



Studies / Studien

Original Paper UDC [141.32:165.62]:17.026Camus, A.

Received March 24th, 2013

Dragan Prole

Universität Novi Sad, Philosophische Fakultät, Dr Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
proledrag@gmail.com

Albert Camus und die ethische Epoché

Zusammenfassung

Im ersten Teil des Artikels sind die phänomenologischen Motive des theoretischen Meisterwerks Camus's dargestellt. Das Problem des Absurds, das Phänomen der Fremdheit und die Möglichkeiten der Rebellion in den Vordergrund stellend, betont Camus, dass sein phänomenologisches Interesse nicht ausgerichtet ist auf die Erfüllung eines Programms strenger Wissenschaftlichkeit, sondern auf die Möglichkeiten des Denkens, die nach der Kritik absoluter Subjektivität hervorgehen. Das Ideal einer apodiktischen Gewissheit verwerfend, bringt Camus die These über eine gegenseitige Verflochtenheit von Selbstbewusstsein und Fremdheitserfahrung hervor. Sein Begriff des Denkens spricht daher nicht mehr über eine Versöhnung und Korrespondenz, sondern über das wiederholte Lernen des Sehens und die Erweiterung der Vernunft. Im zweiten Teil des Artikels deutet der Verfasser darauf hin, weshalb das Absurdheitsgefühl den Menschen auf die Suche nach einer neuen Moral treibt. Diese Suche ist phänomenologisch inspiriert, weil das Absurde, als Negierung, bzw. als Ablehnung des Bestehenden, im Geiste einer ethischen Epoché interpretiert werden kann. Auf der anderen Seite, hat Camus'sche Revolte die Funktion einer phänomenologischen Reduktion, da sie die Subjektivität auf eine einzigartige ethische Affirmation hinweist, auf eine intersubjektiv geteilte Solidarität. Im Zentrum dieser Intersubjektivität befindet sich die Revolte gegen das historisch erfahrene Böse, aufgrund welcher Camus bestanden hat, neue Aspekte zwischenmenschlicher Solidarität und Gemeinschaft anzudeuten.

Schlüsselwörter

Albert Camus, Absurd, Rebellion, Solidarität, ethische Epoché

Absurd und das unsichtbare Gesicht der Diskursivität

Nach Husserl entfaltete sich das Denken des intersubjektiven Ursprungs unserer Erkenntnisleistungen in einer immer größer werdenden Distanz zu den erkenntnistheoretischen, methodischen und logischen Voraussetzungen der Phänomenologie. Die Rolle der phänomenologischen Reduktion als der Nachfolgerin des Cartesianischen methodischen Zweifels, dessen konsequente Anwendung uns zu den evidenten Erkenntnissen führt, haben nach und nach die Strategien übernommen, deren Schritte mehr auf den Ab- als auf den weiteren Ausbau des methodischen Denkens hingedeutet haben. Anscheinend ist in dieser Arbeit am weitesten Camus vorangeschritten, indem er den *Absurd* als den Ausgangspunkt des Denkens aufgestellt hat. Wir suchen nach einer abstrakten Durchsichtigkeit, laut Camus, nur weil sie von uns

gar nichts erwartet. Wenn wir weder bei dem methodischen Zweifel an der Gewissheit unserer Erkenntnisse noch bei den Einklammerungen der in der Ebene der natürlichen Einstellung erworbenen Geltungen ansetzen, sondern uns vom Absurd ausgehend ins Denken begeben, dann kann für ein solches Denken gesagt werden, dass es bewusst die Anlehnung an die logische Kohärenz ablehnt. Im Auge habend, dass der Absurd im Rahmen des Camus'schen Denkens diejenige Rolle spielt, welche bei Descartes für den methodischen Zweifel reserviert wurde, können wir befragen, inwiefern seine „luzide Indifferenz“ noch immer als eine aktuelle und lebendige Idee gilt. Der Zweck einer solchen Indifferenz ist nicht mehr damit verbunden, die Welt von einem unbestimmten Nirgendwo aus zu begreifen. Stattdessen versucht „luzide Indifferenz“ die Verflechtung zwischen verschiedenen partikulären Standpunkten auszunutzen, um *alle* philosophische Neigungen zu einem absoluten oder fest begründeten Wissen unterzuzugraben.¹

Dabei ist es wichtig, im Blick zu behalten, dass der methodische Zweifel die Erlangung seiner philosophischen Legitimität zu einem guten Teil auch der Voraussetzung, auf der er beruhte, zu verdanken hat. Seine Kraft und versprechenden Wirkungen beruhen auf der Schwäche unserer auf dem Boden alltäglicher Meinung gewonnenen Erkenntnisse. Würde der spontane Gebrauch unseres Verstandes mit ausreichend viel Kapazitäten für das Bestehen der Überzeugungsprüfung verfügen, wäre der methodische Zweifel völlig überflüssig so wie letztendlich auch die Philosophie selbst. Würden die alltäglichen Einsichten automatisch auch die absoluten Erkenntnisse mit sich bringen, wäre jeder von uns auch jederzeit auch ein Philosoph, so dass auch die Rede über die Philosophie sinnlos werden würde. Daher erübrigt es sich nicht zu sagen, das ihr *raison d'être* die gesamte Philosophie aus demselben Boden wie auch der methodische Zweifel schöpft. Ihr gemeinsames Versprechen besteht im *Übergang*, der sich auf dem unstabilen Boden der alltäglichen *Raisonnements* einstellt und aus der Ahnung in den Begriff, aus dem Undeutlichen in das Deutliche, aus dem Unartikulierten in das Logische, aus dem Schein in den *ontos on* führt. Insofern wir anstelle des methodischen Zweifels den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens als Absurd bestimmen, dann aber entziehen wir sowohl der Ontologie als auch der Logik den Boden unter den Füßen. *Der Absurd verdankt seinen Namen dem hartnäckigen Widerstehen der Rationalisierung*. Er kann nicht aufgelöst werden, vielmehr schließt er den für das traditionelle philosophische Denken charakteristische Übergang aus.

Stellen wir die Frage nach dem Ursprung der Aufstellung des Absurdes als des Ausgangspunktes, der uns den Wegweiser fürs Denken gibt, indem er ihn entzieht, dann müssen wir zu der geschichtlicher Diagnose über die gescheiterte (Selbst)gewissheit zurückkehren. Die Voraussetzung des Absurdes beruht auf der Überzeugung, dass der Charakter des Übergangs, den die Philosophie verspricht, halb und halb und ungenügend ist. Mit anderen Worten, Raison des Absurdes ist bestrebt, uns zu überzeugen, dass das traditionelle philosophische Denken nicht anderes als der Schritt aus einer hinaus in die andere Ungewissheit sei, aus einer Ahnung in die andere, aus einer Undeutlichkeit in eine andere Form der Undeutlichkeit. In dem Sinne kann Camus'sche Absurd als die Diagnose einer fragmentierten Subjektivität und demzufolge als die frühe Strukturalismusantizipation interpretiert werden.

