als Kohärenzargument für das Theistische.[66] An die Arbeit von Michael Theunissen anknüpfend interpretiert eine Strömung der Forschung das Werk Kierkegaards als thematisch und methodisch negativistisch.[67] In diesem Kontext wird die Doppelbewegung als werksübergreifende zentrale Figur ausgemacht[68] und auch in der Todesanalyse identifiziert. Zur Bedeutung des Todes

---

60 Vgl. Pattison (1997), Söderquist (2015), Löwith (1979), Stan (2011), Hackel (2011), Sagi (2000), A. Pieper (2000), Deuser (1980), Theunissen (1996), Theunissen (1979), Berthold (2013b), Theunissen / Greve (1979), H. Schulz (2014), Adorno, KdÄ, Greve (1990), Theunissen (1982), Hannay (1994), Hühn (2009), Grøn (1994).

61 Vgl. Wesche (2003), vgl. dazu auch Figal (1984).

62 Vgl. Schwab (2012).

63 Vgl. Rapic (2007).

64 Vgl. Schwab (2008), Schwab (2012), Rapic (2007), Wesche (2003).

65 Vgl. Löwith (1979), Hackel (2011), R. Thurnher (2003), Deuser (1985), Theunissen (1996), Theunissen / Greve (1979), H. Schulz (2014), Greve (1990), Theunissen (1982), Hühn (2009).

66 Vgl. Viertbauer (2014).

67 Vgl. Theunissen (1996), Theunissen (1991d), Theunissen (1991a), Theunissen (1993). Grundzüge dieser Deutung teilen Janke (1982), Bonsiepen (2007), A. Pieper (2000), Birkenstock (1997), Wesche (2003), Wesche (2015), Hühn (2009). Zu Negativismus und Nihilismus bei Kierkegaard vgl. Rasmussen (2017).

68 Vgl. Theunissen (1991d), Janke (1982).

für das gelingende Leben bei Kierkegaard liegen zahlreiche Beiträge vor.[69] Verknüpft mit dem Begriff der Doppelbewegung ist die Interpretation der Dialektik bei Kierkegaard. Hier zeigt sich eine diffuse Forschungslandschaft. Das Werk oder Teile des Werks werden als dialektisch aufgefasst[70], die Hegelsche Dialektik werde durch Kierkegaard temporal weiterentwickelt[71] oder aber grundsätzlich verfehlt.[72] Der Dissens scheint unter anderem darauf zurückführbar, dass in der Deutung des Begriffs der Dialektik kein Konsens besteht. Randpositionen bestreiten grundsätzlich, dass Kierkegaard so etwas wie eine philosophische Methode habe.[73] Neueste Forschungsbeiträge fokussieren sich vermehrt auf Teilaspekte in *Furcht und Zittern*[74], auf das Spannungsfeld von religiöser und säkularer Interpretation[75], sowie den Verzweiflungsbegriff der *Krankheit zum Tode*.[76]

Hervorzuheben sind vielleicht drei Metaphern aus der Forschung für Kierkegaards Idee gelingenden Lebens: Der »U-turn«[77], also das Herumreißen des Steuers, für die Figur der Conversio, die Pokerhand[78] für die Rückbindung des Möglichkeitsbegriffs einer prinzipiell offenen Zukunft an Notwendigkeiten des eigenen konkreten Lebens, und die Aufgabe, selbst Kompass zu werden und sich selbst am christlichen Kraftzentrum auszurichten[79] gegenüber dem kantischen »Kompass in der Hand«[80], den in die Hand gedrückt zu bekommen genau nicht genüge.

Während das Werk Kierkegaards primär in der Skandinavistik und der Theologie rezipiert wird, ist die breite Rezeption Camus' in erster Linie Teil der französischen Philologie, der Literatur-, Theater- und Kulturwissenschaften. Auch in der philosophischen

---

69 Vgl. Pattison (2015), Reutlinger (2014), Mooney (2011), Marino (2011), W. Schulz (1975b), Rasmussen (2017), Birkenstock (1997), Theunissen (1991b), Connell (2011), Mjaaland (2011).
70 Vgl. Rasmussen (2017), Wesche (2003), Hoffmann (2011).
71 Vgl. Theunissen (1991d).
72 Vgl. Adorno, KdÄ.
73 Vgl. Sagi (2000).
74 Vgl. Conway (2014), Ackermann (2018), Fox-Muraton (2018), Jech (2019), Kemp (2013), Park (2019).
75 Vgl. Tarassenko (2015), Kemp (2013).
76 Vgl. Stewart (2019), Danko (2016), Lundsgaard-Leth (2018).
77 Hannay (1994) 9.
78 Vgl. Pattison (1997).
79 Vgl. Pieper (2000).
80 Kant, GMS 31.

Camus-Forschung sind die Beiträge zur Idee gelingenden Lebens kaum überschaubar und können hier nur exemplarisch zitiert werden, während die Position in der gegenwärtigen akademischen Philosophie wiederum kaum Beachtung findet. Der hier verfolgte Ansatz interpretiert das philosophische Hauptwerk Camus'. Ob und inwiefern das philosophische Werk getrennt vom Literarischen interpretierbar ist wird in der Forschung kritisch diskutiert. Analog zu Kierkegaard wird auch bei Camus die Theorie einer Stadienlehre vertreten, die Camus jedoch nicht abschloss.[81]

Die philosophische Forschung versucht, das Absurde bei Camus begrifflich zu fassen. Es wird gedeutet als das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit[82], von menschlicher Rationalität und irrationaler Realität[83], von Natur und Kultur[84], von Existenz und Geist[85], Mensch und Welt[86], als Aussage über die Welt[87], oder als Feststellung einer Kluft ohne Trennung[88] zwischen unseren Erwartungen von der Welt und der Welt.[89] Die Hauptströmung der Forschung deutet dabei Camus' Diagnose des Absurden als im philosophisch-argumentativen Sinne kohärent,[90] wobei offen ist, was genau dies bedeutet. Gegenpositionen sehen hier bei Camus einen Induktionsschluss[91], ein Dogma[92], einen Zirkelschluss[93], keine Logik oder Dialektik[94], ausschließlich die Benennung eines Gefühls[95] oder ein absurdes Verhältnis von Autor und Leser und in diesem Sinne eine postmoderne Konzeption.[96]

---

81 Zur These der Zusammengehörigkeit je eines philosophischen, literarischen und dramatischen Werks zu einem Stadium vgl. Reif (1999).
82 Vgl. Janke (1982).
83 Vgl. Heffernan (2013).
84 Vgl. dazu Bowker (2011).
85 Vgl. Cruickshank (1960).
86 Vgl. Olivier (2007).
87 Vgl. Stewart (2009).
88 Vgl. Comte-Sponville (1998).
89 Vgl. Foley (2008).
90 Vgl. A. Pieper (2011), Janke (1982), Hengelbrock (1984), Sagi (2002), Galle (2009), Thurnherr (2004).
91 Vgl. Müller-Lauter (1975).
92 Vgl. Golomb (1995).
93 Vgl. Cruickshank (1960).
94 Vgl. Bondy (1975).
95 Vgl. Kann (2013), Bianchi (2018).
96 Vgl. Berthold (2013b).

Camus' Konzeption gelingenden Lebens als Folgerung oder Konsequenz aus der Entdeckung des Absurden, in der Forschung häufig mit dem Begriff der Auflehnung konnotiert, wird auf der einen Seite ebenfalls als im weiteren Sinne kohärent[97], auf der anderen Seite jedoch noch einmal selbst als logisch absurd oder als Sprung[98] gedeutet. Weitere Interpretationen sehen den Stellenwert der Konzeption gelingenden Lebens als Plädoyer[99], als affektiv und emotional[100] und nicht mehr weiter begründbar.[101] Beiträge, die tendenziell die argumentative Leistung der Konzeption eher gering einschätzen, debattieren um einen Wert, den diese voraussetze. Zur Debatte stehen hier der Wert des Lebens[102], der Wert der Natur[103], der menschlichen Natur[104] oder der Liebe.[105] Die Konzeption wird philosophisch[106], atheistisch und häufig humanistisch[107], aber auch als amoralisch,[108] im weiteren Sinne als religiös[109] oder künstlerisch[110] gedeutet. Zur Bedeutung und Analyse des Todes bei Camus liegen verschiedene Beiträge vor.[111] Kritisiert wird Camus, der die conditio humana zu thematisieren beansprucht, seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus postkolonialer Sicht.[112]

Neueste Veröffentlichungen fragen weiter nach Kohärenz des Absurden und seiner Überwindbarkeit[113], nach dem Verhältnis von gelingendem und sinnvollem Leben.[114] Neben einer breiten akademischen Forschungsfront, die Camus nicht als Philosophen betrachtet

---

97 Vgl. Hengelbrock (1984), Galle (2009), Sagi (2002), Thurnherr (2004), Sharpe (2015).
98 Vgl. A. Pieper (2011), A. Pieper (1974), Hackel (2011), Schaub (1968), Berthold (2013b), Hüsch (2014b), Pascal (1998), Cruickshank (1960), Hochberg (1965).
99 Vgl. H.-J. Pieper (1984).
100 Vgl. A. Pieper (2011).
101 Vgl. Rath (1984).
102 Vgl. Whistler (2018), H.-J. Pieper (2013), A. Pieper (1984), Bianchi (2018).
103 Vgl. Kann (2013).
104 Vgl. A. Pieper (1984).
105 Vgl. Reif (1999).
106 Vgl. Sasso (1998).
107 Vgl. Whistler (2018), Corbic (2003), Yilmaz (2017).
108 Vgl. Reichenbach (1976).
109 Vgl. Srigley (2012).
110 Vgl. Richter (1959).
111 Vgl. Whistler (2018), Schaub (1968), Golomb (1995), Champigny (1979).
112 Vgl. Said (1993).
113 Vgl. Baltzer-Jaray (2013), Veit (2018), Pölzer (2014).
114 Vgl. Blankschaen (2013), Hoinsky (2018), Purdue (2014), Sharman (2018).

und folglich ignoriert, gibt es auch Beiträge, die dem Denken Camus' zwar große Aktualität bescheinigen, dieses jedoch im Sinne einer Art Lebensphilosophie deuten und nicht im eigentlichen Sinne philosophisch ernst nehmen.[115] Hervorzuheben sind Forschungsbeiträge, die die Arbeit Camus' philosophisch als auf der Höhe seiner Zeit ernst nehmen und das Absurde als »tiefere Schicht«[116], als letztlich »fundamental«[117] interpretieren. Sie machen damit eine »Pointe«[118] der Suche Camus' nach einer fundierenden metaphysischen Wahrheit aus, die diese Arbeit teilt, und die sie anhand einer ausführlichen Textanalyse am Text belegen möchte.

3 Zum Vorgehen

An die Problemstellung und den Forschungsstand anschließend erläutert das nun folgende Kapitel das Vorgehen der Arbeit in vier Schritten: Der erste Schritt umfasst die Begründung der Textauswahl, der zweite die der weiteren thematischen Eingrenzungen der Arbeit. Der dritte Schritt betrifft methodische Überlegungen zum Vorgehen, der vierte Schritt gibt schließlich einen einleitenden Überblick über die Gliederung, den Gedankengang und die zentralen Thesen der Kapitel.

Absurdität und Sprung sind also die zentralen Begriffe des Vergleichs. Camus schreibt Kierkegaard die Entdeckung des Absurden zu und wirft ihm den Sprung vor. Wie bereits erläutert beschränkt die Arbeit die Textgrundlage auf der Seite Camus' auf dessen philosophisches Hauptwerk *Der Mythos des Sisyphos*. Mit der Hinwendung zu einem neuen Problemfeld in der Nachbetrachtung der Gräueltaten des zweiten Weltkriegs ist Camus' explizite Auseinandersetzung mit Kierkegaard und dessen Fragestellung beendet.

Es ist nicht klar, welche Texte Kierkegaards Camus wirklich kannte.[119] Explizite Bezüge zeigen, dass Camus zumindest »einige Kenntnisse«[120] der Schriften *Furcht und Zittern*, der *Krankheit zum Tode*, der *Philosophischen Brosamen* und der Rede »Die Reinheit des

---

115 Vgl. Guérin (2013), vgl. dazu Hüsch (2014b).
116 Esslin (2001) 401.
117 Hengelbrock (1984) 50.
118 Thurnherr (2004) 267.
119 Vgl. Söderquist (2015) 83, Thurnherr (2004) 263.
120 Stan (2011) 74.

