

Ein Schriftsteller schreibt zum großen Teil, damit man ihn liest (bewundern wir jene, die das Gegenteil behaupten, aber glauben wir ihnen nicht) Doch mehr und mehr schreibt man bei uns, um jene Weihe zu erreichen, die darin besteht, nicht gelesen zu werden. Vom Augenblick an nämlich, wo er den Stoff für einen pittoresken Artikel in unserer Presse mit großer Auflage liefern kann, hat er alle Aussichten, von einer großen Anzahl von Leuten gekannt zu werden, die ihn nie mehr lesen, weil sie sich damit begnügen werden, seinen Namen zu kennen und über ihn zu lesen. Er wird in Zukunft bekannt (und vergessen) sein, nicht wie er ist, sondern nach dem Bild, das ein eiliger Pressejournalist von ihm entworfen hat.

Albert Camus

Helmut Martens, September 2020

Albert Camus als philosophischer Literat

1. Literarischer Philosoph und philosophischer Literat

Michel Onfray hat in seinem bemerkenswerten Buch *Im Namen der Freiheit über Leben und Philosophie des Albert Camus* von diesem großartigen Autor als einem *literarischen Philosophen* und *philosophischen Literaten* geschrieben. Ich habe Camus bis dahin vor allem als literarischen Philosophen rezipiert, also vor allem seinen *Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte*, und beide Bücher in den letzten Jahren erneut sorgfältig gelesen. Im Zuge meiner Auseinandersetzung mit einigen anderen Denker*innen, die wie er nach 1945 früh und richtungsweisend nach Antworten auf das Scheitern der diversen Marxismen gesucht haben, habe ich mich inzwischen also intensiv mit seinem philosophischen Werk auseinandergesetzt. Zugleich habe ich mit Interesse registriert, dass er in dieser Eigenschaft in jüngster Zeit wieder neu entdeckt worden ist.¹

Literarisch habe ich Camus hingegen lange Zeit kaum zur Kenntnis genommen. Bei meiner Neulektüre seiner philosophischen Essays allerdings habe ich parallel auch damit begonnen, seine literarischen Arbeiten zu lesen und so den Schriftsteller für mich selbst entdeckt, Seine literarischen Texte sind mir seither ausgesprochen wichtig. *Die Pest*, seine Dramen sowie *Hochzeit des Lichts* und *Heimkehr nach Tipasa* habe ich mit wachsender Begeisterung und zum Teil mehrfach von Neuem gelesen. Ich habe darin engsten Verschränkungen von philosophischem Denken und literarischer Kunst nachspüren können – und ich habe gefunden, dass Oskar Negts kritisches Urteil den Philosophen und den Schriftsteller verfehlt. Negt schreibt, dass

¹ Siehe dazu mit Kapiteln über Hannah Arendt und Albert Camus, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault sowie Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule Martens2020. Zur Wiederentdeckung Camus siehe neben dem Buch von Onfray im politischen und politikwissenschaftlichen Diskurs in Deutschland Andrea Ypsilanti 2017 sowie Markus Pausch 2017.

der Härte und Unerbittlichkeit dieses Mythos (des Sisyphios H.M.) (...) schwerlich durch leichtfertige Ästhetisierung des Absurden etwas weiches und menschenfreundliches abzutrotzen sei, denn irgendwann müsste der verdammte Stein über den Berg rollen.