Stellen wir das Denken in diese Perspektive, dann bedeutet das Denken in erster Linie, die Ungewissheit als Anfangs- und Ausgangspunkt anzunehmen. In dem Sinne kann die Camus'sche Figur des absurden Menschen nicht nur

als Bezeichnung für die Existenz, die bewusst ihre Grenzen absteckt, sondern auch als der spöttische an die noch bis zu Sokrates reichende Tradition des Vertrauens ins Apollonische *Gnothi seauthon* gerichtete Ausdruck gelesen werden. Auf eine ähnliche Weise, wie der Logikauffassung zufolge die Reduktion *ad absurdum* auf die Widerlegung einer These durch das Aufweisen des sich selbst im Zuge der konsequenten Entfaltung der Prämissen dieser These aufdeckenden Unsinn hingewiesen hat, versucht auch Camus die Prämissen des philosophischen Denkens zu demontieren und das trügerische Gesicht der Diskursivität zu zeigen. Absurd ist eigentlich derjenige, der zur Transparenz eilt und alle Hoffnungen in das Erreichen der apodiktischen Evidenz legt:

„la méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance est impossible ... Le climat de l'absurdité est au commencement. La fin, c'est l'univers absurde et cette attitude d'esprit qui éclaire le monde sous un jour qui lui est propre“.²

Die Kehrseite der These über die gescheiterte Gewissheit offenbart sich daher in der Ergänzung der Baconischen *Idole* durch die neue Figur des *Idols der (Selbst)erkenntnis*. Es ist keineswegs zufällig, dass sich die gleichnamige Abhandlung von Max Scheler auf die Revision der Stützpfiler des Selbstbewusstseinsbegriffs konzentriert hat: „Der Selbstwahrnehmung steht nicht die äußere Wahrnehmung, sondern die Fremdwahrnehmung gegenüber“.³ Das der Welt innewohnende Licht steht nicht mehr im Zeichen der den Logos der Weltwesen offenbarenden Vernunftklarheit, sondern ist sowohl der Illusionen aber auch der Klarheit beraubt. Camus'sches Licht übernimmt eigentlich die metaphorischen Kapazitäten, die einst für die Dunkelheit reserviert waren. Das Ambiente des Absurdes bringt keine Erkenntnis mit sich, es erleichtert auch die praktische Orientierung nicht. Es vereitelt die zweckmäßige Schritte und zwingt uns, auf der Stelle zu tappen, während wir mit der Diagnose konfrontiert sind, dass wir uns selbst für immer fremd bleiben werden und dass wir auf das Leben in einer fremden Welt verurteilt sind. Deswegen bestimmt Camus die Rolle des Intellektuellen als einen unaufhörlichen Kampf gegen den Zeitgeist⁴. Das Licht, das Camus'sche Absurd beleuchtet, wirft keinen Schatten, sondern es erschöpft sich in der Undurchsichtigkeit, in der Entziehung dessen, was uns fremd ist. Daher kann gesagt werden, dass sich der Camus'sche *homo absurdus* bedeutungsmäßig mit dem *homo alienus* deckt. Die berühmte Heidegger'sche *Geworfenheit* hat dadurch eine erneuerte Beleuchtung bekommen, da ein absurdes Wesen notwendigerweise eine fremde Welt bewohnt, wo seine Beziehung zur Gegenwart sich immer im Zeichen der kompromisslosen Verneinung abspielt.⁵

Die Erklärung der menschlichen Welt in dem ihr innewohnenden Licht des Absurdes hat als Ergebnis keine Aufklärung im Sinne der Erlangung einer intensiveren Klarheit und Deutlichkeit. Aufklären bedeutet für Camus nicht,

¹ Michael Jackson, *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2013, S. 263.

² Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, S. 26.

³ Max Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, in: *Abhandlungen und Aufsätze*. Zweiter Band, Verlag der weisen Bücher, Leipzig 1915, S. 32.

⁴ Jean Daniel, *Avec Camus. Comment résister à l'air du temps*, Gallimard, Paris 2006, S. 25.

⁵ Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris 1946, S. 41.

eine Inversion durchzuführen, aufgrund welcher sich die einstige Wahrheit der Welt als falsch zeigen würde. Im Gegenteil, für ihn bedeutet dies, sich außerhalb des Gegensatzes der Wahrheit und der Falschheit, des Guten und des Bösen, der Schönheit und der Hässlichkeit zu situieren. Insofern wir den Absurd als den Anfangspunkt der Aufklärung postulieren, dann arbeiten wir eigentlich an der Revision intersubjektiver Einverständnisse, aufgrund welcher die geerbte Rede über die Wahrheit, das Gute und das Schöne gestaltet wurde. Die Aufgabe dieser Revision bestand zum Teil auch in der Befragung der phänomenologischen Subjektivität, die bei Husserl so selbstbewusst für eine absolute erklärt wurde.

Camus und phänomenologische Erweiterung der Vernunft

Wenn nämlich die Rede von der Geschichte der Philosophie ist, sprach Camus ausdrücklich sein Dank zu Plotin und Husserl aus. Der antike Denker lehrte Camus, dass das Denken eine spezifische Form der *Nostalgie* aussagt⁶, eine Suche nach der Kehrseite der Sachen, eine Umlenkung des Blickes vom Gewohnten in die Richtung der verlorenen Heimat. Da Plotin keine bloße Erscheinung erforscht, sondern über die Erscheinung hinaus zu der „einsamen Heimat der Weisen“, auf die jede irdische Sache lebhaft erinnert, strebt, hörte die Vernünftigkeit auf, als das privilegierte Medium der Transzendenz „von hier aus dorthin“ zu gelten (Platon, *Theaitetos* 176a).

Die Erweiterung der Vernunft geht bei Plotin so vor sich hin, indem die Vernünftigkeit zugleich das Synonym der Verwandlung geworden ist, durch die sie den eigenen Prinzipien entsagt, damit sie würdig wird, an derjenigen Fremdheit zu partizipieren, die eigentlich für die entfernte Nachbarschaft und die ursprüngliche Nähe steht. Metaphorisch gesagt, bei Plotin korrespondieren das Vertrauen in die Transzendenz und die freiwillige Integration des Fremden auf Kosten des Eigenen, wodurch der Durst nach der Heimat gestillt wird. Dieses Motiv ist für Camus sehr wichtig, da er in ihm vorbehaltlos das existential gefärbte Synonym für das Denken erkannt hat. Seine oft wiederholte Suggestion, das Denken sei *Nostalgie*, wird nicht auf die These zurückgeführt, dass in der Nostalgie der Ersatz für das antike Staunen erkannt werden soll.

Es ist nicht die Rede davon, dass die Sehnsucht nach der Heimat für eine vertiefte Initiation ins Philosophieren steht. Die Nostalgie hat für Camus schlichtweg keine Funktion des *Bewegers*, für den Charakteristisch ist, dass er anfängt und endet, indem er etwas anderes, die heterogene Aktivität Ermöglichende hervorruft. Zu sagen, das Denken sei nicht anderes als die Nostalgie, bedeutet, den Durst nach der Heimat nicht einfach zu stillen ist. Camus'scher Begriff des Denkens beruht auf der Idee, dass wir in der Heimat nicht situiert sind und es nicht sein können. Die Heimat hat für ihn keine gewöhnliche Bedeutung des bloßen Geburtsortes oder der Landschaft, in der wir aufgewachsen sind. Im Gegenteil, die Heimat nimmt bis zu einem Punkt die romantisierte Aura der unbekanntem Gegend an, in der wir noch nie waren und in die wir nie gelangen können.

Den Ort des Heideggerschen Existentials der *Geworfenheit*, durch das wir neben anderem auch gewarnt worden sind, dass das Denken niemals aus dem Blick verlieren darf, dass das Subjekt des Denkens nicht das selbstinitiierte und –kreierte Seiende ist, nimmt bei Camus der unausgesprochene Existential des *Vertriebenseins* ein. Während sich bei Heidegger das Denken immer aus

der Passivität der vorgefundenen Bedingungen einstellt – da wir selbst weder sich noch die Umgebung noch das geschichtliche Moment geschaffen haben –, ist bei Camus das Gefühl der Fremdheit am Werk, zu dem es kommt, weil wir nicht mehr im Stande sind, die Relation der Innigkeit und der Nähe in der Welt, in der wir leben, aufzustellen. Die Passivität, über die Camus spricht, ist von einer radikaleren Art als die Heideggersche, da bei dem Fundamentalontologen die eigentliche Existenz auf dem Boden der ursprünglichen Nichtinitiiertheit initiiert wird, und Camus'sche Mensch ein Vertriebener bleibt, da ihm die Hoffnung, sich in eigener Welt zu verwurzeln, genommen ist. Daher sind die Termini der Vertriebene, der Fremde und der absurde Mensch nur drei verschiedene Namen für den Hintergrund, in dem die Camus'sche Denkerfahrung geschieht: „Das Vertriebenensein ist eigentlich nichts anderes als das Absurd, so wie es Camus definiert hat“.⁷