Herzens« hatte. Dazu zitiert er in einem kurzen Tagebucheintrag aus *Entweder-Oder* und spielt womöglich auch auf die *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geiste* an.[121] Die Forschung kritisiert von Beginn an Camus' Umgang mit den Werken anderer Denker.[122] Zitate sind häufig aus ihrem Kontext herausgenommen, häufig auch aus dem Gedächtnis wiedergegeben. Das der Arbeit titel-gebende Zitat »›Das Gebet‹, sagt Alain, ›stellt sich ein, wenn die Nacht das Denken überkommt‹« (MS 85) heißt im Original »Beten hieße fühlen, dass der Schlaf herbeikommt, und die Nacht auf allen Gedanken.«[123] Es teilt auf der einen Seite mit Kierkegaard das Motiv der Nacht (vgl. EO 44 ff.), ist aber auf der anderen Seite auch exemplarisch für Camus' Rezeption philosophischer Texte.

Vor diesem Hintergrund fokussiert sich die Textanalyse dieser Arbeit aus dem umfangreichen Gesamtwerk Kierkegaards zunächst auf die beiden für die Kierkegaard-Interpretation Camus' zentralen Schriften *Furcht und Zittern* und *Die Krankheit zum Tode*. Gestützt wird diese Textauswahl von Seiten der Kierkegaard-Forschung einmal durch den Verweis auf die zentrale Bedeutung des ersten Teils der *Krankheit zum Tode* für das Gesamtwerk Kierkegaards[124], zum anderen durch die Engführung der Konzeptionen gelingenden Lebens in diesen beiden Werken.[125] Unter Berücksichtigung der Hauptströmung der vergleichenden Forschung wird die Textgrundlage um Auszüge aus *Entweder-Oder* oder der *Wiederholung* zum Ästhetischen bei Kierkegaard ergänzt, wobei die Arbeit hier der Auffassung folgt, dass die ›Diapsalmata‹ aus *Entweder-Oder* diesbezüglich der zentrale Text ist.[126] Dazu wird auch Kierkegaards Rede *An einem Grabe*,

---

121 Vgl. Stan (2011) 73 ff. Stan arbeitet auch heraus, welche Werke Kierkegaards Camus gelesen haben könnte, da sie in französischer Übersetzung vorlagen.

122 Vgl. A. Pieper (1984) 200.

123 Vgl. MS Endnote 66 des Herausgebers.

124 Theunissen vertritt die Thesen, dass das in der *Krankheit zum Tode* Gesagte für alle übrigen Schriften Kierkegaards verbindlich gilt (vgl. Theunissen (1991a) 21, vgl. dazu auch Theunissen (1991d) 353), und dass der erste Teil des Werks der philosophisch relevante ist (vgl. Theunissen (1993) 16 Fußnote 6). Auch Wesche nennt diese Schrift das Hauptwerk Kierkegaards (vgl. Wesche (2003) 30).

125 Zur Engführung beider Werke hinsichtlich Kierkegaards Konzeption gelingenden Lebens vgl. Theunissen / Greve (1979) 48, vgl. aus der neueren Forschung auch Park (2019) 21. *Furcht und Zittern* zeigt eine Lösung auf, die das abstraktere Spätwerk theoretisch fasst (vgl. Greve (1990) 261).

126 Zur These, dass der zentrale Text aus *Entweder-Oder I* die ›Diapsalmata‹ und nicht die ›Wechselwirtschaft‹ sind vgl. Greve (1988) 60.

deren, zusammen mit der *Krankheit zum Tode*, zentrale Stellung im Werk Kierkegaards und dessen Auseinandersetzung mit Formen des Nihilismus in der neusten Forschung herausgehoben wird[127], ausführlich berücksichtigt. Zuletzt soll auch die kurze Schrift *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller,* an der sich die Hauptströmung der Kierkegaard-Forschung orientiert[128], ausführlich berücksichtigt werden.[129] Die übrigen Schriften Kierkegaards werden im Vergleichskapitel hinzugezogen, wenn dies der Sache nach dienlich ist, insbesondere die *Philosophischen Brosamen* und der *Begriff Angst* im Kontext von Absurdität, indirekter Mitteilung, Sprung und Zeitlichkeit. Aber auch auf verschiedene Reden und die *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift* wird stellenweise eingegangen.

Mit dieser Textauswahl geht, zweitens, eine Eingrenzung des Themas der Arbeit einher. Nicht zu leisten ist im Rahmen dieser vergleichenden Arbeit, die von der zentralen Stellung der *Krankheit zum Tode* sowohl für Kierkegaards Idee des gelingenden Lebens als auch für den Vergleich mit Camus ausgeht, eine eingehende Analyse des fast 1000 Seiten umfassenden Frühwerks *Entweder-Oder.* Die neuere Forschung zeigt die enorme Komplexität des Werks auf.[130] Damit verbunden kann die Arbeit auch eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen von Kierkegaards Methode der indirekten Mitteilung,[131] die ihre jeweilige Deutung der indirekten Mitteilung allesamt an der Struktur von *Entweder-Oder* exemplifizieren, nur begrenzt leisten und orientiert sich hier an der Hauptströmung der Forschung, für welche sie allerdings überzeugende Textbezüge und Argumente vorbringt. Gleiches gilt damit für die Deutung des Einsatzes der Pseudonyme. Da Camus selbst von Kierkegaards umfangreicher Don-Giovanni-Interpretation in *Entweder-Oder* nachweislich

---

127 Vgl. Rasmussen (2017) 208. Dazu führt Theunissen über die Figur der Doppelbewegung die Konzeptionen gelingenden Lebens der Schriften *Furcht und Zittern*, *Die Krankheit zum Tode* und *An einem Grabe* eng (vgl. Theunissen (1991d) 346 ff.).

128 Vgl. A. Pieper (2000) 32.

129 Die Arbeit folgt hier Theunissen / Greve und wählt diese kürzere und an der Sache orientierte Schrift gegenüber der ausführlicheren Schrift *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller,* die dieselbe These vertritt (vgl. Theunissen / Greve (1979) 52). Dazu kommt, dass Kierkegaard selbst nur diese kürzere Schrift veröffentlicht und den *Gesichtspunkt* zurückgehalten hat (vgl. Rapic (2007) 32 Fußnote 58).

130 Vgl. Rapic (2007).

131 Vgl. Schwab (2012), Rapic (2007), Wesche (2003).

praktisch keine Textkenntnis hatte[132] und seine eigene Interpretation des Don-Juan-Mythos ein Fragment geblieben ist, zu dessen Ausarbeitung Camus leider nie gekommen ist[133], wird dieser Vergleichspunkt nur am Rande behandelt. Ebenso ausgeklammert wird die Figur der ›Wiederholung‹, deren Parallele zu Camus, insbesondere natürlich zum Bild des Sisyphos, sofort ins Auge sticht. Aufgrund der Komplexität der Thematik bei Kierkegaard wäre die Wiederholung bei Kierkegaard und Camus eine Monografie für sich. Zuletzt kann die vergleichende Arbeit auch eine ausführliche Untersuchung des Kierkegaard'schen Begriffs der Dialektik nicht leisten, die im Ausgang der drei zitierten Forschungslinien im Rückgang auf Hegel zu unternehmen wäre. Ebenso ausgeklammert werden im Vergleich Kierkegaard-Interpretationen Dritter und Sekundärtexte im weiteren Sinne, die das Kierkegaardbild Camus' möglicherweise beeinflusst haben.[134]

Methodisch, und damit drittens, ist diese Arbeit eine philosophische Arbeit, also negativ definiert keine theologische, philologische oder kulturwissenschaftliche Arbeit. Weder geht sie im postmodernen Sinne vom Tod des Autors und der Geburt des Lesers[135] aus, noch bewegt sie sich gänzlich innerhalb eines immer schon vorausgesetzten theologischen Rahmens. Dagegen versucht die Arbeit, Strukturen, Figuren und Konzeptionen herauszuarbeiten, implizite Prämissen zu explizieren, zu kontextualisieren und zu problematisieren, um so den Leser argumentativ zu überzeugen. Sie arbeitet hermeneutisch, ohne diesen Begriff fassen zu können. Die Arbeit zeigt, was sie macht. Das Grunddilemma, dass die Bestimmung einer philosophischen Untersuchung selbst Gegenstand einer philosophischen Untersuchung ist, bleibt dabei unlösbar und muss ausgehalten werden. Die Untersuchung beschränkt sich auf das veröffentlichte Werk beider Autoren. Die Einbeziehung unveröffentlichter Schriften, Tagebuchaufzeichnungen oder der Bestände der Archive in Kopenhagen und Aix-en-Provence wäre eine alternative, sicherlich ebenfalls fruchtbare Herangehensweise, impliziert jedoch tendenziell auch ein anderes

---

132 Es gibt laut Stan keine Hinweise darauf, dass Camus auch nur im Entferntesten mit dem Text vertraut war (vgl. Stan (2011) 82).

133 Gemäß Zimmermann formuliert Kierkegaard eine exzellente Interpretation des Don Juan Mythos innerhalb seiner Stadienlehre (vgl. Zimmermann (2004) 62 f.), während es während es sich bei der Don-Juan-Interpretation Camus' um ein »nie genauer ausgeführtes Projekt« (Zimmermann (2004) 76) handelt.

134 Vgl. dazu Janke (1982) 85.

135 Vgl. Barthes (1977) 148.

Philosophie- und Wissenschaftsverständnis. Letzteres scheint insbesondere dann in der Philosophie problematisch, wenn das veröffentlichte und das unveröffentlichte Werk von vornherein als ein Text aufgefasst[136] und kleinste oder flüchtig verfasste Notizen von der Forschung gegen das veröffentlichte Werk vorgebracht werden. Die Arbeit wird mit philosophisch-wissenschaftlichem Anspruch verfasst, bleibt jedoch unverkennbar in den deutschen Hochschulkontext eingebunden, was sich an ihrer Sprache, sicher aber auch an weiteren Facetten zeigt. Sie arbeitet primär mit Übersetzungen und zieht die französischen und dänischen Originaltexte, wo es hilfreich scheint, zu Rate, ohne jedoch eine vollständige eigene Übersetzung zu leisten oder den Ansprüchen an eine philologische Studie genügen zu wollen. Insofern sie in einem universitären Kontext entstanden ist, läuft sie immer Gefahr, hinter die beiden Autoren zurückzufallen, die beide selbst nie zur akademischen Welt gehörten.

Eine Leitperspektive der Untersuchung ist »ein negatives Denken« (MS 147), eine Formulierung, die Camus an genau einer Stelle des Werks benutzt. Die Philosophie des 20. und nun beginnenden 21. Jahrhunderts, die sich auf der Höhe ihrer Zeit bewegt, nimmt eine negative Wendung[137]: Ihre Denker entwerfen keine Ethik mehr[138] oder sie tun dies in rein negativer Form.[139] Die philosophische Anthropologie definiert den Menschen gerade über das, was ihm fehlt[140], bis hin zu seiner völligen Wesenslosigkeit.[141] Auch bedeutende Denker der eher analytisch orientierten anglo-amerikanischen Philosophie stellen den Begriff des Schmerzes in das Zentrum ethischer Überlegungen[142] und konstruieren die realistische Utopie einer gerechten Gesellschaft von den am wenigsten begünstigten und schwächsten Mitgliedern her.[143]

Diese moderne Gestalt einer negativen Ethik findet sich bei Kierkegaard im Ausgang von dessen Diagnose des Scheiterns der sogenannten ersten Ethik (vgl. BA 466), und damit jeder naiv-optimisti-

---

136 Vgl. Steigleder (2002) xvi.
137 Die philosophiehistorische Darstellung folgt hier Freiburger Vorlesungen von Lore Hühn.
138 Vgl. Theunissen (1991c) 30. Exemplarisch ist hier das Werk Heideggers.
139 Vgl. Adorno, MM 481.
140 Vgl. Gehlen, BM 46 f.
141 Vgl. Sartre, EH 149.
142 Vgl. Bentham, PM 11.
143 Vgl. Rawls, TG 32, 336.

schen Sollensethik, an der Negativität der Wirklichkeit.[144] Dagegen, so die These Theunissens, bietet die *Krankheit zum Tode* den Entwurf einer zweiten, negativen Ethik.[145] Kierkegaard setzt daher thematisch an der Analyse von Negativphänomenen an und versucht methodisch, aus Analyse und Reflexion misslingenden Lebens die Idee gelingenden Lebens zu erschließen.[146] Grund dieses Vorgehens ist eine völlige »Deformation unserer Ideale«[147] in der modernen Gesellschaft. Wir können nicht mehr sagen, was ein gelingendes Leben ausmacht und warum es erstrebenswert ist. Die durchaus streitbare These ist hier, dass die von Kierkegaard, und, wie gezeigt werden soll, auch von Camus diagnostizierte Krankheit des Geistes der Sache nach Vorrang hat vor einem Vorbegriff von Gesundheit[148] und Gelingen damit strukturell dialektisch Negation des Negativen ist,[149] ohne dass es positiv greifbar ist. Nichtverzweifeltsein bei Kierkegaard ist Negation des Negativen, das Spiegelbild des Verzweifeltseins,[150] ohne dass es auf einen positiven Begriff gebracht wird. Vor diesem Hintergrund ist die *Krankheit zum Tode* und genau nicht *Entweder-Oder* die für die Fragestellung der Arbeit zentrale Schrift[151], was die oben skizzierte Eingrenzung des Textes und des Themas nochmals verdeutlichen soll. Es ist ein Anliegen der Arbeit zu zeigen, dass Camus' *Mythos des Sisyphos* sich in diesem Sinne, wie die zuvor exemplarisch genannten Autoren, grundsätzlich auf der Höhe seiner Zeit bewegt und eine Position vertritt, die im 20. und auch noch im 21. Jahrhundert philosophisch ernst zu nehmen ist. Die Konzeptionen eines gelingenden Lebens setzt bei der »condition humaine«[152] an, und genau diese steht im Zentrum des Streits zwischen Camus und Kierkegaard.