Bei Camus geht es jedoch nicht um eine *leichtfertige Ästhetisierung des Absurden* menschlicher Existenz, sondern vielmehr um eine höchst ernsthafte, philosophisch überzeugend fundierte, literarische grandios gestaltete grundlegende Auseinandersetzung mit unserer menschlichen Existenz. Philosophisch dient ihm da sein Sisyphos als *Metapher für die unaufhebbare Absurdität des Verhältnisses von einzelner Tat und Welt* angesichts von uns Menschen prinzipiell nicht zugänglichen letzten, absoluten Wahrheiten, also um den berechtigten Kern existenzieller Philosophie.² Insbesondere in seinen *Impressionen am Rande der Wüste* und seinen *Mittelmeeresays* gelingt es Camus, Friedrich Nietzsches großes Ja zur Welt und die eigene Empörung gegenüber dem Unzulänglichen und Elenden des gegenwärtig Seienden in einer Weise zu gestalten, die mich zutiefst beeindruckt. Es geht dann um die existenzielle Frage, wie wir in den Grenzen unserer Möglichkeiten als endliche irdische Wesen unser Leben gestalten sollten³ - *in Widersprüche verstrickt*, sehr wohl wissend, *dass wir diese Widersprüche ablehnen und alles daran setzen müssen, sie zu verringern*. Die Ausgangsfrage ist also zunächst einmal eine zutiefst philosophische. Danach geht es darum sich praktisch mit der Widersprüchlichkeit und dem Elend unserer Welt auseinanderzusetzen. Und diese Herausforderung ist dann wissenschaftlich und weiter praktisch-politisch anzugehen oder eben auch literarisch zu gestalten. Und mit ihr setzt sich Camus, philosophisch fundiert, in seinem literarischen Werk immer wieder in beeindruckender Weise auseinander.

Sowohl zu dem *literarischen Philosophen* wie auch zu dem *philosophischen Literaten* habe ich mittlerweile Texte geschrieben. Denn auch mit Camus Roman *Die Pest* habe ich mich im Rahmen meines Essays *Ein Linksnietscheaner und eine gottesferne Mystikerin – Gestaltung existenzieller Welterfahrung in Zeiten ihrer existenziellen Bedrohung* schon vor einigen Jahren intensiv auseinandergesetzt.⁴ Ich kann also für diesen Essay über den philosophischen Literaten Albert Camus auf zahlreiche Vorarbeiten aufbauen. Den Anstoß zu ihm gibt mir die nochmalige Lektüre von, *Hochzeit des Lichts* sowie *Rückkehr nach Tipasa*. Beides sind Essaysammlungen. Sie zeugen von der grandiosen Sprache Camus' – und man kann an ihnen entlang die Entwick-

² Im philosophischen Diskurs der jüngsten Vergangenheit ist in diesem Zusammenhang in erkenntnistheoretischer perspektive die Trilogie von Markus Gabriel von Interesse (Gabriel 2013, 2015 und 2020)-

³ Siehe im Zusammenhang meiner Auseinandersetzung mit Negts These (Negt 2006) ausführliche Martens 2019, 119-121 sowie zur existenziellen Philosophie Camus, und dem ihm sehr nahen Denken der Hannah Arendt Martens 2020, 88-116.

⁴ Zu meiner Auseinandersetzung mit dem Philosophen Camus siehe Martens 2020,88-116. Doch bereits in einem Essay aus dem Jahr 2018 habe ich mich mit verschiedenen Autor*innen beschäftigt, die im Verlauf unserer Moderne mit ihren literarischen Mitteln unser existenzielles Weltverhältnis gestaltet haben. U. a. habe ich darin Camus' philosophisch fundierte Prosa mit der Lyrik der gottesfernen Mystikerin Eva Strittmatter konfrontiert. Der Essay ist als Teil eines Essaybandes über *literarische Zugänge zur Wirklichkeit* entstanden, für den ich bislang keinen Verlag gefunden habe.

lung seines philosophischen Denkens hin zu dem für ihn später kennzeichnenden Linksnietzschanismus nachzeichnen, der wohl am prägnantesten in den philosophischen Essays in *Der Mensch in der Revolte* zum Ausdruck kommt.