Wenn die Rede von Husserl ist, spricht Camus der Phänomenologie sein Dank aus, denn es gelang ihr, das Denken der Vielgestaltigkeit der menschlichen Welt zu erneuern. Im Unterschied zu den Existenzphilosophen, die Camus kritisiert hat, da sie das Absurd innerhalb der gewünschten Transzendenzsphäre situieren, wobei es nichts anderes ist als der Erfahrungsresiduum der Immanenz, haben die Phänomenologen prinzipiell Recht, dass sie den Schwerpunkt des Denkens auf die Immanenz setzen. Ein solcher Akzent hat seine Konsequenzen in der Tatsache, dass die für die ontologische Stufenleiter der Seienden charakteristische Hierarchie verworfen wird. Der epochale Unterschied zwischen Plotin und Husserl besteht darin, dass für den Neuplatoniker die eigentliche Immanenz erst durch die Transzendenz erreichbar ist, was mit anderen Worten bedeutet, dass der Zugang zu der höheren Gestalt der Eigenheit das Verlassen der niederen Gestalten impliziert, während für den Phänomenologen die Immanenz zum Boden und dem Hintergrund jeder möglichen Transzendenz wird, was impliziert, dass die Überschreitung der Eigenheit nur auf ihrem ursprünglichen Boden möglich ist.

Camus'sche Lektüre dieses Unterschieds beruht auf der Voraussetzung, dass die Abschaffung der ontologischen Hierarchie zugleich bedeutet, dass alle Weltantlitze die gleiche Aufmerksamkeit verlangen. Insofern das Denken nicht mehr die Fokussierung auf das Ureine als die transzendente Intelligibilitätsquelle bedeutet, wird von uns nicht mehr verlangt, aus der Seele alles zu löschen, was nicht die Seele ist, was wiederum auch bedeutet, dass der *transcendens* im emphatischen Sinne des Wortes entfernt wurde: „Dans l'univers d'Husserl le monde se clarifie et cet appétit de familiarité qui tient au cœur de l'homme devient inutile“.⁸ Die aufmerksame Lektüre dieses Satzes konfrontiert uns mit dem Dilemma: Ist die Umkehr zu der Phänomenologie die rettungsbringende Lösung für den Camus'schen Vertriebenen?

Insofern das Nähebedürfnis nutzlos wird, dann bedeutet das, dass der Vertriebene auf dem phänomenologischen Weg von der Welt den Schleier der Undurchsichtigkeit und der Unklarheit heruntergenommen hat. Überzeugt man sich in die Möglichkeit, dass das Transzendente in der Tat das Immanente wird, verliert das Camus'sche Absurd an Kraft. Mit anderen Worten, wenn

6
„Depuis Plotin qui le premier sut le concevoir avec le climat éternel, elle a appris à se détourner du plus cher de ses principes qui est la contradiction pour en intégrer le plus étrange ... La pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie“, A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, S. 69–70.

7
Maurice Friedmann, *Problematic Rebel. Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus*, University of Chicago Press, Chicago/London 1970, S. 428.

8
A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, S. 70–71.

wir die Gewissheit des *transcendens*, das außerhalb uns liegt, entfernen, dann kann das Nahsein einzig auf dem Boden der Eigenheit gesucht werden. Jedoch, Camus insistiert darauf, dass uns gerade das Verweilen auf dem Boden der Eigenheit die Möglichkeit nimmt, eine enge Verbundenheit des Absoluten und der Immanenz zu behaupten: „un tournament brusque de la pensée réintroduit dans le monde une sorte d'immanence fragmentaire qui restitue sa profondeur à l'univers“.⁹ Das Hinweisen auf die *Denkwende* deckt sich prinzipiell mit der Idee der *Phänomenologie der Phänomenologie*, die Eugen Fink in seiner *Sechsten cartesianischen Meditation* durchzuführen bestrebt war. Ihr Leitmotiv wurde gerade in der Unverzichtbarkeit der Entlarvung derjenigen Strukturen wiedererkannt, die wir bedingt „persönlichen“ nennen könnten, da sie sich auf das transzendente Leben der phänomenologisch Philosophierenden beziehen:

„Es bleibt also im Felde der 'Transzendentalität' ein noch *Unbegriffenes*: eben der phänomenologisch-theoretisierende 'Zuschauer'. *Nichts anderes als eben dieser Zuschauer ist das Thema der transzendentalen Methodenlehre*“.¹⁰

Die Selbstkritik der Phänomenologie würde bei Camus doch nicht extensiv durchgeführt, sondern auf den für ihn wichtigsten Schluss zurückgeführt. Dieser besagt, dass die Husserlsche Aufklärung der Welt nicht eine totale ist sowie dass die phänomenologische Kosmologie nur unter der Bedingung, dass sie der „Welt die Tiefe zurückgibt“, akzeptabel sein kann, was bedeutet, dass sie unser Weltbegriff vor der nivellierenden Denkeffekte bewahren soll. So wie Hegel die Einseitigkeit der Verstandesmetaphysik aufzeigend das spekulative Denken verteidigte, so war auch Camus bestrebt, durch die Bestreitung der apodiktischen Evidenz für die Phänomenologie dasjenige in der Welt, was sich uns entzieht, zu bewahren. Camus'sche Botschaft an Husserl könnte daher lauten, dass die Denkanstrengung konsequent durchgeführt werden muss, sogar auch dann wenn seine Einsichten beunruhigend sind und wenn sie uns die Nähe des Weltbezugs nehmen. Das phänomenologische Denken muss bereit sein, die Entziehung zu akzeptieren, die immer dann in Kraft tritt, wenn die Denktivität den fragilen Sinnboden, auf den wir uns stützen, untergräbt. Wenn sich letztendlich im Zuge der Selbstkritik der Phänomenologie zeigt, dass das Nähebedürfnis immer noch aktiv ist, dann bedeutet das, dass die Immanenz, über die die Phänomenologie spricht, nicht vollständig ist.

Denken heißt Sehenlernen

Camus'sches Absurd kann als eine fruchtbare Korrektur der Phänomenologie honoriert werden, erst aber wenn wir zunächst akzeptieren, dass die Immanenz des absoluten Bewusstseins nicht absolut sondern unvollständig und prinzipiell unabschließbar ist. Die Tatsache, dass sein Absurdbegriff nicht besonders glücklich gewählt ist, worüber auch die Ablehnung seitens der nachfolgenden Phänomenologen, diesen Termin in ihr Vokabular aufzunehmen, zeugt, verringert nicht die Kraft der Camus'schen leitenden Einsicht. Dass wir die Formulierung *l'homme absurde* infolge gefährlicher, von ihr suggerierter Substantialisierung heute schwer akzeptieren würden, heißt nicht, dass wir die Einstellung aufgeben müssen, dass in der Welt, in der die Erkenntnis die Absolutheitsaura verloren hat, der Mensch nicht vermeiden kann, sich bis zu einem Punkt auch als ein Fremder zu fühlen. Die Kraft des Camus'schen Denkens liegt im offenen Aufweisen der Gefahr, dass das Fremdheitsmotiv zum Alibi wird, auf das wir uns immer berufen können, wenn wir das Bedürfnis spüren, die Ohnmacht des eigenen Denkens zu rechtfertigen. In seinem Den-

ken befreit uns das Fremdheitsmotiv nicht vom Begreifen, sondern im Gegenteil, es ruft uns zu diesem auf. Insofern kann gesagt werden, dass Sartresche Kritik, der zufolge „le sentiment de l’absurde, c’est-à-dire de l’impuissance où nous sommes de *penser* avec nos concepts, avec nos mots, les événements du monde“,¹¹ unvermeidbar über das Ziel hinausschießt und ins Leere greift. So wie Hegel in der *Wissenschaft der Logik* dem Anfang nur den Status einer Instanz zuerkennt, die nichts anderes verdient, als widerlegt zu werden, kommt es auch Camus beim Aufstellen des Absurdes am Anfang des Denkens vor allem auf den Widerstand an, auf den Widerstand gegen den Absurd als dem „neutralen Sein“.¹² Im Gegensatz zu Hegel unterscheidet sich der Ausgangspunkt des Camus’schen Denkens nicht von der Situation seines eigenen Anfangens. So wie die Sisyphusarbeit in der Rückkehr des Steines auf seine Anfangsposition endet, so ist auch die auf die Aufstellung jenseits des Absurdes befindlichen Denkstrukturen gerichtete Anstrengung unvermeidlich mit einer neuen Begegnung mit demjenigen, das man zu überwinden versuchte, konfrontiert.