Der nun abschließende vierte Schritt gibt einen Überblick über die Gliederung der Arbeit, ihren Gedankengang und ihre zentralen Thesen und Erkenntnisse. Die Arbeit besteht aus drei Teilen: Der erste Teil widmet sich Camus' Hauptwerk *Der Mythos des Sisyphos*, das den Ausgangspunkt dieses Projekts bildete und dessen Interpretation

---

144 Vgl. Theunissen (1991d) 29.
145 Vgl. Theunissen (1982) 126, Theunissen (1996) 21 f.
146 Vgl. dazu Theunissen / Greve (1979) 46, Theunissen (1991a) 17 ff., Theunissen (1993) 40 ff., Theunissen (1996) 17.
147 Theunissen (1996) 17.
148 Vgl. Theunissen (1991a) 30.
149 Vgl. Wesche (2015) 68.
150 Vgl. Theunissen (1993) 40 f.
151 Für die Gegenthese der Schlüsselstellung von *Entweder-Oder* vgl. Rapic (2007) 8.
152 Theunissen (1991d) 35.

immer noch eines der leitenden Erkenntnisinteressen ist. Der zweite Teil umfasst einen Rückgang auf für die gewählten Vergleichspunkte mit Camus zentrale Werke Kierkegaards. Die Reihenfolge der Texte Kierkegaards folgt dabei nicht der Chronologie ihrer Entstehung, sondern orientiert sich an zentralen, von Camus aufgeworfenen Begriffen. Der dritte Teil schließlich bildet den Vergleich. Das damit gewählte Darstellungsmodell der Blockgliederung hat gegenüber dem Modell einer alternierenden Gliederung den Vorteil, sich textnah eng an den Gedankengängen beider Autoren bewegen zu können. Die Kehrseite ist eine Tendenz zur Wiederholung. Das Vergleichskapitel greift Gedanken aus den ersten beiden Teilen auf, setzt sie in ein Verhältnis und denkt sie dabei weiter. Die beiden ersten textanalytischen Teile bewegen sich sehr nah am Text, bereiten den Vergleich vor und geben einen Einblick in das Handwerk der Arbeit. Der Leser kann die Arbeit durchaus selektiv lesen, durchaus auch vom Vergleichskapitel für nähere Erläuterungen auf die jeweiligen textanalytischen Kapitel zurückgehen.

Ziel des ersten Teils der Arbeit ist also eine Rekonstruktion der Konzeption gelingenden Lebens in Camus' Mythos des Sisyphos, in deren Zentrum, eingebettet in den theoretischen Kontext des Werks, die Begriffe Absurdität und Sprung stehen. Dazu folgt die Untersuchung dem Gedankengang des Werks, schlägt jedoch dort, wo es sinnvoll erscheint, eine eigene Gliederung der Kapitel vor. Es folgt nun ein kurzer Überblick über die Kapitel, im Anschluss über die zentralen Thesen zu diesem ersten Teil.

Das erste Kapitel zum Begriff des Absurden erläutert Camus' Diagnose einer absurden Grundstruktur der Existenz, die dieser zunächst als Gefühl, darauf theoretisch fasst und sich selbst mit dieser Einsicht in einer Reihe zentraler theoretischer Positionen des Nachidealismus und der Moderne auf der Höhe seiner Zeit verortet. Das zweite Kapitel arbeitet den Vorwurf Camus' an eben diese Denker, mit Ausnahme Nietzsches, aber einschließlich Kierkegaards, heraus, angesichts der Entdeckung des Absurden in den religiösen Glauben zu fliehen. Zentral ist hier der Begriff des Sprungs. Das darauffolgende Kapitel erläutert Camus' Ausführungen zu seiner Idee gelingenden Lebens als Auflehnung des Bewusstseins und wachem Bezeugen des Absurden. Es rekonstruiert in diesem Kontext die Todesanalyse Camus' sowie seinen Versuch der Formulierung einer Lebensregel. Das vierte Kapitel analysiert von Camus dafür angeführte Skizzen gelingenden Lebens: Don Juan, der Schauspieler,

der Eroberer. Camus' Frage nach dem bestmöglichen, dem schöpferischen Leben und nach der Möglichkeit des absurden Kunstwerks sind Gegenstand des fünften Kapitels des ersten Teils. Das sechste Kapitel analysiert Camus' titelgebende Sisyphos-Interpretation, das abschließende siebte Kapitel widmet sich der Kafka-Interpretation Camus', dem zweiten Kapitel zur Kunst im *Mythos des Sisyphos*, das ursprünglich an der Stelle der Dostojewski-Interpretation hätte stehen sollen.

Die Arbeit vertritt folgende zentrale Thesen: Das absurde Verhältnis von Menschen und Welt ist bei Camus erste rein negative metaphysische Wahrheit. Camus stellt diese Position provisorisch an das Ende der Geschichte der Metaphysik, deren Fortschritt er als zunehmende Einsicht in ihr eigenes Scheitern interpretiert, mit der er aber, so die These, über den Begriff *der* Wahrheit (des Absurden) im Singular doch verbunden bleibt. Es gibt viele Wahrheiten, also keine Wahrheit, aber dass es keine Wahrheit gibt, ist die eine Wahrheit. ›Wahr‹ und ›negativ‹ fallen zusammen. Das ›Ich‹ ist dabei introspektiv gewiss, jedoch undefinierbar, die Welt durch Berührung gewiss, jedoch unbegreiflich, ihr Verhältnis das Absurde. Das Fehlen einer tragenden Tiefenschicht wird so zur Tiefenschicht.

Das Leben misslingt als Flucht vor dem Absurden, als Sprung in das Religiöse, die Illusionen des Alltags oder des Idealismus, sowie als leiblicher Selbstmord. Sprung meint hier einen ungerechtfertigten Übergang, der angesichts der (begrenzten) Vernunft des Menschen – diesen Begriff benutzt Camus affirmativ – jedoch rechtfertigungsbedürftig wäre. Der Pluralismus der Religionen, unter denen keiner ein privilegierter Status zukommt, bietet Aufforderungen zum Sprung in das Falsche. Religiosität wäre die Lösung, ist es aber nicht, der irreale Konjunktiv bleibt unüberwindbar. Kierkegaard entdeckt in der Interpretation Camus' das Absurde, von Angst befangen will er es jedoch nicht wahrhaben. Kierkegaard und Husserl bieten dabei zwei Seiten der Verkehrung, gegen die Camus seine eigene Position konzipiert. Das Leben gelingt, so eine zentrale These des ersten Teils, als Nicht-Springen, als Nichtung der Möglichkeit des Sprungs in jedem Augenblick und damit als ein Sich-Halten am Abgrund in Gegenwart des Absurden. Der Verlust von Sinn ist dabei der hohe Preis der Wahrheit, den es zu zahlen und auszuhalten gilt. Das Leben gelingt in der Auflehnung bei gleichzeitigem Bewusstsein ihres Scheiterns, als ein Zugleich von Involviertheit und Reflexion, als ein Bezeugen und damit Wiederholen des Absurden. Der Mensch

realisiert seine Aufgabe in dem ihm gegebenen begrenzten Spielraum. Die Gegenwart des Todes im Leben wirkt dabei aufklärerisch. Die Möglichkeit des eigenen Todes als äußerster Absurdität vermag das bisherige Leben zu erschüttern und den Einzelnen zu befreien. Dieser erkennt das trügerische jedes relativen Sinnhorizonts und das Absurde als Grund von Freiheit. Camus holt damit zuvor im Zuge einer Abrechnung mit der Geschichte der Metaphysik kritisierte verkehrte metaphysische Grundbegriffe affirmativ wieder ein. Der Versuch, positiv eine Lebensregel zu formulieren, scheitert und führt Camus in immer neue Metaphern. Dazu gehören drei Skizzen, diese sind jedoch Gegenentwürfe und nur von ihren jeweiligen Negativfolien her verständlich. Die Arbeit vertritt hier die These, dass es Camus gelingt, die methodische Spannung zwischen seinem negativistischen Vorgehen und der Beschreibung dieser drei Skizzen zu relativieren. Das bestmögliche Leben ist das schöpferische Leben, dessen Verwirklichung darin gipfelt, nicht realisiert werden zu müssen. Das wahre Kunstwerk deutet indirekt auf das Absurde, was das Absurde wiederum zum Maßstab der Kunst macht. Die direkte Mitteilung des Gesollten, diskutiert am Beispiel des pädagogischen Selbstmords bei Dostojewski, scheitert. Camus' abschließende Sisyphos-Interpretation ist eine Umdeutung einer klassischen Figur schlechter Unendlichkeit angesichts der Wahrheit des Absurden, in deren Zentrum die Begriffe des Augenblicks und der Pause stehen. Der Autor besetzt hier Schlüsselbegriffe der metaphysisch-christlichen Tradition bis hin zum Begriff des Heiligen im theoretischen Kontext seiner Konzeption. In der eigentlichen Gegenwart blitzt dabei etwas auf, das unerklärlich bleibt. In seinem Hauptwerk setzt Camus also *thematisch* bei einem äußerst reichhaltigen Feld von Begriffen und Metaphern des Negativen an und versucht *methodisch* genau nicht direkt vom Standpunkt des Absurden, sondern umgekehrt, von der Beschreibung des Misslingens und im Durchgang durch die Gestalten des Sprungs, ex negativo auf die Idee gelingenden Lebens zu schließen.

Der zweite Teil der Arbeit sucht von der Interpretation des *Mythos des Sisyphos* her den Rückgang auf Kierkegaard. Es folgt dabei den von Camus aufgeworfenen Begriffen und Figuren: Absurdität, Sprung, Gelingen als Nichtung der Möglichkeit des Misslingens, Tod sowie zwei Kapiteln zur Kunst. Dazu kommt ein Kapitel zum expliziten christlichen Selbstverständnis Kierkegaards.

Das erste Kapitel des zweiten Teils beginnt bei den Begriffen Absurdität und Sprung und untersucht dafür Kierkegaards *Furcht*

und Zittern, eines der zentralen Werke der Kierkegaard-Interpretation Camus'. Gegenstand des Werks ist eine Interpretation der biblischen Erzählung des Abrahamsopfers als Fassung einer modernen Konzeption gelingenden Lebens.[153] Die Analyse folgt hier dem Gedankengang der vier Problematakapitel des Werks. Die These der Arbeit ist, dass Kierkegaard die Begriffe Absurdität und Sprung in einem völlig anderen Sinn verwendet: Das Absurde in *Furcht und Zittern* ist, dass für Gott alle Dinge möglich sind. Der Begriff Sprung bezeichnet den Vollzug lediglich des ersten Teils der Doppelbewegung als Resignationsbewegung. Das Leben misslingt im alltäglichen Dahinleben, im Vollzug der Resignationsbewegung und in dem Versuch des Menschen, sein Ziel aus eigener Kraft zu realisieren. *Furcht und Zittern* vertritt eine paradoxale, hoch individuelle ethisch-religiöse Konzeption gelingenden Lebens als Vollzug der Doppelbewegung von Resignation und Glaube in jedem Augenblick, jenseits des ethisch-Allgemeinen, der Gemeinschaft und der Sprache. Nicht jeder ist auserwählt, Abraham oder Maria zu sein, aber jeder kann ›etwas mehr‹ sein als ein funktionierendes Rädchen in einem System. Was unter Isaak verstanden werden soll, muss letztlich jeder für sich selbst übersetzen. Das Werk ist thematisch negativistisch, das Negative innerweltlich unüberwindbar. An ihm scheitert die klassische Handlungsethik.