2. Hochzeit des Lichts. Impressionen am Rande der Wüste

Die vier Essays in ***Hochzeit des Lichts*** hat der Dreiundzwanzigjährige, der bereits achtzehnjährig an Tuberkulose erkrankt ist, um die Mitte der 1930er Jahre geschrieben. Sie sind für mich ein sprachlich herausragendes Dokument seines frühen, stark durch Nietzsches Philosophie geprägten Denkens – und sie zeigen zugleich dass der junge Autor bereits in diesen ersten seiner Arbeiten literarisch schreibt – auch wenn der Philosoph Onfray den nur zehn Seiten langen Essay *Hochzeit des Lichts* als ein *Meisterwerk der philosophischen Literatur* bezeichnet. Um aber die in diesem ersten Essayband Camus' von ihm literarisch glänzend gestalteten, früh erreichten Grundlagen seines philosophischen Denkens einschließlich der weiteren Perspektiven, auf die sie sich bereits zubewegen, ganz nachvollziehen zu können, muss man die vier Essays *Hochzeit in Tipasa*, *Der Wind in Djemila*, *Sommer in Algier* und *Die Wüste* in ihrem inneren Zusammenhang lesen und verstehen.

In *Sommer in Algier* schreibt Camus an einer Stelle: *Jung sein bedeutet vielleicht, dass man berufen ist, mühelos und strahlend glücklich zu sein. Vor allem aber bedeutet es, dass man sich mit verschwenderischem Leichtsinn ins Leben stürzt.* Ein diesem Lebensgefühl entsprechender Text ist der erste der vier Essays ***Hochzeit in Tipasa***. Camus gestaltet darin in grandioser Weise die Erfahrung einer *hochzeitlichen Weltumarmung*, die er als ganz junger, aus proletarischem Milieu kommender Mensch an den Tagen machen konnte, die er am Meer und zwischen den Ruinen von Tipasa zusammen mit Anderen, aber zugleich ganz auf sich und sein Welterleben fokussiert, verbracht hat: *Mit schweißnassen Gesichtern, aber frischen Gliedern, genießen wir in unseren leichten Leinenkleidern nach hochzeitlicher Weltumarmung das Glück der Ermattung.* Und er kann dieses nietzschanische Weltgefühl so gestalten, weil er bereits den ersten Schritt philosophischer Selbstverständigung vollzogen hat. Er weiß: *Es ist nicht leicht, der zu werden, der man ist und die eigene Tiefe auszuloten*, aber er hat damit begonnen, dies zu tun.

Er verknüpft sein Welterleben an diesen Tagen in Tipasa, wo er – so schreibt er zwei Jahrzehnte später – *aufgewachsen (ist) im Anblick der Schönheit, die mein einziger Reichtum war* und *in der Fülle* begonnen hat. Mit Reflexionen wie der folgenden:

Wie arm sind Menschen, die Mythen brauchen. Hier trifft man die Götter wie Ruhepunkte im Lauf der Tage. (...) Bei den Eleusinischen Mysterien genügte es, nach innen zu schauen. Ich aber weiß hier und jetzt, dass ich nie nahe genug an die Dinge der Welt herankommen werde. Nackt muss ich sein und muss dann mit allen Gerüchen der Erde behaftet, ins Meer tauchen, mich reinigen in seinen Salzwassern und auf meiner Haut die Umarmung von Meer und Erde empfinden, nach der beide so lange schon verlangen.

Der Essay ist eine dionysische Feier der Welt. Und diese Welt, gestaltet Camus literarisch, im Geist von *Auflehnung, Freiheit und Mannigfaltigkeit* und als Künstler *dem Triumph des Sinnlichen* verpflichtet, wie er später in seinen großen philosophischen Essays schreiben wird. Und so findet man zu Beginn dieses Essays Sätze, wie die folgenden:

...schon nach wenigen Schritten überwältigt uns der Duft der Wermutbüsche. Ihre graue Wolle bedeckt die Ruinen, soweit das Auge reicht. Ihr Saft gärt in der Hitze und verbreitet über das ganze Land seinen Duftäther, der zur Sonne steigt und den Himmel schwanken macht. Wir gehen der Liebe und der Lust entgegen.