Dass uns Camus dennoch ausrichtet, wir sollen uns den Sisyphus als einen Glücklichen vorstellen, ist ein Hinweis auf die Unvermeidlichkeit der Akzeptanz davon, dass *wir aus der Erfahrung des Selbstbewusstseins die Fremderfahrung nicht löschen können*. Während wir die Husserlsche Einstellung, der zufolge die Fremderfahrung immer für die *Erfahrung des Anderen* reserviert bleibt, an die Denktradition, in der das Fremde auf das *Sein-außerhalb-von-uns* hinweist, anschließen könnten, könnten wir die Camus’sche Einstellung in den gegenwärtigen Kontext einordnen, für den charakteristisch ist, dass die Fremdheit nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb der Erfahrung der Eigenheit liegt. Der Sisyphus des Zwanzigsten Jahrhunderts dürfen wir uns als einen Glücklichen vorstellen, trotz der Tatsache, dass ihm sein Ausgangspunkt keinen Grund sichert, sondern ihm den Boden unter den Füßen zieht. Jedoch bei ihm ruft das kein Gefühl der Ohnmacht und der Mutlosigkeit hervor, sondern spornt ihn zur Arbeit an. In dem Sinne kann für Camus gesagt werden, dass seine *Arbeit am Phänomen des Fremden* auch eine Integration des Entziehungsphänomens mit sich bringt, das nicht mehr eine deklarative sondern eine mitkonstitutive Komponente bei der Beantwortung der „Was heißt denken?“ – Frage ist: „*penser, ce n’est plus unifier, rendre familière l’apparence sous le visage d’un grand principe. Penser, c’est réapprendre à voir...*“.¹³

Die Lektion des Absurdes wird nicht auf die negative Anthropologie reduziert. Ihr geht es nicht darum, entweder unaufhörlich auf den Menschen als das Mängelwesen hinzuweisen oder ihn immer wieder mit seiner Ohnmacht zu konfrontieren. Die uns von Camus mitgeteilte metaphorische Botschaft, nachdem Meursault den Araber getötet und damit von sich „den Schweiß und die Sonne abgeschüttelt“¹⁴ hat, bringt die Anspielung mit sich, dass der Status des Menschen, dem sich die Selbstgewissheit entzieht, nicht mehr mit Hilfe

9
Ebd., S. 66.

10
Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation*, Husserliana Dokumente Band 2, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, S. 13.

11
Jean-Paul Sartre, „Explication de l’Étranger“, in: *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, S. 111.

12
Maurice Blanchot, „Le détour vers la simplicité“, in: *Les critiques de notre temps et Camus*, éd. J. Lévi-Valensi, Garnier, Paris 1970, S. 107.

13
A. Camus, *Le mythe de Sysiphe*, S. 43.

14
Albert Camus, *L’Étranger*, Gallimard, Paris 1942, S. 87. In deutscher Übersetzung: *Der Fremde*, übers. von Uli Aumüller, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 73.

der traditionellen Idiome *homo sapiens* oder *homo faber* adäquat beschrieben werden kann. Insofern die Konsequenz unserer Tat darin besteht, das Wissen und die Vernunft (symbolisiert durch die Sonne) bzw. die Arbeit (symbolisiert durch den Schweiß) von uns abzuschütteln, bedeutet das nicht, dass der *homo absurdus* jegliches Erkennen ignoriert und ablehnt, irgendwas zu arbeiten. Meursault mit Oblomow gleichzusetzen, würde bedeuten, den phänomenologischen Hintergrund des Camus'schen Denkens zu verfehlen. Jedoch, die spezifische Differenz im Verhältnis zum lethargischen Oblomow begründet Meursault nicht auf der Liquidation eines Anderen, sie ist nicht an den grundlosen Pistolenschuss gekoppelt, mit dem die Trennung mit dem Wissen und der Arbeit vollzogen wird. Die Macht des Absurdes besteht in dem *erneuten Sehenlernen*, was bedeutet, dass dieses Lernen unter der Voraussetzung der Suspension der Geltungen, die für uns die traditionellen Schweisen haben können, vollzogen wird. Es muss nicht extra erwähnt werden, dass sich diese Geltungen auch auf die moralische Geltungen beziehen. Insofern ist der absurde Mensch kein Faulenzer, sondern, da er das Vertrauen und den Glauben an die Geltung der geerbten Moral verloren hat, ein Mensch auf der Suche nach einer neuen Moral. Das Absurdheitsgefühl treibt den Menschen an, weckt in ihm jedoch nicht den Künstler, sondern eine moralische Person.¹⁵ Daher ist Camus'sche Negierung nicht ästhetisch, sondern ethisch. Sie ist phänomenologisch inspiriert, weil das Absurde, als Negierung, bzw. als Ablehnung des Bestehenden, im Geiste der ethischen *Epoché* interpretiert werden kann. Das Absurde hat keine theoretische Intention, da sein Sinn nicht derjenige ist, von vorhandenen Gültigkeiten zu abstrahieren, sondern diese grundlegend in Frage zu stellen. So wie Husserls *Epoché* notwendigerweise auf eine phänomenologische Reduktion hindeutet, hat Camus's Revolte die Funktion einer phänomenologischen Reduktion, da sie die Subjektivität auf eine einzigartige ethische Affirmation hinweist, auf einen intersubjektiven Willen für Solidarität. Es geht um die Bewegung „vom einsamen Gefühl der Absurdität zum solidarischen Willen des Rebellen“.¹⁶

Camus'sche phänomenologische Reduktion setzt an, indem sie sich dem Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung d.h. dem vorreflexiven Bewusstsein überlässt, das Meursault hilft, dem Annehmen der traditionellen Universalien auszuweichen. Daher wird seine Antwort auf die Frage der Liebhaberin, ob er sie liebe, die gleiche wie im Falle des Freundschaftsausbruchs seines Bekannten sein: *cela ne voulait rien dire*. Nach der Suspension der Geltung der maßgeblichen Bestimmungen des Menschen blieb Camus nichts anderes übrig, als dasselbe auch mit den höchsten, gerade in der Liebe und der Freundschaft verkörperten Formen der intersubjektiven Verbundenheit zu machen. Das reflexive Abenteuer des absurden Subjekts fängt erst an, nachdem der traditionelle Subjektbegriff und die Intersubjektivität auf eine paradoxe Weise auf den gemeinsamen Nenner gebracht werden, d.h. *nachdem festgestellt wird, dass sie nichts mehr bedeuten*.