Das zweite Kapitel folgt der Figur des Gelingens als Überwinden von Misslingen und dazu dem für Camus bei Kierkegaard ebenso zentralen Begriff der Krankheit des Geistes und untersucht dafür Kierkegaards *Krankheit zum Tode*. Die Analyse folgt auch hier dem Gedankengang des Werks, dem mit der viel rezipierten Exposition der *Krankheit zum Tode* beginnenden ersten Kapitel zur Verzweiflung als Krankheit des Geistes, dem zweiten zur Allgemeinheit dieser Krankheit, und dem dritten, der Phänomenologie der Formen der Krankheit, bestehend aus synthesetheoretischer Betrachtung und Betrachtung nach Grad des Bewusstseins. Die Arbeit vertritt hier folgende Thesen: Der Begriff des Absurden in der *Krankheit zum Tode* entspricht dem von *Furcht und Zittern*, der Begriff der Disharmonie meint dagegen das Phänomen der Verzweiflung. Das Leben misslingt auf verschiedensten Reflexionsstufen, unabhängig von Anlass und

[153] Die Arbeit folgt her der Interpretation Hackels, der zufolge das Problem der Ausnahmegestalten in *Furcht und Zittern* im Spätwerk Kierkegaards zum Problem jedes Einzelnen wird (vgl. Hackel (2011) 393).

Gestalt der Verzweiflung, immer als Missverhältnis des Selbstverhältnisses in einem Gottesverhältnis, innerhalb dessen das Selbst immer schon verstanden wird. Der Mensch lässt sich durch Scheinsicherheiten eines soziokulturellen Kontexts betrügen, der das Relative verabsolutiert. Der zentrale Begriff des Misslingens ist der Begriff der Verkehrung. Gelingendes Leben ist Vernichtung der Möglichkeit des Misslingens in jedem Augenblick durch Vollzug der Doppelbewegung von Bruch und Übernahme des wirklichen Selbst. Indem das Selbst sich zu sich selbst verhält, verhält es sich – als gesetzt – zugleich zu dem, der das Verhältnis gesetzt hat. Das normativ Gesollte ist dabei nicht direkt mitteilbar. Es ist keine Frage der richtigen Handlung, sondern der Metamorphose der gesamten Person. Die *Krankheit zum Tode* geht thematisch vom Primat der Krisis aus und versucht methodisch, durch Reflexion des Gegenteils und umgekehrtes Verstehen des Verkehrten vom Misslingen zu Gelingen zu gelangen. Die Verzweiflung bezeugt das Gottesverhältnis im Modus der Verkehrung. Kierkegaards negativistisches Hauptwerk ist nur innerhalb eines paradigmatischen christlichen Rahmens kohärent. Wenn es den Glauben als sicheres Gegengift gegen die Verzweiflung bezeichnet, so formuliert das Werk von einem Metastandpunkt aus, der dem Glauben selbst unzugänglich ist.

Das dritte Kapitel zu Begriff und Funktion des Todes widmet sich Kierkegaards Todesanalyse in der Rede *An einem Grabe*. Die Textanalyse folgt Kierkegaards Bestimmung des Todes als entscheidend, nicht bestimmbar und unerklärlich und vertritt dabei folgende Thesen: Im Vorlaufen zum Tod und von dort her zu sich selbst finden enthält die Rede *An einem Grabe* die strukturgleiche Figur der Doppelbewegung von Verlust und Gewinn wie *Furcht und Zittern* und die *Krankheit zum Tode* als Kern der Idee gelingenden Lebens. Das Leben misslingt dagegen im Vertrauen auf Scheinsicherheiten und im Irrglauben, über eine bestimmte Masse an homogener Sukzessionszeit verfügen zu können, an deren Ende der Tod steht. Die Gegenwart des Todes im Leben und seine rückwirkende Kraft bilden als das entscheidende Moment der Konzeption den Übergang vom misslingenden zum gelingenden Leben, umschrieben mit der zentralen Metaphorik des Aufwachens. Der Tod enthält den universalen Maßstab gelingenden Lebens. Die Rede *An einem Grabe* geht dabei thematisch vom Tod als dem Negativen aus und zeichnet die Grundfigur des Negativismus vor: Das Leben gelingt von seinem Gegenteil her.

Es folgen nun zwei Kapitel zum Ästhetischen bei Kierkegaard, die das vierte und fünfte Kapitel bilden. Analysiert werden das Vorwort des pseudonymen Herausgebers Victor Eremita und die erste Schrift des Ästhetikers A, die ›Diapsalmata‹, aus *Entweder-Oder* sowie die Briefe des jungen Mannes und der abschließende Brief des pseudonymen Autors Constantin Constantius aus der *Wiederholung*. Die Arbeit möchte hier zeigen, dass das zentrale Motiv der Diapsalmata die Diagnose der Bodenlosigkeit ist, verbunden mit einer Diskrepanz zwischen Erwartung und Gebotenem. Der Ästhetiker A ist handlungsunfähig, weist Züge dämonischer Verzweiflung auf und kann ohne einen theologischen Begriff von Möglichkeit die Diagnose der Gegenwart des Todes im Leben nicht in einen Motor für ein gelingendes Leben umwandeln. Die Diapsalmata sind thematisch negativistisch, und auch sie deuten die Grundfigur des methodischen Negativismus an: Das Faktische ist verkehrter Modus eines Seinsollenden. Auch die ästhetische Position des jungen Mannes in den Briefen der *Wiederholung* beschreibt thematisch negativistisch einen fundamentalen Daseinsekel als ein ungefragtes Sich-Vorfinden, orientierungslos, jedoch eingegliedert in ein soziales Gefüge. Auch hier deutet die paradoxe Hiobinterpretation eine Figur des methodischen Negativismus an. Der produktive Ästhetiker wird laut dem pseudonymen Autor der *Wiederholung*, Constantin Constantius, von einem unaussprechlichen religiösen Fundament getragen. Das Ästhetische bei Kierkegaard ist immer schon auf das Religiöse hin konzipiert.

Daran anknüpfend widmet sich das sechste und abschließende Kapitel des Kierkegaardteils der kurzen Schrift *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* und damit dem christlichen Selbstverständnis des späten Kierkegaard. Kierkegaards gesamtes Werk, so die leitende, dem Text folgende These, zielt auf die indirekte Mitteilung des normativ Gesollten. Ziel ist es, den Einzelnen aus dem Modus der ideologischen Verkehrung heraus in Richtung des eigentlich normativ Gesollten zu führen und ihn dieses selbst entdecken zu lassen. Der Gehalt dieser indirekten Mitteilung ist dabei nicht prinzipiell offen im Sinne einer doppelten Reflektiertheit, sondern das Christliche. Gelingen als Reflexion aus dem Falschen heraus entspricht auch hier der Grundfigur des methodischen Negativismus, Reflexion der Verkehrung bietet Zugang zum normativ Gesollten. Der Einzelne verhält sich zum Unbedingten, wenn auch auf Abstand und im Modus der Verkehrung. Das Christliche ist bei Kierkegaard Maßstab hinter der Erörterung des Maßstabs. Ziel ist es, ein Christ zu werden.

Der abschließende dritte Teil der Arbeit vergleicht die Konzeptionen im Horizont des in den ersten beiden Teilen Erschlossenen. Der Aufbau der Kapitel folgt der Grundbewegung der Sache vom misslingenden Leben über das Verhältnis zum Tod zur Idee gelingenden Lebens. Daran schließt eine Reflexion der Methode der Autoren und die Diskussion der Ergebnisse an.

Die zentralen Begriffe des ersten Kapitels zum misslingenden Leben sind Grund, Negativität, Alltäglichkeit und Maßstab. Das von Camus diagnostizierte Fehlen eines tiefen Grundes zu leben als sozusagen Grundproblem hinter seiner Diagnose des Absurden findet sich bei Kierkegaard werksübergreifend in Motiven von Bodenlosigkeit und der Illusion festen Bodens. Beide Denker gehen dabei vom Scheitern der theoretischen Philosophie und der Wissenschaft aus, uns über diesen Grund aufzuklären, für beide stellt sich in erster Linie die Frage nach dem Sinn des Lebens, weniger die Frage nach der Grundlegung intersubjektiver Moralität. In ihrer Beschreibung der Erfahrung des Negativen nutzen beide Denker ein nahezu identisches Begriffs- und Metaphernfeld. Die Einbruchserfahrung deckt auf, was in Wahrheit immer schon gewesen ist. In ihrer Kritik des Alltags deuten Kierkegaard und Camus das berechnende, auf die Zukunft hin gerichtete Dahinleben in der chronologischen Zeit als unbewusste Verzweiflung bzw. Absurdität. Der jeweilige soziokulturelle Kontext bietet hier dem Einzelnen eine trügerische Sicherheit, die Illusion von festem Grund und einem sinnvollen Leben innerhalb letztlich aber repressiver Strukturen, die den Horizont des Möglichen auf das Alltägliche reduzieren und aus dem Individuum eine Zahl machen. Das scheinbar gelingende Leben, soziokultureller Erfolg, Beruf und Familie, ist doppelt negative Gestalt der Krankheit des Geistes. In der verkehrten Welt hintergehen ideologische Verkehrungsstrukturen die Sprache, so dass mit ›richtigen‹ Begriffen das Falsche gemeint ist. Für Kierkegaard und Camus ist dagegen das Seinsollende der Mensch als das jeweils konkrete Individuum in seiner absoluten Einzigartigkeit. Die jeweiligen Deutungen der Negativphänomene und Negativdiagnosen der Alltäglichkeit unterscheiden sich jedoch durch eine paradigmatische Differenz von Grund von Existenz und folglich Menschenbild. Kierkegaards Maßstab der Verzweiflungsanalyse ist das Gesetzt-Sein des Einzelnen in einem für die Konzeption paradigmatischen theologischen Horizont eines immer noch christlich zentrierten Weltbildes. Camus teilt genau diesen Horizont nicht und zeigt dagegen, wie im modernen, dezentrierten Weltbild des

Absurden die Abwesenheit des Maßstabs selbst Maßstab und Grund von Existenz wird. Die Konzeptionen misslingenden Lebens sind folglich strukturgleich, ihre Differenz ist paradigmatisch. Der Mensch will nicht sein, wer er in Wahrheit ist – der von Gott gesetzte Mensch bei Kierkegaard, der absurde Mensch bei Camus. Die Position Camus' ist nicht negativ-theologisch im Sinne Kierkegaards, und gerade deshalb, als vorweggenommene Überwindung der Postmoderne[154], paradoxerweise die echte religiöse Suche unserer Zeit.[155]

Das zweite Kapitel vergleicht die Todesanalysen beider Denker am Übergang vom Misslingen zur Idee gelingenden Lebens. Die Gegenwart des Todes im Leben bietet im Leben eine universale Struktur Aufklärung, sie entwirrt die Verwirrungen durch die Pluralität der Perspektiven und bietet Maßstab und Motiv für ein gelingendes Leben. Das Leben gelingt nicht vom Jetztpunkt auf den Tod hin, sondern vom Tod her. Dabei ist es bei beiden Denkern genau die Erschütterung durch das Denken der Möglichkeit des eigenen Todes, die jede Sicherheit als Illusion entlarvt und den Einzelnen aus der Verkehrung heraus in ein Verhältnis zu sich und damit zu sich Selbst führt. Die absolute Grenze des Möglichen zeigt dem Einzelnen, was Möglichkeit bedeutet, von dem das jeweils individuell Mögliche als Möglichkeit zu erschließen ist, und mahnt, das wirklich Wesentliche nicht aufzuschieben. Vom Tod lernt der Mensch zu leben.

Die zentrale These des dritten Kapitels ist die prinzipielle Strukturgleichheit der Idee gelingenden Lebens bei Kierkegaard und Camus. Dies wird in zwei Schritten erläutert, zunächst an der Fassung der Konzeptionen als ein Nein zum Misslingen, darauf an der Notwendigkeit der Übersetzung des normativ Gesollten im Horizont des Einzelnen. Das Leben gelingt bei Kierkegaard und Camus strukturgleich als ein Verhältnis zum Grund von Existenz, in das der Mensch gelangt, in dem er sich zu sich selbst verhält, durch ein Nein zur Möglichkeit des Misslingens in jedem Augenblick. Gelingen meint Nicht-Fliehen, durch ein ›nicht Nicht-sein-Wollen, wer man in Wahrheit ist‹ der konkrete Mensch zu werden, der man ist. Es ist in der Tradition der Figuren der Conversio keine Frage von Handlungsimperativen, sondern eine Frage der ganzen Person. Die Argumente beider Denker gegen den Selbstmord als bei Kierkegaard gegen Gott, bei Camus gegen das Absurde gerichtet, stützen dabei die

---

154 Vgl. Hengelbrock (1987) 63 ff.
155 Vgl. Esslin (2001) 400.

zentrale These der Arbeit, derzufolge das Absurde Camus' *strukturell* an die Stelle des Anderen bei Kierkegaard als Grund von Existenz tritt. Der Versuch, von der Möglichkeit des eigenen Todes her durch ein kontinuierliches Nein zum Falschen aus diesem heraus und zu sich selbst zu finden, scheitert immer wieder an der Allgegenwart der verkehrten Sinnkonstrukte und bedarf so immer wieder neuer Anstrengung, metaphorisch gefasst als der Versuch, sich inmitten der metaphysischen Nacht wach zu halten. Der Weg in ein Verhältnis zum Wahren ist risikobehaftet, führt über das Negative, wobei das Leiden letztlich doch unüberwindbar bleibt. Das je konkret normativ Gesollte ist bei beiden Denkern nicht direkt und nicht als universale abstrakt-allgemeine Regel, sondern nur indirekt und, wenn überhaupt, dann auch nur metaphorisch mitteilbar. Der Grund hierfür ist sowohl die Wirklichkeit des konkreten Lebens des je Einzelnen als absolut einzigartig als auch der Modus der Verkehrung, welcher die Sprache vereinnahmt und das Verstehen direkter Kommunikation als Selbstbetroffen-Sein praktisch unmöglich macht. Jede Form der direkten Mitteilung ist dagegen repressiv. Der Einzelne kann nur auf etwas, genauer auf sich selbst, aufmerksam gemacht werden. Es gilt, ihn das normativ Gesollte für sich in seinen eigenen Kontext übersetzen und seine eigene Aufgabe für sich entdecken zu lassen. Die Idee gelingenden Lebens ist nur ihrer Struktur nach und metaphorisch zu fassen. Moralphilosophie geht hier über in eine Sphäre von Erzählung und Interpretation, von Unsagbarkeit und Entzug – im Horizont der Maßstäbe des Christlichen bzw. des Absurden. Die eigene Aufgabe kann außergewöhnlich sein, sie muss es aber nicht sein.