Und gegen Ende, nachdem er dort *einen ganzen langen Tag in Freude verbracht* und so - ganz epikureisch oder auch im Sinne Denis Diderots formuliert - seine *Menschenpflicht getan hat, kann der Autor schreiben:*

Gebirge, Himmel und Meer sind wie Gesichter, deren Öde und Pracht man nicht durch Sehen entdeckt, sondern durch Schauen. Indessen muss jedes Gesicht sich irgendwie erneuern, sonst sagt es uns nichts mehr. Wir beklagen uns, dass wir zu rasch ermüden, statt dankbar zu staunen, dass wir die Welt nur zu vergessen brauchen, um sie wie neu zu empfinden.

Camus lässt auf dionysische Weise *Bilder miteinander kollidieren, stellt Empfindungen nebeneinander, bildet lyrische Synästhesien, bejaht und geht bei alledem meisterlich mit den Rhythmen und Kadenz um.* Mit solchen Worten feiert Onfray diesen Essay als *philosophische(s) Meisterwerk*, als eines, *das nicht oft genug gelesen werden kann, das bereits Jahre des Lesens, Reflektierens, Schreibens in sich vereint, (...) nicht nachgeahmt werden kann, seinen Leser aber zu weiteren theoretischen Arbeiten anregt, das Leben des Lesers verändert* - und der Philosoph verbindet das mit seiner Kritik daran, dass die herrschende Philosophie *Camus und dessen Werk mit brutaler Beiläufigkeit an den Rand gedrängt habe – diesen Text wie auch seine anderen Schriften.*⁵ Man kann dem nur zustimmen. Doch man sollte, literarisch wie philosophisch. alle vier Essays mit ihren *Impressionen am Rande der Wüste* im Zusammenhang lesen und für sich verarbeiten.

Der Wind in Djemila setzt einen Kontrapunkt zu dem ersten Essay des Bandes. Die Ruinenstadt Djemila, über der *die großen Vögel mir ihren schweren Schwingen kreisen* ist dem Autor Gleichnis und sichtbare Lehre,

dass überall nur Geduld und Liebe uns bis ans klopfende Herz der Welt gelangen lassen. Dort, zwischen ein paar Bäumen, liegt die gestorbene Stadt und verteidigt sich mit all ihren Bergen und all ihren Trümmern gegen billige Bewunderung, malerisches Missverstehen und törichte Träume.

Hier geht es nicht um den Aufbruch der Jugend und die Feier der Welt. Hier kommt gegen alle denkbaren Formen und Versuche ihrer vergeistigenden Verewiglichung deren Endlichkeit ins Spiel. Das beginnt mit dem Eingangssatz: *Es gibt Orte, wo der*

⁵ Siehe Onfray 2015, 113-117.

Geist stirbt um der Wahrheit willen, die ihn verneint. Der Wind weht über eine Ruinenstadt, die bei Camus als ihrem Betrachter ganz andere Assoziationen auslöst. Es geht um Gefühle einer *düsteren Feierlichkeit dieses versteinerten Schreis, der Djemila heißt, vor dieser toten Hoffnung und diesen erstorbenen Farben.* Und obwohl der Autor schreibt, er sei *noch zu jung um vom Tode reden zu können*, geht es ihm genau um dieses Thema. Und so stößt man auf Sätze wie diese:

Ich denke dann an Blumen, an das Lächeln der Frauen, an Liebe und begreife, dass meine Todesangst nur die Kehrseite ist meiner Lebensgier. Ich beneide alle, die künftig leben werden und die Wirklichkeit der Blumen und Frauen in Fleisch und Blut erleben. (...) Bewusst sterben bedeutet, die Kluft zwischen uns und der Welt verringern und freudlos und im Bewusstsein, dass die Herrlichkeit dieser Welt für immer vorbei ist, das Ende auf sich nehmen. Und das Klagelied der Hügel von Djemila gräbt mir dieses bittere Wissen tief in die Seele.