Die Folgen dieses Verfahrens werden sichtbar, wenn es in die Beziehung mit dem Husserlschen Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität gebracht wird. Husserlschen Analysen dieses Verhältnisses versuchen immer wieder darauf hinzuweisen, dass der Standpunkt der unreflektierten Versunkenheit in die Welt sich unaufhörlich weigert, zuzugeben, dass dieselbe Welt mit all ihrer Charakteristiken, die wir als die äußeren Eigenschaften erleben, eigentlich immer intersubjektiv konstituiert ist. Mittels intersubjektiver Konstitution wird die Erfahrung der Äußerlichkeit als die gemeinsame Erfahrung der verschiedenen Innerlichkeiten denunziert. Dabei ist es wichtig daran zu erinnern, dass der Husserlsche Vorteil im Verhältnis zur Tradition der Erfah-

rung des Anderen in der Akzentuierung besteht, dass nicht mehr von einer Erfahrung als dem Äußerlichen des Eigenen die Rede ist, sondern davon, dass der Andere mein Bewusstsein konstituiert. Das Selbstbewusstsein kann daher nicht mehr auf die Setzung des äußeren Objektes durch das innere Bewusstsein reduziert werden, es ist nicht mehr die ontologische Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins. Ungemein wichtig ist das Hinweisen der Phänomenologie, dass die Eigenheit nicht die einzige Sinnquelle ist, da die Erfahrung der Intersubjektivität zeigt, dass sich die Anderen genauso als die Instanz ausweisen, die unserer Erfahrung eigentlich den Sinn verleiht. Jedoch, die Intersubjektivität ist bei Husserl im Zeichen der universalisierten, im Monadeneinklang, in der harmonisierten Sphäre des *transzendentalen Wir* aufgestellten Objektivität begriffen worden.

Insofern suggeriert die phänomenologische Konstitution, dass dieses unsere *Wir* innerhalb des Prozesses der Objektivitätskonstitution, dem wir die Aufstellung des gegenseitigen Einvernehmens verdanken, generiert wurde. Jedoch, wenn wir behaupten, dass die Voraussetzung der harmonisierten Subjektivität ein Mangel an der Phänomenologie der Andersheit ist, dann dürfen wir nicht vergessen, dass das Einvernehmen hinsichtlich der Sinngenesis nicht ignoriert werden darf, wenn uns etwas an der *gemeinsamen praktischen Welt* liegt. Einfach gesagt, der vollständige Hiatus in Fragen des Objektivitätssinnes bringt aus einigen Personen in der Tat solipsistische Monaden hervor. Streng genommen könnten zwischen solchen Monaden keine Formen der Gesellschaftlichkeit existieren, da sie nicht imstande wären, irgendeine gemeinsame Aktivität anzufangen. Ungeachtet der Tatsachen, dass seine Motivation eine erkenntnistheoretische ist, sowie dass sich die Notwendigkeit seiner Trassierung in der Gestalt des strittigen Solipsismus zeigte, bezieht sich der Husserlsche mit Hilfe der Objektivitätskonstitution eingeschlagene Weg in die Intersubjektivität prinzipiell nicht auf die Bedingung der Möglichkeit der *praktischen Sphäre des gemeinsamen Handelns*: „Objektivität ist noch nicht ein Ziel, sie ist zunächst ein Mittel, um miteinander *handeln* zu können“.¹⁷

Wiederruf der Intersubjektivität

Demgegenüber kann bei Camus die gemeinsame Objektivitätskonstitution keine Unterstützung bei der Konstitution der Intersubjektivitätssphäre bieten. Den Preis für die Abwesenheit der Teleologie, für die Unbehaglichkeit, die aufritt, wenn wir das rettungsbringende Überwindungsversprechen aufgeben, bezahlte Camus'sches Denken mit der Perennisierung des Absurdes. Deswegen ist sein Hauptmotiv nicht auf das Verlassen der absurden Welt gerichtet, sondern auf die Frage, wie überhaupt zu leben, angesichts der zwischenmenschlichen Verhältnisse, denen irreparabel eine sinnvolle Stütze genommen wurde? Die Diagnose des fragmentierten Subjekts kann uns nicht von der Verantwortung befreien.¹⁸ Vielmehr soll ein solches Subjekt um so

¹⁵ Karl Heinz Bohrer, *Ästhetische Negativität*, Carl Hanser, München 2002, S. 295.

¹⁶ Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, S. 131.

¹⁷ Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegreiflichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 2007, Hg. A Haverkamp, S. 14–15.

¹⁸ In dem Sinne kann mit Recht von einer Rehabilitation des Begriffs der persönlichen Verantwortung im Rahmen des Poststrukturalismus geredet werden. Vgl. Michael Daniels, „Camus' Meursault and Sartrean Irresponsibility“, in: *Analecta Husserliana* LXXXV, Springer, Dodrecht 2005, S. 207.

mehr über die annehmbaren Gestalten des gemeinsamen Handelns anfangen zu reden, als es etwa beim Subjekt der Fall ist, der von seiner Absolutheit überzeugt war, in Wirklichkeit aber die Vernünftigkeit erkannt hatte. Die Gefahr nämlich, die der im Absurd gezeugten moralischen Besinnung droht, erscheint in der Aufhebung der Vermittlung, die eine sinnvolle Verbundenheit verschiedenen Erfahrungen in eine Ganzheit ermöglicht. In dem Sinne kann eine formale Verbundenheit zwischen des absurden Menschen und des modernen hedonistischen Einzelnen, d.h. des hingeebenen Konsumenten aufgestellt werden. Diesen ist gemeinsam, dass sie nicht mehr an die Teleologie glauben und dass sie versuchen, in jede neue Erfahrung auf eine unmittelbare Weise zu treten, wodurch sie den integralen Charakter der Erfahrung verwerfen. Insofern wir den radikalen, von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* präsentierten Erfahrungsbegriff akzeptieren – demzufolge die wahrhaftige Erfahrung nur dann geschieht, wenn sowohl wir als Erfahrungssubjekte uns ändern, aber auch das Erfahrene sich ändert –, dann kann man für den Camus'schen absurden Menschen sagen, ihm wurde die Erfahrung schlichtweg genommen. Die Verwandtschaft von Meursault und dem modernen Konsumenten liegt versteckt in den temporalen Strukturen ihrer Existenz, da sich in diesen nur das sukzessive Aneinanderreihen der unzusammenhängenden Momente spiegelt, in denen, streng gesagt, eigentlich nichts geschieht. Wenn Meursault hervorhebt, dass er immer von dem, was heute oder morgen geschehen sollte, eingenommen war, dann will er sich, da er völlig jedes Projekts bar ist, nicht als einen authentischen Fürsprecher der Zukunftsektase vorstellen, jedoch er versucht auch zu sagen, dass ihm nicht im geringsten an einer Gewesenheitsektase liegt.

Auf diese Weise zeigt Camus sein Misstrauen in die innere Geschichtlichkeit des Einzelnen, er riskiert aber auch, seinem absurden Menschen die elementare Mittel des Verstehens von dem, was dieser tut, zu nehmen. Da ihr die durch die Vergangenheit vermittelte Erfahrungen genommen sind, ist die Camus'sche fragmentarische Subjektivität immer wieder auf das Absurd als auf seinen Ausgangspunkt verwiesen. Daher muss die Reflexion der Inter-subjektivität für den Menschen, der seinen Ausgangspunkt mit dem Absurd identifiziert, weit mehr sein als eine solipsistische Abwehr der Möglichkeit, dass der äußere *Idiotismus der Anderen* auf irgendeine Weise unsere edle Innerlichkeit bedroht. Der absurde Mensch darf sich einfach den Luxus, eine schöne Seele zu sein, nicht erlauben.

Jedoch, kann auf den Voraussetzungen des Absurdes von einem Aufbau neuer Formen der Gemeinschaftlichkeit die Rede sein? Kann die intersubjektive Sphäre die fassbaren Konturen auf dem Hintergrund der *transzendentalen Fremdheit*¹⁹ bekommen, die auftreten muss, insofern wir alle uns aber auch den Andern die Fremden sind? Letztendlich: Macht die Rede von dem Fremden überhaupt Sinn, insofern für seine Identität nur die hartnäckige Verwerfung irgendeiner Identität charakteristisch ist? Scheinbar sind die Antworten auf diese Frage negativ, so dass daher von einer *Abschaffung der Intersubjektivität auf dem Leitfaden des absurden Denkens* geredet werden kann. Bei Husserl war die Entziehung partiell und entstammte der *Konstitution* der intersubjektiven Sphäre, während sie bei Camus zu einer totalen Entziehung wird und aus ihr demgemäß ein vollständiger *Widerruf* der intersubjektiven Sphäre resultiert.