Das vierte Kapitel reflektiert das methodische Vorgehen beider Denker. Die Arbeit zeigt hier, dass die Interpretation Kierkegaards als methodischer Negativismus mit Vorzeichen vor der Klammer für den Vergleich mit Camus fruchtbar zu machen ist. Das Gesollte zeigt sich in der Analyse und Reflexion des Scheiterns, also der Verzweiflung bei Kierkegaard und des Sprungs bei Camus. Es wird nicht behauptet, dass die Autoren ihr methodisches Vorgehen in vollem Umfang selbst reflektieren. Die Arbeit vertritt die These der Inversion der Negativen Theologie bei Camus: Ohne die theologisch-anthropologischen Voraussetzungen und die zirkulären Beweise Kierkegaards zeigt sich für Camus im Phänomen des Religiösen das Absurde im Modus der Verkehrung, d.h. des Sprungs. Die Negative Theologie ist der letzte Strohhalm des absurden Menschen auf der Flucht vor sich selbst.

Das abschließende fünfte Kapitel widmet sich der Diskussion der Ergebnisse, zunächst mit Blick auf Camus' eigene Kierkegaard-Interpretation, dann im Kontext der Hauptströmungen der gegenwärtigen vergleichenden Forschung. Kierkegaard entdeckt nicht das Absurde im Sinne Camus', sondern eine Disharmonie als Verzweiflung in seinem Sinne. Der Übergang zum Glauben ist nicht Sprung im Sinne Camus', der damit einen der zentralen Begriffe der Hegelkritik Kierkegaards gegen Kierkegaard selbst wendet, wohl aber Sprung im Sinne von Kierkegaards Konzeption einer auf der Mikroebene diskontinuierlichen Wirklichkeit. Damit ist der Übergang absurd im Sinne Kierkegaards, aber nicht ungerechtfertigt im Sinne Camus', sondern innerhalb Kierkegaards paradigmatischem Rahmen hermeneutisch zirkulär. Damit weist die Arbeit die zentralen Thesen der Kierkegaard-Interpretation Camus' zurück. Camus schafft sich einen eigenen ›Kierkegaard‹ als Gegenposition in seiner Zeit, diese Interpretation wird aber der Position des hundert Jahre vor ihm schreibenden Dänen nicht gerecht. Die Differenz ist nicht: Fliehen oder Bleiben. Die Arbeit weist die Forschungsthese der Inversion des Ästhetischen Stadiums Kierkegaards durch Camus[156] zurück. Im Großen sind die Konzeptionen paradigmatisch different, aber auch im Kleinen kann etwa die Musik als Kunst die Mauern des Ästhetikers A in den Diapsalmata durchdringen, während die Mauern Camus' undurchdringlich sind. Auch Federballs*piel* als Antwort der Wechselwirtschaft aus *Entweder-Oder* hat keine Schnittmenge mit der Aufgabe des Sisyphos. Ebenso weist die Arbeit die These der Inversion der dämonischen Verzweiflung Kierkegaards durch Camus zurück. Die paradigmatische Differenz ist auch hier zentral, aber auch im Kleinen ist die Aufgabe des Sisyphos nicht selbst geschaffen, sondern von den Göttern gegeben. Camus will nicht Recht haben, sondern befürchtet Recht zu haben, sein Mythos des Sisyphos ist wegen seiner Betonung der Pause gerade ein Gegenmythos zum Tantalischen der dämonischen Verzweiflung. Paul Ricœur weist die Verortung der Position Kierkegaards innerhalb des Hegelschen Systems mit dem Verweis darauf zurück, dass diese Verortung die Existenz des Hegelschen Systems voraussetze.[157] Die Arbeit überträgt diese These Ricœurs zum Verhältnis Kierkegaard-Hegel auf das Verhältnis

---

156 »Camus' Haltung ist die des reinen ästhetischen Stadiums nach Kierkegaard, *mit* allen Konsequenzen« (Richter (1959) 121, Hervorhebung JA).

157 Vgl. Ricœur (1979) 590.

Camus-Kierkegaard. Gegen die Inversionsthesen der vergleichenden Forschung schlägt sie eine eigene Fassung der Inversionsthese, der Inversion der negativen Theologie bei Camus vor: Bei Camus zeigt sich nicht im Absurden als Trotz gegen Gott die Anwesenheit Gottes im Modus der Abwesenheit, sondern Camus entdeckt im Religiösen das Absurde im Modus des Verkehrten und Verdrängten. Camus vernichtet damit nicht das »Band der Kreatürlichkeit«[158], sondern invertiert dieses Strukturmodell[159] als Ganzes.

> »Das Absurde […] ist vorerst das einzige Band [...]« (MS 33).

[158] Schelling, Freiheitsschrift 62.
[159] Vgl. Hühn (2009) 236.

I Camus: Der Mythos des Sisyphos

1 Absurdität

Ziel dieses Kapitels ist es zu zeigen, dass Camus das absurde Verhältnis von Mensch und Welt als rein negative erste metaphysische Wahrheit ausweist. Dazu geht er in drei Schritten vor: Er beschreibt die Entdeckung des Absurden zunächst als Gefühl oder Empfindung, im zweiten Schritt dann[160] im Denken als Konsequenz des Scheiterns von theoretischer Philosophie und Wissenschaft.[161] Zuletzt verortet er diese Entdeckung bei Philosophen des Nachidealismus und der Moderne, insbesondere auch bei Kierkegaard.

1.1 Das Gefühl des Absurden

Camus beginnt seine Untersuchung[162] mit dem Aufzeigen einer existenziellen[163] anthropologischen Grundsituation: Der Mensch »muss« (MS 11) sich zur Frage nach dem Sinn des Lebens verhalten. Jeder Augenblick ist damit ein Augenblick der Entscheidung zwischen Selbstmord und Nicht-Selbstmord. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist »ernst […]« (MS 11), sie ist das eine wirkliche philosophische Problem. Alle übrigen theoretischen Probleme sind gegenüber dieser Frage zunächst einmal »Spielereien« (MS 11). Damit grenzt Camus mit dem Begriff Ernst die für ihn im strengen Sinn philosophische Dimension von übrigen Fragen ab, denen der Gegenbegriff Spiel zukommt.

---

160 Die Arbeit sieht hier weniger ein »doppeltes Absurdes« (Richter (1959) 114), als vielmehr verschiedene Zugänge zu demselben Phänomen.

161 Vgl. dazu A. Pieper (1994) 4 ff.

162 Im französischen Original heißt das erste Hauptkapitel ›Un raisonnement absurd‹, was im Gegensatz zur deutschen Übersetzung ›Eine absurde Betrachtung‹ den argumentativen Anspruch betont.

163 Das Selbstmordproblem ist nicht akademisch (vgl. Sagi (2002) 33).

Camus interessiert sich dabei nicht für den Selbstmord als etwa soziales Phänomen, sondern für die »Beziehung zwischen individuellem Denken und Selbstmord« (MS 12), das Phänomen des Selbstmords »aus freiem Willen« (MS14). Aus freiem Willen sterben impliziere das Urteil, das Leben sei es nicht wert zu leben, welches wiederum, sei es auch implizit oder unterschwellig, die Erkenntnis [»erkannt« (MS 14)] des Absurden beinhalte, auf die der Selbstmord die Antwort sei. Erkenntnis des Absurden bedeutet hier, »das Lächerliche dieser Gewohnheiten […], das Fehlen jedes tiefen Grundes, zu leben[164], die Sinnlosigkeit der täglichen Betriebsamkeit, die Nutzlosigkeit des Leidens« (MS 14) erkannt zu haben. Aus dieser Aufzählung von Negativerfahrungen ist *das Fehlen eines tiefen Grundes zu leben* als zentrale Figur hervorzuheben.[165]

Der Autor beschreibt diese Erfahrung[166], der bereits explizit auch der Begriff der Erkenntnis zukommt, als Verlust von Welt, Rahmen, Vertrautheit, Heimat und Licht, hin zu einer Erfahrung[167] von Universum, also gleichgültigem Raum, Dunkelheit, Fremde und Exil (vgl. MS 14). Der Mensch verliert dasjenige, was Sinnhorizont gewesen ist, was die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gegeben und verbürgt hat. Dieser Verlust vollzieht sich »plötzlich« (MS 14), das heißt als fundamentale Einbruchserfahrung, die das Leben unwiederbringlich in ein Davor und Danach einteilt.

Als auslösendes Ereignis dieser Einsicht in das Absurde als in diesem Sinne »Entzweiung zwischen Mensch und seinem Leben« (MS 14) nennt Camus an dieser Stelle schlicht und einfach das Denken. »Wenn man zu denken anfängt, beginnt man ausgehöhlt[168] zu werden« (MS 13). Dieser auf den ersten Blick unscheinbare Satz impliziert bereits die gesamte Tragweite und den Anspruch der Position Camus', *die* philosophische Position, *den* Standpunkt zu formulieren, der aus

---

164 »l'absence de tout raison profonde de vivre« (MS frz. 20).

165 Das Substantiv »Grund« ist nur im Deutschen doppeldeutig, die Metaphorik des tiefen Grundes wird aber im französischen Original mit dem Adjektiv »profonde« (MS frz. 20) (lat. profundus, fundus: Grund, Boden) eingeholt.

166 Golomb nennt Camus Vorgehen hier »quasi-phänomenologisch« (Golomb (1995) 173).

167 Die Interpretation des Absurden a priori bei Camus (vgl. A. Pieper (2014) 89, A. Pieper (1994) 2) ist insofern problematisch, da Camus an dieser Stelle gerade von der Erfahrung ausgeht.

168 Schlette weißt darauf in, dass »miné« (MS frz. 19) als ›unterminiert‹ zu übersetzen ist (vgl. Schlette (2000) 20). Das Denken unterminiert das Fundament.

einem Anfang des Denkens, der Reflexion des Menschen auf sich und sein Weltverhältnis, konsequenterweise folgt.[169] Unterstützt wird dieses durch die erste Verwendung der Metaphorik des Aufwachens für die Einsicht in das Absurde und die Bezeichnung des Verlorenen als »Illusionen« (MS 14). Der Einbruch als Erfahrung des Negativen, auf den Begriff des Absurden gebracht, ist der Einbruch von Wahrheit in das Falsche.

Im Anschluss an diesen ersten Zugang zum Absurden, der, wie sich zeigen wird, bereits die wesentlichen Züge des Ganzen der Position Camus' enthält, formuliert Camus das Thema seines Werks: Untersucht werden soll der Zusammenhang zwischen dem Absurden und dem Selbstmord, »wieweit der Selbstmord für das Absurde eine Lösung ist« (MS 15). Dies wird im Folgenden von Camus noch mehrfach präzisiert werden. Dazu formuliert er die zentralen Prämissen seiner Konzeption des gelingenden Lebens: Aufrichtigkeit, verstanden als Ausrichtung des Handelns nach dem als wahr erkannten, ist ein Wert, ein »Grundsatz« (MS 15), von dem Camus ausgeht und der nicht begründet werden wird. Dahinter steht das grundsätzliche Ausgehen von einer Dichotomie von wahr und falsch sowie die Annahme, dass das Wahre, sofern es denn erkannt ist, handlungsleitend sein sollte. Ein Begriff des gelingenden Lebens, den Camus selbst explizit nicht verwendet, muss genau an diesem Sollen ansetzen. »Der Glaube an die Absurdität der Existenz muss demnach sein Verhalten leiten« (MS 15).