Ich denke, es ist der an Tuberkulose erkrankte Camus, der hier, wiederum ganz nietzscheanisch und sprachlich glänzend, seine eigene Endlichkeit reflektiert – etwa dort wo er schreibt, dass die *Krankheit ein Heilmittel gegen den Tod* sei, *auf den sie uns vorbereitet*, und dass man *seine Jugend zurück* gewinne, indem man *dem Tode die Hand reicht*. Und so kann er über seine Empfindungen in dieser Ruinenstadt schreiben: *Nie habe ich in einem solchen Maße beides zugleich, meine eigene Auflösung und mein Vorhandensein in der Welt, empfunden.*

Sommer in Algier folgt als dritter Essay. Der Autor geht darin nun von seinen höchst subjektiven Erfahrungen, auf deren verallgemeinernde Geltung die beiden ersten Texte jeweils ganz selbstverständlich aus sind, zu der männlichen jugendlichen Bevölkerung jenes proletarischen Milieus über, aus dem er selbst stammt. Seine Charakterisierung der *interessenlosen Straßmoral*, die aus seiner Sicht dieses Milieu kennzeichnet, ist eindrucksvoll, ebenso seine nietzscheanische Weise, diese Moral zu feiern. Es geht einmal mehr darum, wie sich die Jugend *mit verschwenderischem Leichtsinn ins Leben stürzt*. Allerdings Camus ist hier ganz Kind dieses männlich geprägten Milieus. Doch hegt er nun die *verwegene Hoffnung, dass diese Barbaren, die sich am Strand des Meeres tummeln, eines Tages – vielleicht unbewusst – eine Kultur schaffen werden, in der endlich die Größe des Menschen ihren wahren Ausdruck findet*. Aus meiner Sicht signalisieren solche Überlegungen bereits deutlich, dass der Autor sich auf dem Weg zu seinem späteren Linksnietzschanismus gemacht hat.

Allerdings setzt **Die Wüste** als letzter der vier Essays, die Camus im Untertitel ja als *Impressionen am Rande der Wüste* bezeichnet hat, noch einmal einen ganz anderen Akzent. Nun geht es dem Dichter um den schroffen Gegensatz zwischen den Wurzeln seines mittelmeerischen Denkens, biographisch in seiner afrikanisch-algerischen Heimat zu finden, und der durchgeistigten Welt der Renaissance, wie sie ihm in der Toscana begegnet.⁶ Vielleicht sollte man, Camus nietzscheanischen Sicht

⁶ In seinem späteren Essay *Kleiner Führer durch die Städte der Vergangenheit* schreibt er über Algier, Oran und Constantine für seine Französischen Leser*innen von Städten ohne Vergangenheit, *ohne*

folgend, von einem vom Christentum verfälschten Denken sprechen, das einmal in der griechischen Antike begonnen hat. Es geht schon in diesem Essay, wie zwanzig Jahre später wieder in seiner *Rückkehr nach Tipasa* darum, *die dionysische Intelligenz Nordafrikas der appolinischen Intelligenz der europäischen Hauptstädte entgegenzusetzen*, wie Onfray schreibt. Dieses Denken, dem er in der Toscana kritisch im Hinblick auf innere Widersprüchlichkeiten nachspürt, ist für Camus die Wüste. Ihr stellt er das Selbstverständnis entgegen, das er sich bis dahin erarbeitet hat – in einer durch die Begegnung mit Nietzsches Denken und durch sein intensives Studium der klassischen griechischen Philosophie ermöglichten, ganz und gar existenziell orientierten Arbeit daran, *der zu werden, der er inzwischen ist und die eigene Tiefe auszuloten*. Zugleich schreibt er dies schon in dem Bewusstsein, dass es *wenigstens zehn Jahre* brauchen wird, *um eine eigene Idee zu haben, über die man reden kann*. Zum *Mythos des Sisyphos* liegt noch einige Arbeit vor ihm – und ehe er *Der Mensch in der Revolte* wird schreiben können, muss er erst mit dem zweiten Weltkrieg das erschreckende Ende der ‚Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts‘ erlebt und zu verarbeiten begonnen haben.