Angenommen der prinzipielle Missklang zwischen dem Menschen und seiner eigener Erfahrung sei am Werk, dann haben wir den affirmativen Boden verloren, auf dem die Anderen unserer Erfahrung einen Sinn geben könnten. Der Verlust der Kapazität für die gemeinsame Besinnung weist auf die Abwe-

senheit positiver Inhalte hin, die als das Versammlungszentrum unterschiedlicher Subjektivitäten dienen könnte. Bleiben die affirmativen Inhalte weg, dann haben wir es mit dem Negationsdruck seitens der Anderen zu tun, mit den zwischenmenschlichen Beziehungen, die, anders als bei Husserl, nicht zur Sinngebung etwas beitragen, sondern die Möglichkeit der Sinnhaftigkeit eigentlich negieren und uns das Recht zu glauben, den Boden des Absurdes verlassen zu können, nehmen. Gleich dem Hegelschen Geist auch der Camus'sche Absurd vermag „in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein“.²⁰

Rebellion gegen die geschichtliche Gewalt

Die einzige Stütze, die Camus bei der Konfigurierung einigermaßen vertretbaren Rede über die Gemeinschaft zur Verfügung stand, beruht gerade auf derjenigen Erfahrung, die die Dominanz des Absurdgefühls ergab. Wenn wir begreifen, dass jeder Ausgangspunkt die vorausgehende Erfahrung voraussetzt, dann deckt sich die Auseinandersetzung über die Bedingungen der Möglichkeit einer neuen Moral zu einem guten Teil mit der Analyse der historischen Umstände, die vor allem den Absurd als den Ausgangspunkt des Denkens hervorgehoben haben. Jedoch, das wissenschaftliche Nachdenken über die historischen Umstände, „das reine historische Denken“, ist für Camus gleichwertig mit der Rechtfertigung des Bösen, da „es das Böse der Geschichte völlig akzeptiert“.²¹ Sogar auch wenn es in der Vergangenheitsinterpretation betont kritisch intoniert ist, kann das historische Denken sich nicht die Camus'sche Zustimmung sichern. Dies bedeutet, dass das einzige akzeptable Verhältnis zu der Geschichte in einer radikalen Distanzierung von ihr erkannt werden kann. In dem Sinne besteht die Besonderheit des „Klimas“ des Absurdes in der Markierung des paradoxen, der Zeit beraubten existentialen Raumes. Deswegen ist die Revolte Camus gegen die Geschichte all jener gesellschaftlicher Kräfte (politischer und religiöser Autoritäten, Dogmen welche sie unterstützen, Kirchen, Parteien) ausgerichtet, die „die Möglichkeiten der Menschlichkeit eliminieren“.²²

Die Erfahrung der Vergangenheit hat bei Camus nur als die Erfahrung der eigenen Wirklichkeit Geltung, denn die Kluft zwischen der Wirklichkeit und der Vernunft verpflichtet uns, hinsichtlich der Möglichkeit, dass sich im geschichtlichen Prozess irgendein Keim der Vernünftigkeit versteckt hält, zurückzuweichen. An der Geschichte zu insistieren, ihr das Recht auf das affirmative Bestimmen unserer eigenen Existierens einzuräumen, bedeutet für ihn nichts anderes als weiter an der Bestätigung der Unvernünftigkeit der Welt zu arbeiten. Die Apologie der Diskontinuität vollendet sich auf die Weise, dass die Aufhebung der inneren Geschichtlichkeit des Einzelnen auch die entschlossene Trennung von der intersubjektiven Geschichte meint. Das Bewusstsein von der Abwesenheit der Kontinuität und der sicheren Sinnstütze,

19
Bernhard Waldenfels, „Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie“, in: *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, Hg. E. W. Orth, Verlag K. Alber, Freiburg/München 1989, S. 46.

20
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1845, § 382, S. 343.

21
Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, S. 356.

22
Marc Crépon, „Le nihilisme dans l'histoire. Une lecture de *L'homme révolté*“, in: *Les configurations du nihilisme*, M. Crépon/M. de Launay, Vrin, Paris 2012, S. 219.

auf der wir dauerhaft eigene Existenz konstituieren und stabilisieren würden, beruht auf der Einsicht, dass die Geschichte keine Gesamtbewegung ist, die irgendeinen Fortschritt als Ergebnis hat. Als Ausgangspunkt des Denkens ist der Absurd der Diagnose der Exkommuniziertheit des Menschen aus der gesamten Geschichtsbewegung nachgeordnet: „l’histoire n’est en effet qu’une ombre fugace et cruelle où l’homme n’a plus sa part. Que se donne à cette histoire ne se donne à rien et a son tour n’est rien“.²³

Die epochalen Ergebnisse der Hegelschen Vermittlung des Geschichtlichen mit dem Systematischen sind bei Camus auf die Weise pervertiert, indem im Geschichtsverlauf bis auf die systematische Gewalt gar nichts Systematisches erblickt wird. Camus’sche Antwort auf die Gewalt darf nicht gewalttätig sein, weil das eine unerwünschte Teilnahme an dem geschichtlichen Bösen signalisieren würde. Sie kann aber auch nicht auf das hartnäckige Beschuldigen der Gewalt, dass sie absurd und sinnlos ist, zurückgeführt werden. Der absurde Mensch darf dem Gewalttätigen nicht seine Etiketten zuschreiben, da er sich somit mit der geschichtlichen Welt, der er nicht angehören will, identifizieren würde. Konfrontiert mit dem Bösen der Geschichte muss der absurde Mensch etwas anderes tun. Er muss ablehnen, das Böse anzunehmen, so wie er ablehnt, seine eigene Absurdität anzunehmen. Das bedeutet, dass er gegen das Böse rebellieren soll.

Daher erlangen der Fremde, der Vertriebene und der absurde Mensch in dem Rebellen die handelnde Ergänzung. Jedoch, die Auswirkungen, die seine Rebellion erreichen könnte, werden äußerst fraglich, insofern er jegliche Verbindung mit der Geschichte im Voraus aufgibt. Im Unterschied zu Sisyphus, dem die komplizierte und mühsame Aufgabe des Rollens des eigenen Steines verwehrt, seine Situation als die allgemeinemenschliche Situation zu durchdenken, besteht die erste Voraussetzung des Rebellen aus dem Bewusstsein von der unerträglichen Situation, in der wir uns zusammen mit den *Anderen* befinden. Gleich dem absurden Menschen stellt auch der Rebell sein eigenes Selbstbewusstsein angesichts der Erosion des gemeinsamen Sinnes, jedoch beim Absurd wird dieses Selbstbewusstsein radikal individuiert, während beim Rebellen es betont intersubjektiv wird. Dabei wird sein intersubjektiver Charakter nicht affirmativ, d.h. im Einklang mit der Objektivität, sondern negativ konstituiert, was einsichtig bedeutet, dass aus der Kommunikation mit den Anderen keine Sinnggebung resultiert, da auch die Anderen von der den Sinn destabilisierenden Fremdheit überrascht werden. Daher erlangt die Konstitution des Selbstbewusstseins in der Gemeinschaft der entfremdeten Einzelnen den Status des für die Praxis erstklassigen geistigen Aktes:

„le premier progrès d’un esprit saisi d’étrangeté est donc de reconnaître qu’il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde“.²⁴

Jedoch, um seinen Kampf gegen die Subjektivität der Geschichte zu konkretisieren, d.h. gegen ihre konkrete Kapazitäten, die Ungerechtigkeit und die Gewalt kreieren zu können, darf der ahistorisch eingestellte Rebell ihr gegenüber schlichtweg nicht gleichgültig sein. Der Rebell darf nicht ausschließlich auf Heute und Morgen gerichtet sein, wie dies der Fremde Meursault war. Insofern zu denken auch bedeutet, Nein zu sagen und zu rebellieren, dann „la pensée révoltée ne peut donc se passer de mémoire“.²⁵ Dasjenige, was sich der Fremde leisten dürfte, darf der Rebell nicht mehr, da der Entzug der Erinnerung ihn im Kampf gegen das geschichtliche Phänomen vollständig entwaffnen würde, das er eigentlich nicht mal erkennen werden könnte. Akzeptiert es die Erinnerung als den Ausgangspunkt der Orientierung, bekommt

das Denken einen prinzipiell anderen als den für den absurden Menschen charakteristischen Horizont. Nämlich, dieser Horizont nimmt nun die Gestalt einer betont praktischen Orientierung an, da der Handlungspotential des Einzelnen, der gemeinsam mit den Anderen für eine *menschliche* Wirklichkeit kämpft, unvergleichlich größer ist als der individuelle Widerstand gegen das Gefühl der eigenen Absurdität. Inwiefern das Hauptmerkmal des Absurdes darin liegt, einen Übergang darzustellen, dann deutet er auf die ethische *Epoché* hin, und diese wiederum auf den Kampf gegen unsere gegenwärtige Herrscher, die mittlerweile anonym geworden sind. Ihre Anonymität hat eine neue Gestalt der Knechtschaft ermöglicht, die unaufhörlich dem Druck „einer reinen unverantwortlichen Macht“²⁶ ausgesetzt wird.