Argumentativ ist dies ein Syllogismus:

P 1: Das Leben gelingt, wenn das Wahre das Handeln leitet.
P 2: Das Absurde ist das Wahre.
C: Das Leben gelingt, wenn das Absurde das Handeln leitet.

Prämisse 1 wird von Camus vorausgesetzt. Ziel seiner Untersuchung ist es, die Richtigkeit von Prämisse 2 aufzuzeigen und aus der Analyse des Absurden heraus die Konklusion zu interpretieren, d.h. den Sollensanspruch, der aus dem Absurden folgt, zu spezifizieren. Dabei wird radikal offen gefragt, ob dieses Sollen den Selbstmord verlangt, was verneint werden wird.

---

[169] Die Arbeit teilt hier nicht die These Richters, Camus verwerfe die philosophische Betrachtungsweise und wolle das Absurde als Künstler erfassen (vgl. Richter (1959) 116).

Camus präzisiert im Folgenden den normativen Charakter seiner Untersuchung. Faktisch handeln Menschen häufig inkonsequent. Die einen ziehen keine Schlüsse als der Einsicht in das Absurde, andere begehen Selbstmord, obwohl sie an den Sinn des Lebens glauben (vgl. MS 15). Menschen weichen aus, sei es, weil wir uns als leibliche Wesen an das Leben gewöhnt haben (vgl. MS 16), sei es, weil wir Hoffnung haben (vgl. MS 17), die für Camus, wie noch auszuführen sein wird, immer Illusion und damit misslingendes Leben ist. Camus fasst nun seine Frage wie folgt: »Verlangt ihre [Bezug: der Existenz] Absurdität, dass man ihr mittels Hoffnung oder durch den Selbstmord entflieht – eben das müssen wir erhellen […] Verlangt das Absurde den Tod – dieses Problem hat Vorrang vor allen anderen« (MS 17). »[...] Gibt es keine Logik bis zum Tode?« (MS 18). Dabei liegt im Begriff der *Flucht* und der Frage nach ihrer Folgerichtigkeit als Konsequenz[170] aus der Entdeckung des Absurden der Kern der Sache. Der Gegenbegriff ist der des »sich […] haltens« (MS 19).

»Das Gefühl der Absurdität kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen« (MS 20). Camus beginnt die Analyse des Gefühl des Absurden im zweiten Unterkapitel des ersten Hauptkapitels des Mythos mit der Betonung des Plötzlichen[171] einer Einbruchserfahrung, bei der das nicht fassbare Absurde als Gefühl grammatisch Subjekt ist. Der Metaphorik von Nacktheit und Glanzlosigkeit (vgl. MS 20) verweist auf das Absurde als Wahrheit einer *Tiefenschicht*[172] unterhalb dessen, was Verkleidung und Verblendung ist. Für das Verhältnis von Oberfläche und Tiefe nutzt Camus auch die Metaphorik der Musik (vgl. MS 21). Camus versucht, das Unfassbare zu fassen, indem er ein »Klima der Absurdität« (MS 22) spürbar machen will. Es ist der Versuch, über das durchaus metaphorisch-bildhafte Fassen eines »Gefühls« (M 22) zum »Erkennen« (MS 22) des Absurden zu gelangen, welches sich zunächst einmal der theoretischen Erkenntnis zu entziehen scheint, und auf das lediglich die Praxis, Handlungen wie etwa der Selbstmord, verweist. Dem Anspruch nach zielt die Analyse auf Erkenntnis des wahren »unerbitterlichen Gesichts« (MS 22) der Welt.

Das »erste Anzeichen der Absurdität« (MS 22), an dem die Analyse ansetzt, ist der Mensch, der sagt, er denke »nichts« (MS 22),

---

170 Die Arbeit teilt hier nicht die These A. Piepers, der zufolge Camus' Anspruch der Konsequenz selbst absurd ist (vgl. A. Pieper (1974) 425).

171 Plötzlich erscheint alles ziel- und sinnlos (vgl. Hengelbrock (1984) 48).

172 Zur Deutung des Absurden als Tiefenschicht vgl. Esslin (2001) 401.

und dessen Antwort »aufrichtig« (MS 22) sei. Das Gefühl des Absurden beschreibt die Erfahrung von Einbruch, von Leere, Nichts und Zerrissenheit. Das alltägliche Leben, die »Kette alltäglicher Gesten« (MS 22), ist zerrissen. Es beschreibt die Erfahrung des Wunsches, sie wieder zusammenzufügen, sowie der Unfähigkeit, diesen Wunsch zu realisieren (vgl. MS 22). Der Zusammenbruch der Kulissen ist die zweite Metaphorik der Einbruchserfahrung:

> Manchmal stürzen die Kulissen ein. Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik. Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist meist ein bequemer Weg. Eines Tages aber erhebt sich das »Warum«, und mit diesem Überdruss, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an. »Fängt an« – das ist wichtig. Der Überdruss steht am Ende der Handlungen eines mechanischen Lebens, [...] Er weckt das Bewusstsein und fordert den nächsten Schritt heraus. Der nächste Schritt ist die unbewusste Rückkehr in die Kette oder das endgültige Erwachen (MS 22, 23).

Die Metaphorik impliziert eine deutliche Wertung: Das alltägliche Leben war zwar bequem, aber Schein, falsch. Die Kulissen sind nie die wahre Wirklichkeit, sondern immer schon Kulissen gewesen. Das Wahre ist verdeckt, dahinter, eine Tiefenschicht, die in der Erfahrung eines radikalen Einbruchs zugänglich wird und sich als das zeigt, was sie immer schon war. Alles Vorherige verliert damit seine vorherige Bedeutung. Es wird zum ›davor‹. Camus unterstützt diese These durch die herabqualifizierende Metaphorik des bisherigen Lebens als Schlaf und Mechanik, dem gegenüber neue Begriffe von Wachheit und Lebendigkeit auftreten. Das bisherige Leben war nicht das Leben. Das Absurde ist die Wahrheit über die Alltäglichkeit. Grammatisches Subjekt ist die sich erhebende Warum-Frage. Sie war vermutlich immer schon da, aber in der plötzlichen Erfahrung des Einbruchs stellt sie sich. Sie führt zu Überdruss, der »gut« (MS 23) ist. Wert haben nicht das Funktionieren und das psychische Wohlbefinden, sondern die Befreiung und das Bewusstsein des Wahren. Diesen Wert der Wahrheit hinterfragt Camus nicht und hält ihn offensichtlich auch nicht für rechtfertigungsbedürftig. Durch eine ganz einfache Frage wird der gesamte Sinnhorizont des bisherigen Lebens brüchig, der den Zugang zum Gefühl des Absurden verstellte. Damit ist der Mensch nach Camus vor eine Entscheidung gestellt: Versuch der Wiederherstellung des Verlorenen oder Selbstmord (vgl. MS 23).

Im Folgenden skizziert Camus weitere Zugänge zum Klima des Absurden: Den ersten Zugang bietet das »Verhältnis zur Zeit« (MS 23) im alltäglichen Leben. Der Mensch lebt »auf die Zukunft hin« (MS 23), versteht sich selbst als »an einem bestimmten Punkt« (MS 24) der Zeit, genauer gesagt der Zeit als chronologischer Zeit. Gegen diese Struktur des vom Jetztpunkt auf die Zukunft hin leben erfährt der Mensch aufgrund seiner Sterblichkeit ein leiblich-affektives »Aufbegehren« (MS 24), in dem sich, folgt man Camus, das Absurde zeigt. Während uns also zunächst im Alltag die Sukzessionszeit trägt (vgl. MS 24), wendet sich dieses Blatt mit zunehmender Ahnung der eigentlichen Grundstruktur der Existenz. Der zweite Zugang zum Absurden ist die Erfahrung von Fremdheit der Welt. Wir erfahren die Welt als »dicht« (MS 24), verfügen also über kein Erkenntnisvermögen, das uns einen differenzierenden Zugang zum Ganzen ermöglicht und uns dieses erkennen oder begreifen lässt. Camus beschreibt diese Erfahrung als Augenblickserfahrung. »Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr, […]« (MS 24). Ein Stein, Bäume erscheinen uns fremd, verlieren ihren Sinn. »Die Welt entgleitet uns, da sie wieder sie selbst wird. Die von der Gewohnheit verstellten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind« (MS 24). Die Metapher der Kulisse unterstützt dabei erneut die These des Aufdeckens des Wahren in der Einbruchserfahrung des Alltäglichen. Jedes kohärente Weltbild ist Konstruktion. Das Wahre erschließt sich im Abbau von falschen Bildern, »die wir zuvor in sie [Bezug: die Welt] hineingelegt hatten« (MS 24) und die sich nun als das zeigen, was sie sind, und so den Blick auf das Absurde freigeben.

Drittens zeigt sich das Absurde in der Erfahrung der Unmenschlichkeit oder Fremdheit der anderen Menschen: »Ein Mensch spricht hinter einer Glaswand ins Telephon; man hört ihn nicht, man sieht nur sein sinnloses Mienenspiel: man fragt sich, warum er lebt« (MS 25).[173] Das Fehlen des lebensweltliches Kontexts, des Sinns des Gesagten, legt, so zumindest die These, die ursprüngliche Dimension des Fehlens des Sinnhorizonts des Ganzen frei. Man fragt sich nicht, was er sagt oder mit wem er spricht, sondern warum er lebt. Der Mensch wirkt »mechanisch« (MS 25) und öffnet dadurch den Raum, die Alltäglichkeit als Ganzes, als mechanisches Leben ohne tiefere

[173] In seiner für die Literatur- und Theaterwissenschaft wirkmächtigen Darstellung des Absurden fokussiert Esslin seine Interpretation auf diese Passage (vgl. Esslin (2001) 400 f.).

Sinnschicht zu erschließen. Camus ergänzt diesen Zugang viertens auch durch die eigene Fremderfahrung »in gewissen Augenblicken in einem Spiegel« (MS 25). Auch hier blitzt das Wahre im Augenblick quasi auf.[174]

Der fünfte Zugang schließt wiederum an den ersten Zugang an. Der *Tod*, genauer gesagt die durch den Tod erschlossene »elementare und endgültige Seite« (MS 26) des Lebens erschließt das Absurde. Das alltägliche Dahinleben ist nicht von Dauer, sondern radikal endlich. Es kann, um Camus' Analyse zu ergänzen, sogar im nächsten Augenblick vorbei sein. Um so erstaunlicher, und da ist Camus' Auffassung zu teilen, ist es, »dass alle so leben« (MS 25). Parallel zur Gewissheit des eigenen Todes erschließt an diesem Punkt wiederum die Fremdheit anderer Menschen die letztliche Unbegreiflichkeit, was diese da tun wenn sie leben, das Absurde. Camus schließt diesen Teil der Phänomen- oder Situationsanalyse mit der These, dies seien »evidente Tatsachen« (MS 26), und dem wenig hilfreichen Literaturhinweis auf »alle Literatur und alle Philosophie« (MS 26). Er geht also davon aus, dass diese Analysen bzw. Phänomeninterpretationen des Absurden bzw. diese selbst als das Absurde unproblematisch und auch außerhalb seiner Arbeit gut begründet sind. Zentraler Gegenstand seiner Arbeit sollen nicht die Entdeckungen des Absurden sein, sondern deren Konsequenzen, genauer gesagt, ob wir aus dem Absurden schließen, dass man freiwillig sterben muss oder hoffen muss (vgl. MS 27).

Zusammenfassend kann man bis hierher festhalten, dass Camus in diesem ersten Schritt beansprucht, eine negative wahre Tiefenschicht unterhalb der Welt der alltäglichen Betriebsamkeit aufzuzeigen, die uns durch Einbruchserfahrungen als ein Negativerleben und somit als ein Gefühl zugänglich wird. Charakteristisch sind die Erfahrungen von Sinnleere und Fremdheit anstelle von Sinn und Vertrautheit.

1.2 Das Denken des Absurden

Im nun folgenden zweiten Schritt setzt sich Camus, äußerst knapp, mit historischen Positionen der Metaphysik sowie mit den gegenwär-

[174] Stan bringt das Fremde an dieser Stelle auf den Begriff der Entfremdung von der Welt und von uns selbst (vgl. Stan (2011) 68).

tigen Wissenschaften auseinander, mit dem Ziel, das Absurde auch als Erkenntnis des Denkens[175] auszuweisen[176] und seine Konzeption, provisorisch, an das Ende einer Geschichte des Scheiterns der Metaphysik zu stellen.

Camus beginnt diese Auseinandersetzung mit zwei Thesen. Die erste ist die Dichotomie von Wahrheit und Falschheit, von der er ausgeht und die nicht weiter gerechtfertigt wird. Die zweite besagt, dass das reflektierende Denken stets auf Widersprüche stoße, und wird von ihm im Folgenden näher erläutert (vgl. MS 27).

Die Prüfung von Camus sehr knapper Aristoteles-Interpretation, in der er offenbar versucht, mit Aristoteles Thesen wie ›alles ist wahr‹ oder ›alles ist falsch‹ als selbstwidersprüchlich und diese Selbstwidersprüchlichkeit auf das Denken insgesamt auszuweiten (vgl. MS 27), ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Das Problem scheint jedoch durch die Unterscheidung von Reflexionsebenen lösbar zu sein. Aus dieser knappen Aristoteles-Interpretation auf das Scheitern der klassischen Metaphysik insgesamt zu schließen, überzeugt nicht. Zu beachten ist jedoch, dass Camus hier nicht den Anspruch erhebt, dies argumentativ zu zeigen, sondern davon ausgeht, dass dieses Scheitern bereits Konsens ist und er hier lediglich Bekanntes knapp darstellt.[177] Ohne konkrete Textbezüge kritisiert Camus im folgenden Schritt klassische metaphysische Positionen, etwa die Hegels, die Versuche des Verstehens der Wirklichkeit durch ihre Rückführung auf »Denkbegriffe« (MS 28) sind sowie nach »einem einzigen Prinzip«, dem »Absoluten«, dem »Einen« (MS 28)[178] fragen.[179] Das Scheitern all dieser Konzeptionen liegt Camus zufolge darin, dass der menschliche Geist jeder Formulierung einer Konzeption von Einheit[180] als

---

175 Zu Parallelen der Methode bei Camus und Descartes vgl. Thurnherr (2004) 265.

176 Die Interpretation Kanns, der zufolge Camus nicht mit der Vernunft, sondern (ausschließlich) mit dem Gefühl argumentiere (vgl. Kann (2013) 55) teilt die Arbeit damit nicht.

177 Die These lautet, dass die Metaphysik sich maßlos überschätzt (vgl. A Pieper (2014) 91).

178 A. Pieper ergänzt hier den Begriff des teleologischen Sinnganzen (vgl. A. Pieper (2014) 85 ff.).

179 Nach Ricœur etwa ist es Aufgabe der Philosophie, »das Prinzip oder Fundament, die Ordnung, den Zusammenhang oder die Bedeutung von Wahrheit und Wirklichkeit zu sichern« (Ricœur (1979) 585).

180 Gemäß A. Pieper ist das philosophische Problem Camus' das Problem der Einheit, jedoch nicht im spekulativ-metaphysischen, sondern in einem ethisch-existentiellen Sinne (vgl. A. Pieper (1984) 64).

der diese Formulierende immer noch einmal gegenüber steht (vgl. MS 29) und dass diese fundamentale Differenz durch keine der bisherigen Konzeptionen eingeholt wird und daher, vielleicht, auch prinzipiell nicht einholbar ist. Eine Prüfung dieser sehr skizzenhaften Interpretation der Geschichte der Metaphysik kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

Camus entnimmt nun aus dieser Geschichte der Metaphysik ein »Verlangen«, eine »Sehnsucht«, eine »Triebkraft«, ein »Begehren« des »vor seine Welt gestellten Menschen« (MS 28). Der Mensch will die Welt verstehen. Wir brauchten – der Konjunktion 2 ist an dieser Stelle von entscheidender Bedeutung – wir brauchten ein System, ein Prinzip, eine metaphysische Konzeption.[181] Damit wäre das Denken im wahrsten Sinne des Wortes glücklich und zufrieden (vgl. MS 28). Der »Abgrund« (MS 28) tut sich nun genau auf zwischen diesem Verlangen nach Klarheit und der Wirklichkeit. An dieser Stelle benennt Camus noch nicht den Begriff des Willens als Konstitutiv für den Abgrund des Absurden. Camus geht dabei davon aus, dass das Verlangen nach Erkenntnis berechtigt, sogar notwendig ist. Der Mensch muss verstehen oder begreifen wollen, aber die Welt ist nicht verstehbar bzw. unbegreiflich. Für Camus ist das ›Ersticken‹ unserer Hoffnungen durch die Einsicht in das Scheitern der Metaphysik gewiss (vgl. MS 29). »Wollte man die einzig bedeutsame Geschichte des menschlichen Denkens schreiben […] „ (MS 30), so wäre die *Geschichte der Metaphysik* die Geschichte der zunehmenden Einsicht in ihr Scheitern (vgl. MS 29 f.).[182]

In gewisser Weise kohärent zum Zustand der Metaphysik ist der Zustand der Wissenschaften.[183] Zum einen reduzieren diese das mannigfaltige »bunte Universum« (MS 31) auf letztlich homogene kleinste Teilchen, einen beschreibbaren und klassifizierbaren »Mechanismus« (MS 31) und bieten damit keinen Zugang zur Welt als erlebter Welt (vgl. MS 31).[184] Zum anderen ist wissenschaftliches Wissen immer »Hypothese« (MS 31), und damit wesentlich

---

181 Der Mensch bedarf im Grunde des Absoluten (vgl. Hüsch (2014b) 58).

182 Baltzer-Jaray nennt das Absurde den »Elefanten im Raum« (Baltzer-Jaray (2013) 3) der Metaphysik.

183 In dieser Hinsicht teilt die Arbeit die These Veits über die Kompatibilität von Absurdität und wissenschaftlichem Weltbild (vgl. Veit (2018) 213). Dies bedeutet jedoch genau nicht die Überwindung der Philosophie der Existenz.

184 Löwith sagt, der moderne Existenzbegriff sei negativ vom Naturbegriff des modernen Menschen abhängig (vgl. Löwith (1979) 551).

fallibel und kein wahres Wissen im ursprünglich philosophischen Sinn. Auf der Suche nach den kleinsten Teilchen wird Wissenschaft Camus zufolge zunehmend metaphorisch[185] und damit ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht (vgl. MS 31). Auch die Wissenschaften bieten dem Menschen keine Erkenntnis, kein »ergreifen« (MS 32) der Welt.[186] Gegenüber dieser Darstellung des Scheiterns von Erkenntnis formuliert Camus drei Gewissheiten:

1. Ich
2. Welt
3. Sterblichkeit.

Das Ich ist introspektiv »sicher« (MS 30), aber nicht fassbar, nicht definierbar. Es ist nicht lediglich die Summe seiner Charakteristika. *Dass* ich bin, ist gewiss, nicht aber, wer oder was ich bin. »Ich werde mir selbst immer fremd bleiben« (MS 30). Unser einziger Zugang zur Welt erschließt gleichsam lediglich das ›dass‹ ihrer Existenz: »Die Welt kann ich berühren, und daraus schließe ich, dass sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist Konstruktion« (MS 30). Ein differenzierter Zugang, ein Erschließen und Begreifen der Welt durch Metaphysik oder Wissenschaft ist nicht möglich. Wissen, das nicht wahr, sondern Konstruktion ist, ist philosophisch wertlos.[187]

»Ich kenne noch eine Gewissheit: der Mensch ist sterblich« (MS 29). Camus erläutert diesen Satz nicht. Vermutlich geht er aber ebenso von einem aus der Perspektive der ersten Person Singular introspektiven Zugang im Angesicht des Lebens aus, der auch ohne die Möglichkeit metaphysischen oder wissenschaftlichen Wissens gewiss ist. Das Bemerkenswerte ist nun Camus zufolge, dass der Mensch aus dieser Situation keine »Schlüsse« (MS 29) zieht. Im Alltag ist uns die Rätselhaftigkeit unserer unbegreiflichen Existenz im Universum kognitiv klar, aber wir leben nicht dementsprechend. Unsere Unwissenheit ist »vorgetäuscht« (MS 29). Faktisch leben wir, als ob wir wüssten. Was »unser ganzes Leben erschüttern müsste […]« (MS 29) tut dies zumeist nicht. Im alltäglichen Leben werden wir der Realität eines »Risses« (MS 29), eines sich auftauenden

185 Zur Bedeutung von Metaphern in den sogenannten strengen Wissenschaften vgl. auch Kuhn (1997) 196.

186 Zum Scheitern jeder Form von Erkenntnis oder Wissen bei Camus vgl. Stan (2011) 68.

187 Vgl. dazu Thurnherr (2011) 266.

Abgrunds, nicht gerecht. Sollte der Abgrund wahr sein und das Leben im Verhältnis zum Wahren gelingen, dann misslingt das Leben in der Alltäglichkeit. Die dritte Gewissheit, die Sterblichkeit, deutet bereits hier den Weg hin zu einem Gelingen an. Hervorzuheben ist zudem, dass nicht nur der Alltagsmensch, sondern auch der Wissenschaftler sich zwar ›im Hinterkopf‹ des Problems bewusst ist, dass es kein sicheres Wissen gibt, dass all sein wissenschaftliches Wissen hypothetisch und fallibel ist, dass man sich jedoch in der wissenschaftlichen Praxis tatsächlich so verhält, als ob es diese grundlegende Unsicherheit allen Tuns nicht gäbe. Die theoretische Erschütterung der Wissenschaften spielt in der Wissenschaftspraxis kaum eine Rolle.

Aus seiner Analyse von Metaphysik und Wissenschaft schließt Camus auf die Erkenntnis des Absurden durch den Verstand[188] (vgl. MS 32). Während für Camus' erste Annäherung an das Absurde der Begriff der Erfahrung zentral war, formuliert er nun die These der Wahrheit des Absurden als Erkenntnis[189] des Verstandes, begründet durch die Unmöglichkeit wahrer Erkenntnis. Er vergleicht die Situation des Menschen in der Welt mit jemandem, dessen »Eroberungslust an Mauern stößt« (MS 32), eine für ihn zentrale Metapher für die Situation des Menschen in der Welt. Wir wollen erkennen bzw. begreifen, aber wir scheitern. Der Begriff der Eroberung deutet an dieser Stelle an, dass vielleicht auch, gegen Camus, ein friedlicherer Umgang mit der oder Zugang zur Welt als alternative Konzeption denkbar ist. Camus formuliert zusammenfassend, die Welt sei absurd (vgl. MS 32), korrigiert aber sofort, absurd sei nicht die Welt, sondern der »Zusammenstoß« (MS 33), also das Verhältnis oder die Beziehung zwischen Mensch und Welt, zwischen dessen »heftigem Verlangen nach Klarheit« (MS 33) und dem, was sich ihm biete, dem Scheitern jedes Versuchs philosophischer Erkenntnis. Die Wahrheit des Abgrunds ist also Ergebnis der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt.[190] Damit, so Camus, verbinde sie beide. Es gebe ein »vorerst […] einziges Band« (MS 33) zwischen Mensch und Welt. Die Struktur diese Argumentation ist

188 »intelligence« (MS frz. 38).

189 Die Arbeit teilt damit nicht A. Piepers Interpretation des Absurden als Prämisse Camus' (vgl. A. Pieper (1984) 180).

190 Die Arbeit teilt auch nicht die laut Bowker heute dominierende Deutung des Absurden als Verhältnis von Kultur und Natur (vgl. Bowker (2011) 88). Diese Deutung müsste sowohl ihren Natur- als auch ihren Kulturbegriff klären.

die zentrale Argumentationsfigur des Hauptwerks des französischen Philosophen: Dass es keinen Zugang gibt, ist eine Art von Zugang. Das Begreifen von Unbegreiflichkeit ist ein Begreifen. Die Erkenntnis der Unmöglichkeit der Erkenntnis ist Erkenntnis. Diese Grundfigur benennt Camus bereits zuvor quasi nebenbei, in der Diskussion um die Bestimmung des Ich: »In der Psychologie und Logik gibt es Wahrheiten, aber keine Wahrheit« (MS 30).[191] Camus hält an dem Begriff der Wahrheit im Singular der metaphysischen Tradition fest. Er formuliert, wie bereits im vorangegangenen Kapitel, erneut, dass, wenn die Absurdität wahr ist, der Mensch sein Verhalten von ihr in einem normativen Sinne und damit im Sinne einer Idee eines gelingenden Lebens bestimmen lassen sollte (vgl. MS 33). Metaphorisch identifiziert er die Wüste als Wüste und fragt im zweiten Schritt, ob in ihr etwas gedeihen könne (vgl. MS 33). Die Frage nach dem gelingenden Leben angesichts des Absurden ist die Frage nach der Möglichkeit des Lebens in einer eigentlich lebensfeindlichen Situation. Gelingen bedeutet, »das Herz zu verbrennen« (MS 34), auf das Sinnverlangen zu verzichten.