Im Unterschied zu den Denkern des 18. und 19. Jahrhunderts deutet Camus die Geschichte ausschließlich im Lichte des *Fremdkörpers*, der Kraft, die die Ereignisse gegen unseren Willen steuert und prinzipiell nicht mit der menschlichen Freiheit vereinbar ist. Im Gegensatz zu Fichte, Friedrich Schlegel oder Marx, die in den regressiven Tendenzen der Geschichte das Versprechen einer besseren Zukunft gesehen haben, glaubt Camus nicht mehr an die positiven geschichtlichen Wenden. Alles, was wir tun können, reduziert sich auf den Aufstand gegen die geschichtlich kreierte Entfremdung sowie auf die Erwartung, dass sich im Zusammenstoß mit den Kräften der Unfreiheit neue Freiheitssichten melden können.

Obwohl sie mit der Idee der historisierten intersubjektiven Aufhebung der Entfremdung formal korrespondiert, leistet die Camus'sche Rebellion den Widerstand gegen die enge Verbundenheit mit der Marx'schen Revolution. Trotz seiner Aufstellung der ersten Gewissheit auf der Spur des gemeinsamen Seins im persönlichen Rebellionsakt blieb im Rebellen der Kern der Erfahrung des Absurdes erhalten. Gleich dem absurden Menschen glaubt der Rebell an keine Sicht der Universalien, ihm ist die Möglichkeit, die Wirklichkeit eigener Existenz an den allgemeinen Charakter der Idee anzulehnen, prinzipiell fremd. Daher bleibt ihm nur übrig, den Revolutionär für die gewalttätige Arbeit an der historischen Kreation der fiktiven Formen der idealisierten Wirklichkeit zu beschuldigen und sich zu bemühen, irgendeine Form der erhaltbaren Allgemeinheit zu konstituieren. Da die Rebellion die enge Verbundenheit mit der historischen Erfahrung nicht aufgeben und sich dabei nicht im Voraus auf die Ideen, die aus den vergangenen Verallgemeinerungsversuchen dieser Erfahrung hervorgehen, anlehnen darf, stellt sich die Frage, ob uns gelingen kann, aus den grausamen Schatten der Geschichte herauszutreten, insofern wir der Meinung sind, dass der eigene Weg der Verallgemeinerung unvergleichlich zuverlässiger als die Verallgemeinerungen anderer ist?

Gleich dem Husserlschen absoluten Anfänger besinnt sich auch der Camus'sche Rebell auf sein Handeln mit Hilfe der kommunikativen Unmittelbarkeit in der Begegnung mit eigener Welt. Jedoch, im Unterschied zu dem phänomenologischen Anfänger, dessen Reflexionen ihren Anfang jenseits der Unterscheidung der Eigenheit und der Fremdheit nehmen, fängt der Rebell sein Denken mitten in der Fremdheit an, in der ersten Gewissheit, die von der unbehaglichen Kluft zwischen dem Selbst und der Welt zeugt. Daher bedeutet

23
A. Camus, *L'homme révolté*, S. 373.

24
Ebd., S. 36.

25
Ebd., S. 35.

26
Maurice Blanchot, „Réflexions sur l'enfer“, in: *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1970, S. 259.

das Denken für Camus das Beleuchten der Genese der neuen Sicht, die ihm im Kampf gegen die eigene aber auch gegen die Entfremdung der Anderen die Unterstützung bieten wird. Wie für Heidegger ist auch für Camus *das Entziehen am aktuellsten in allem Gegenwärtigen*.²⁷ Wenn er behauptet, dass „les êtres s'échappent toujours et nous leur échappons aussi; ils sont sans contours fermes“,²⁸ nimmt Camus in der ontischen Ebene die Logik desselben Prozesses wahr, über den auch Heidegger dank der ontologischen Differenz spricht. Dieser Vorentwurf der Entziehungsontologie bei Camus hat nicht mehr die affirmative Aura der Ankündigung des anderen Anfangs des Denkens, sondern behält die negative Dimension des Marx'schen Entfremdungsbegriffs bei. Jedoch, vom Historismus die Idee über den unwiederholbaren Charakter der historischen Erfahrung übernehmend, kam Camus der Möglichkeit zuvor, die Rebellion als die Antwort auf die Entfremdung im Marx'schen Sinne zu begreifen. In diesem Segment soll die fundamentale Widersprüchlichkeit zwischen der Notwendigkeit der historischen Erinnerung und der Fundierung der Rebellion in der *individuellen Erfahrung* wiedererkannt werden. Einerseits müssen die früheren Gestalten der Entfremdung und das Leid der Anderen die mitkonstitutiven Akteure meiner Rebellion sein, andererseits aber berechtigt mich der Ausgangspunkt in der eigenen Erfahrung, nur diejenige von mir als Einzelnem erfahrene Entfremdung zu thematisieren.

Die aus diesem Widerspruch hervorgehende Schwierigkeit besteht in einer neuen Gestalt des *Selbstvertrauens*, in der das rebellierte Denken kulminiert. Im Fall des durch den Absurd eingenommenen Fremden beruhte dieses Denken auf der Hoffnung, dass wir infolge unserer Fremdheit nicht untergehen werden, und auf der Selbsterhaltung in der Entzweiung mit der Welt. Und im Falle des Rebellen spiegelte sich dieses Selbstvertrauen in den unbegrenzten Kapazitäten der Entfremdungsaufhebung auf dem individuellen Plan wieder. Insofern er nicht mit dem Nietzscheanischen, aus dem Überfluss an der Macht sprechenden Übermensch gleichgesetzt werden will, muss der Camus'sche Rebell vorerst die Rechnung über seine Kapazitäten für die Anbietetung einer produktiven Antwort auf die Entfremdung ablegen. Eine solche Antwort meint gerade die Konkretisierung der Mechanismen, mit deren Hilfe auf dem individuellen Plan die Aussöhnung der Welt mit dem gesellschaftlich gehemmten, frustrierten Einzelnen, dem unverwirklichten, modernen „Verlierer“ geschehen kann. Scheinbar wären die Aussichten solcher Mechanismen weitaus größer, wenn sie ursprünglich intersubjektiv konstituiert wären. Als ein Massenphänomen ist die Entfremdung immer das Produkt einer bestimmten Sicht auf die Intersubjektivität und die Auseinandersetzung mit ihr kann sich daher nur auf der nichtindividuellen Ebene entfalten. Daher wird die neue Lehre des Sehens nur möglich, insofern sie in ihrem Vorverständnis die Einsichten in die Entfremdungsgestalten akkumuliert, die beträchtlich allgemeiner sind als diejenige, die wir in unserer persönlichen Erfahrung erlangen können.

Durch das Bestehen auf der Diskontinuität und der Erzeugung einer neuen Sicht zeigt Camus die gegenwärtige Gesellschaftlichkeit als in einer Reihe der entfremdeten Monaden depotenzierte, die mittels der Rebellion bestrebt sind, neue Ideen aufzustellen und neue Intersubjektivitätsgestalten zu kreieren. Die Gegenwärtigkeit seines Denkens beruht jedenfalls gerade auf der Privilegierung der innovativen Ordnungsstrukturen im Gegensatz zu den bereits bestehenden Ordnungsgestalten. Mit Camus könnten wir auch heutzutage darin einig sein, dass der intentionale Gegenstand der neuen Sicht erst durch das praktische Engagement aufgestellt werden muss. Äußern würden wir aber auch unsere Vorsicht gegenüber seinem Vertrauen in das gemeinsame, in der persönlichen Rebellion aufgestellte Sein. Der Widerstand gegen das Beste-

hende kann keinen ausreichenden Halt für die Übereinstimmung der Rebellen bieten. In dem Sinne Sartre hat doch Recht gehabt, als er die Camus'sche Vision des Rebellen abstrakt nannte, und dem können wir zugleich zufügen, dass es bei Camus nicht mehr um die *apriorische Harmonisierung des transzendenten Wir*, sondern um die *apriorische Harmonisierung des Rebellen* geht. Vielmehr scheint es so, dass die Camus'sche Rebellionsidee auf *der Nivellierung der heterogenen Gestalten der Entfremdung beruht*, auf der Gleichsetzung der untereinander unreduzierbaren Fremdheitsgestalten.

Wenn wir gegen die metaphysische Verabsolutierung ankämpfen, indem wir auf dem Phänomen der Entziehung insistieren, dürfen wir nicht übersehen, dass dasjenige, was sich mir entzieht, durchaus das Vergnügen vermitteln, und eine höhere Intensität des Erlebens des Eigenen provozieren kann. Die Entziehung ist ein in sich reiches Phänomen, so dass uns die These „die menschliche Solidarität ist Metaphysik“ zwingt, in den Anderen etwas mehr als die Personen zu suchen, deren Eigenschaften sich uns unvermeidlich entziehen, so wie letztendlich sich auch unsere Eigenschaften ihnen entziehen. Zweifellos impliziert die Solidarität in der Entfremdung die Suche nach neuen Gestalten der Gemeinschaftlichkeit, nach einem neuen Sinnrahmen, der die Aufstellung des ansonsten angeschlagenen Glaubens an das gemeinsame Handeln ermöglicht. In diesem Sinne ähnelt die rebellische Solidarität an die ursprüngliche ontologische Situation, weil sie einzigartige Überwindung der eigenen Einsamkeit und Entfremdung ermöglicht. Gerade unter die Menschen, die nicht bereit sind, sich mit irgendwelchen Form des Absoluten²⁹ zu versöhnen, ist eine gegenseitige Verbundenheit und Solidarität im Kampf gegen die Hoffnungslosigkeit unserer Welt zu erwarten. Insofern könnten wir den unausgesprochenen Schluss des Camus'schen Übergangs vom Absurden zur Rebellion in der Idee erkennen, dass man die bejahende Antwort auf seine fundamentale Frage „ist es wert das Leben zu erleben?“³⁰ erst durch die ethische *Epoché* erhalten kann.

Dragan Prole

Albert Camus i etička epoché

Sažetak

U prvom dijelu rada prikazani su fenomenološki motivi Camusovog »teorijskog« opusa. Stavljajući u prvi plan problem apsurdna, fenomen stranosti i mogućnosti pobune, Camus je naglasio da njegov fenomenološki interes nije usmjeren k ispunjenju programa stroge znanstvenosti, nego k mogućnostima mišljenja koje se ispostavljaju nakon kritike apsolutne subjektivnosti. Odbacujući ideal apodiktičke izvjesnosti, Camus iznosi tezu o međusobnoj prepletenosti samosvijesti i iskustva stranosti. Njegov pojam mišljenja otuda više ne govori o sjedinjenju i korespondiranju, nego o ponovnom učenju sagledavanja i o proširenju umnosti. U drugom dijelu rada autor pokazuje zašto osjećaj apsurdna pokreće čovjeka na potragu za novim moralom. Ta je potraga fenomenološki inspirirana zbog toga što se apsurd, kao negacija odnosno neprihvatanje postojećeg, može protumačiti u duhu etičke epoché. S druge strane, Camusov revolt ima

27

Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen ³1971, S. 5.

28

A. Camus, *L'homme révolté*, S. 323.

29

Guy Samama, „Alber Camus et Simone Weil: le sentiment du tragique, le goût de la beauté“, in: *Esprit* 8-9/2012, Paris, S. 106.

30

Rémi Brague, *Les Ancres dans le ciel. L'infrastucture métaphysique*, Seuil, Paris 2011, S. 71.

funkciju fenomenološke redukcije, jer upućuje subjektivnost na svojevrsnu etičku afirmaciju, na intersubjektivnu solidarnost. U središtu te intersubjektivnosti nalazi se pobuna protiv povijesno iskušanog zla, na temelju koje je Camus nastojao potaknuti nove vidove međuljudske solidarnosti i zajedništva.

Ključne riječi

Albert Camus, apsurd, pobuna, solidarnost, etička *epoché*

Dragan Prole

Albert Camus and the Ethical *Epoché*

Abstract

The first part of the paper presents the phenomenological motives of Camus' "theoretical" opus. Putting forward the problem of absurdity, the phenomenon of strangeness, and the possibility of rebellion, Camus emphasised that his phenomenological interest is not aimed at fulfilling the programme of strict science, but towards possibilities of thinking that arise after the critique of the absolute subjectivity. By rejecting the ideal of apodictic certainty, Camus brings forward the thesis on mutual entanglement of self-consciousness and experience of strangeness. Hence, his notion of thinking no longer speaks about reconciliation and correspondence, but about repeated learning to see and expansion of reason. In the second part of the paper the author indicates why the feeling of absurdity drives humans to search for a new morality. This search is phenomenologically inspired because absurdity, as a negation or a rejection of status quo, can be interpreted in the spirit of the ethical epoché. On the other hand, Camus' revolt has the function of phenomenological reduction, because it points subjectivity towards a kind of ethical affirmation, towards intersubjectively shared solidarity. In the centre of this intersubjectivity is the rebellion against historically experienced evil, on the grounds of which Camus tried to encourage new ways of interpersonal solidarity and community.

Keywords

Albert Camus, absurdity, rebellion, solidarity, ethical *epoché*

Dragan Prole

Albert Camus et l'*epoché* éthique

Résumé

*La première partie de ce travail présente les motifs de l'opus théorique de Camus. Mettant au premier plan le problème de l'absurde, le phénomène de l'étrangeté et la possibilité de rébellion, Camus souligne que son intérêt phénoménologique n'est pas dirigé vers la réalisation d'un programme strictement scientifique mais vers les possibilités de la pensée qui surviennent après la critique de l'absolu de la subjectivité. Rejetant l'idéal de la certitude apodictique, Camus expose la thèse d'un mutuel enchevêtrement de la conscience de soi et de l'expérience de l'étrangeté. Ainsi, son concept de la pensée ne parle pas de réconciliation et de correspondance, mais d'apprentissage répété de perception et d'élargissement de la raison. Dans la seconde partie du travail, l'auteur indique pourquoi le sentiment de l'absurde donne l'impulsion aux hommes pour la recherche une nouvelle morale. Cette recherche est d'inspiration phénoménologique car l'absurde, en tant que négation ou rejet du status quo, peut s'interpréter dans l'esprit de l'*epoché*. D'un autre côté, la révolte de Camus a une fonction de réduction phénoménologique qui initie la subjectivité à une sorte d'affirmation éthique, une solidarité inter-subjective partagée. Au centre de cette inter-subjectivité se trouve la rébellion contre l'expérience historique du mal, sur la base de laquelle Camus tente d'encourager de nouvelles formes de solidarité et de communauté inter-personnelles.*

Mots-clés

Albert Camus, l'absurde, rébellion, solidarité, *epoché* éthique