Mit dem Ziel, seine eigene Position in der Abgrenzung zu Gegenpositionen zu schärfen, analysiert Camus, was sich in der ›Wüste‹ abspielt, an dem Punkt der Geschichte des Denkens also, an dem wir sowohl affektiv als auch denkend die absurde Grundstruktur zwischen Mensch und Welt eingesehen haben. Spielarten eines Rationalismus, die mit Konzeptionen wie »wahre Erkenntnis« (MS 30), »allgemeine, praktische oder moralische Vernunft« (MS 32), »Kategorien« (MS 32) oder »System« (MS 34) auftreten und damit aus Camus' Sicht überkommene philosophische Positionen wieder stark machen wollen, haben für ihn »etwas Lächerliches« (MS 32), da sie die »tiefe Wahrheit« (MS 32) leugnen. In der immer wiederkehrenden Attraktivität dieser Konzeptionen sieht Camus den Beweis für das tiefe Verlangen des Menschen nach Erkenntnis und damit für eine konstitutive Seite seiner eigenen Theorie des Absurden. Im Gegensatz zur Verstandeserkenntnis des Absurden sei die Vernunft blind, »tut vergeblich so, als wäre alles klar« (MS 32). Camus selbst wünscht sich, dass diese Position recht habe, aber er vermutet, dass seine eigene Position – leider – korrekt ist (MS 32).

---

[191] Die Interpretation Pascals bleibt bei dieser These stehen (vgl. Pascal (1998) 173), die Position Camus' jedoch genau nicht.

Während Camus sich hier deutlich vom Vernunftbegriff abgrenzt, formuliert er zwei Seiten darauf gegen den Rationalismus, dieser bringe die »Vernunft zum straucheln« (MS 34), beansprucht also affirmativ einen *Vernunftbegriff*[192], wie auch bereits zuvor den Erkenntnisbegriff, für seine eigene Konzeption.[193] Von der Gegenseite, Konzeptionen des Irrationalen, grenzt sich Camus dagegen nur insoweit ab, wie diese Theorien »die Rechte des Irrationalen verteidigten« (MS 34), die er »Tradition des gedemütigten Denkens« (MS 34), oder, wie noch zu zeigen sein wird, philosophischen Selbstmord nennt. Camus verteidigt gegen den Rationalismus oder die Metaphysik im klassischen oder neuzeitlichen Sinne das Irrationale, aber gegen irrationale Konsequenzen aus der Einsicht in die Irrationalität wiederum das Rationale. Er sucht einen rationalen Umgang mit dem rational erkannten Irrationalen, dem in seinem Sinne Absurden.

Es gilt zusammenfassend festzuhalten, dass Camus im zweiten Schritt die Geschichte der Metaphysik als Geschichte der zunehmenden Einsicht in ihre Unmöglichkeit und damit in das in seinem Sinne Absurde als Abgrund zwischen menschlichem Erkenntnisverlangen und Welt interpretiert. Angesichts des Scheiterns von sowohl Metaphysik als auch, an ihrem ursprünglichen Anspruch gemessen, der Wissenschaften bildet das Absurde die neue kohärente Konzeption des menschlichen Weltverhältnisses, die damit auch die Grundlage für eine philosophisch-normative Konzeption des gelingenden Lebens bieten soll.

1.3 Das Absurde in der Philosophie des Nachidealismus und der Moderne

Der nun folgende dritte Schritt soll die Analyse Camus' nachzeichnen, welche den Anspruch hat zu zeigen, dass eine Reihe nachidealistischer und moderner Positionen seine Diagnose des Absurden als »gemeinsames Klima« (MS 36) teilen.

---

192 Müller-Lauter interpretiert das Absurde als Induktionsschluss (vgl. Müller-Lauter (1975) 125 f.), Bondy als weder logisch noch dialektisch (vgl. Bondy (1975) 221). A. Pieper weist beide Interpretationen zurück. Camus rekonstruiere das Absurde rational und gelange zu einer Antinomie als Letztpunkt (vgl. A. Pieper (1994) 7 Fußnote 5).

193 Camus will rational zeigen, dass der traditionell-metaphysische Rationalismus nicht rational ist (vgl. Sagi (2002) 59).

Nietzsches *Also Sprach Zarathustra* und Kierkegaards »Krankheit zum Tode« bilden für Camus den Beginn des in seinem Begriff »absurden Denkens« als »Angriff auf die Vernunft« (MS 35). Bemerkenswert sind hier zwei Aspekte: Leicht zu übersehen ist, dass Camus hier nicht den Buchtitel, sondern den Ausdruck »Die Krankheit zum Tode« (MS 35)[194] zitiert. Es ist zum einen zu vermuten, dass Camus sich bewusst bei dieser ersten Nennung Kierkegaards auf das Spätwerk Kierkegaards bezieht, weil es für ihn von zentraler Bedeutung ist. Dazu scheint Kierkegaards Begriff der Krankheit für ihn ein zentraler Anknüpfungspunkt zu sein.

Camus zitiert aus der *Krankheit zum Tode* ohne Quellenangabe: »[...] seit Kierkegaards ›Krankheit zum Tode‹ [...] die zum Tode ist, bei der der Tod das Letzte und bei der das Letzte der Tod ist […]« (MS 35)[195]. Der zweite wichtige Aspekt ist, dass Camus seine These, dies sei der Beginn des in seinem Sinne absurden Denkens, sofort relativiert. Es sei »zumindest« (MS 35) der Beginn, von dem an sich »Themen des irrationalen und des religiösen Denkens einander ab[lösen]« (MS 35). Diese »Nuance« (MS 35) hebt Camus ausdrücklich hervor. Das ›und‹ zwischen irrational und religiös ist dabei, das wird aus dem vorherigen Halbsatz »die bezeichnenden und quälenden Themen des absurden Denkens« (MS 35) klar, logisch nicht als Gegensatz zu verstehen. Das Religiöse ist für Camus irrational. Camus verortet bei Kierkegaard und Nietzsche also den Beginn eines Denkens gegen Rationalismus und Systemphilosophie, an dessen Diagnose er mit seiner Konzeption des Absurden anknüpfen möchte, gegen deren (wohl mit Ausnahme der Position Nietzsches) Konsequenzen er aber seine eigene Idee des gelingenden Lebens formulieren wird.

Die Positionen »von Jaspers bis Heidegger, von Kierkegaard bis Schestow, von den Phänomenologen bis Scheler« (MS 35) interpretiert Camus als in Methoden und Zielen einander entgegengesetzt, aber darin verbunden, »die Königsstraße der Vernunft zu sperren und die geraden Wege zur Wahrheit wiederzufinden« (MS 35). In diesem vernunftkritischen Element sieht er den gemeinsamen Zug dieser Positionen des 19. und 20. Jahrhunderts, an die er in diesem Sinne anschließen möchte. Die entdeckte Wahrheit wird dabei mit *Negativbegriffen* **c**harakterisiert: »[...] sie alle sind von diesem unaussprech-

---

194 »la maladie mortelle« (MS frz. 41).

195 Das Zitat stammt aus KT 37, Camus nimmt es jedoch aus dem Zusammenhang. Kierkegaard präzisiert seinen Begriff der Verzweiflung im folgenden Absatz »noch bestimmter« (KT 37) mit Blick auf das Gottesverhältnis des Einzelnen.

lichen Universum ausgegangen, in dem Gegensatz, Widerspruch, Angst oder Ohnmacht herrschen. [...] Auch für sind ohne Zweifel vor allem die Schlüsse wichtig, die sie aus diesen Entdeckungen ziehen konnte« (MS 35).

In einer Nebenbemerkung erläutert Camus an dieser Stelle wichtige Aspekte des seinem Ansatz zugrundeliegenden Verstehensbegriffs. Er setze diese Gedankengänge (der Existenzphilosophen) »als bekannt und durchlebt voraus« (MS 35). Verstehen bedeutet damit für Camus nicht lediglich kennen, sondern durchleben. Der *Mythos des Sisyphos* richtet sich damit nicht an einem abstrakten Leser, einen Reviewer oder eine abstrakte Scientific Community, sondern an einen konkreten Menschen, der in seinem Leben philosophische Positionen durchlebt. Dazu schließt diese Passage an die Formulierung der »evidenten Tatsachen« (MS 26) an. Camus geht davon aus, an eine Denkbewegung anzuknüpfen, die das Wahre als die Erfahrung des Negativen fasst, das durch den Einzelnen nachvollzogen werden muss, und sich mit dieser Position, gegen die Systemphilosophie, sozusagen auf dem ›Forschungsstand‹ der Philosophie zu befinden. Sein Anspruch ist zu zeigen, dass er an die Zeitdiagnosen anderer Denker anknüpft und von dort aus weiterdenkt. Camus' Auseinandersetzungen mit Heidegger, Jaspers oder Husserl werden nur skizziert. Sie sind nicht Thema dieser Arbeit und behalten den Status als Camus' Interpretationshypothesen.

Zentral in Heideggers *Sein und Zeit* ist für Camus die Einsicht in die Ursprünglichkeit der Endlichkeit und die Angst als »Klima des klarsehenden Menschen« (MS 36), welche sein Gegenpart, der »Durchschnittsmensch in sich zu unterdrücken und zu ersticken sucht« (MS 36). Ebenso affirmativ knüpft Camus an Heideggers Interpretation des Gewissensphänomens an (vgl. MS 37) und verknüpft die Bewegung »aus der Verlorenheit an das Man«[196] (MS 37) mit seiner eigenen Metaphorik des Aufwachens. Gelingen bei Heidegger ist nach Camus ein Sich-Halten »in dieser absurden Welt« (MS 37), ein Begriff, den Camus zum Ende des ersten Unterkapitels ebenso für seine eigene Konzeption gebrauchte (vgl. MS 19), ein Suchen eines Wegs »mitten durch Trümmer« (MS 37). Camus scheint also sowohl im Hinblick auf die Diagnose des in seinem Sinne Absurden als auch im Hinblick auf eine mögliche Konzeption des gelingenden Lebens affirmativ an diese Teile aus Heideggers

[196] Heidegger, SuZ 364, zitiert nach MS 37.

Hauptwerk anschließen zu wollen. Korrigieren müsste man an dieser Stelle mit Blick auf Camus, dass für ihn an diesem Punkt seiner Argumentation nicht die Welt absurd ist, sondern das Verhältnis Mensch – Welt. Der Bezug auf Heidegger ist hier aber trotzdem positiv gemeint, also lediglich unpräzise formuliert.

In einer äußerst knappen Auseinandersetzung mit Jaspers fasst Camus das Absurde bereits zum Ende des ersten Unterkapitels als ein Aufdecken der Unmöglichkeit, »die Einheitlichkeit der Welt zu begründen« (MS 18). Dies sei der Ort, an dem das Denken seine äußerste Grenze erreiche, die »letzte Windung, an der das Denken schwankt« (MS 18). Hier knüpft er nun an, interpretiert die Situation des Menschen in der Welt nach Jaspers mit seiner eigenen Metaphorik der Wüste als Einsicht in das Absurde. Jaspers decke die Mängel aller Systeme auf, wisse, dass Scheitern am Ende des Geistes stehe (vgl. MS 37). Bemerkenswert ist die Einsicht in das Absurde als Verlust von Naivität. Nicht nur die Alltäglichkeit, auch die hochdifferenzierte Systemphilosophie zeige sich im Nachhinein als ein naives Unterfangen. Die Unmöglichkeit der Erkenntnis sei erwiesen (vgl. MS 37). Auch hier wird sich im Folgenden noch zeigen, dass Camus' eigene Konzeption differenzierter ist als er diese hier im Vergleich mit Jaspers darstellt. Nicht die Unmöglichkeit der Erkenntnis ist erwiesen, sondern das Scheitern aller bisherigen Versuche. Abgrenzend formuliert Camus, dass für Jaspers »das Nichts die einzige Realität und die ausweglose Verzweiflung die einzig mögliche Haltung zu sein scheinen« (MS 37) und dass Jaspers versuche, den Faden hin zum Göttlichen wiederzufinden. Camus sucht einen anderen Ausweg.

Auch Schestows Konzeption schreibt Camus die Metapher der »Wüste« (MS 38) zu, welche damit eine zentrale Metapher für seine Konzeption des Absurden zu sein scheint. Die Frage nach dem gelingenden Leben wird damit zur Frage nach der Möglichkeit des Lebens in einer an sich lebensfeindlichen Umgebung, der wahren Welt hinter den Kulissen der Alltäglichkeit und den Illusionen der Systemphilosophie.

Es folgt der erste Teil seiner Kierkegaard-Interpretation: Kierkegaard sei »vielleicht der anziehendste von allen« (MS 38). Camus räumt dem dänischen Philosophen damit eine herausgehobene Stellung in der Reihe der von ihm hier rezipierten Denker des 19. und 20. Jahrhunderts ein. Grund sei, dass Kierkegaard selbst, »wenigstens für einen Teil seiner Existenz« (MS 38), mehr tue, als das Absurde nur zu entdecken, er lebe es. Damit vertritt Camus zwei Thesen: Zum einen