Gleichwohl: die Schlusssätze des vierten dieser Essays sind zugleich auch Schlusssätze dieser grandios geschriebenen *Impressionen am Rande der Wüste*. Die sind, zusammengenommen, der Versuch, *die Geographie einer gewissen Wüste zu schildern*, das heißt die nietzscheanisch-dionysische Feier des Lebens gegen alles metaphysische Denken zu stellen. Aus dieser philosophischen Haltung heraus kann Camus eben schreiben: *Aber diese sonderbare Wüste ist nur denjenigen bekannt, die in ihr zu leben vermögen, ohne jemals ihren Durst zu betrügen. Für sie, und nur für sie, sprudeln in ihr die lebendigen Quellwasser des Glücks*.

Zugleich findet er in seinen Schlusssätzen eine Formulierung, die ihm, schon erlaubt, beides miteinander zu verknüpfen: zum einen die Feier dieser Welt im Einverständnis damit, was sie uns Menschen als *Bedingungen unseres Menschseins, unserer conditio humana*, setzt; und zum anderen die Revolte dagegen, die uns erst als Menschen ausmacht. Die letzten Sätze des vierten Essays lauten:

Florenz! Einer der wenigen Orte in Europa, wo ich begriff, dass im innersten Kern meiner Auflehnung ein Einverständnis schlief. Unter seinem aus Tränen und Sonne gemischten Himmel lernte ich, ja zur Erde zu sagen und in der düsteren Flamme ihrer Lebensfeier zu verbrennen. Ich ertrug...aber was? Welches Wort? Welches Übermaß? Ich ertrug die Erde In diesem großen Tempel, aus dem die Götter geflohen sind, haben all meine Idole tönernen Füße.

Der Sisyphos und *Der Mensch in der Revolte* sind in solchen Schlusssätzen schon vorbereitet oder angebahnt. Vor der Entstehung dieses philosophischen Werkes aber

Hingabe und ohne Zärtlichkeit. Mit den Erwartungen seiner Leser*innen rechnend, neige er dazu, von dem, Besuch dieser Städte abzuraten, denn sie *bieten nichts der Betrachtung und den Leidenschaften alles*. Aber er schreibt auch von *der Offenbarung des Lichts*, die einem hier begegne und *im Anfang etwas Atemberaubendes* habe.

liegen noch die Erfahrungen seiner zweieinhalbjährigen aktiven Mitarbeit in der KPF in Algerien, befeuert von der Hoffnung, dass die *Barbaren* mit ihrer *Straßemoral* – und zwar insbesondere auch die arabische Jugend Algeriens - durch politisches Engagement in Stand gesetzt werden könnten, *eines Tages (...) eine Kultur zu schaffen, in der endlich die Größe des Menschen ihren wahren Ausdruck findet*. Nicht zuletzt *deshalb, weil Armut, Elend und eigene soziale Herkunft immer noch den Hintergrund bildeten*, so Onfray, vor dem sein philosophisches Denken sich entwickelt hat, konnte der Linksnietzscheaner Camus zur Begründung seines Eintritts in die KPF Jean Grenier schreiben: *Mir scheint, das Leben führt oft eher zum Kommunismus als die Ideen*. Und Onfray kann dazu feststellen: *Camus wollte Nietzsches großes „Ja“ zur Welt und das große „Nein“ der Kommunisten zum gegenwärtig Seienden. Und Plotin sollte in Tipasa zwischen beiden vermitteln.*⁷

Danach folgt die Hölle des zweiten Weltkrieges und in dieser Zeit Camus' Arbeit in der französischen Resistance – und, nach der literarischen wie philosophischen Verarbeitung dieser Erfahrungen in dem Roman *Die Pest* und den philosophischen Essays *Der Mensch in der Revolte* sieht er sich mit der böartigen und höchst polemische Kritik Jean Paul Sartres an diesem philosophischen und zugleich hochpolitischen Buch konfrontiert.⁸ Als scharfer Kritiker eines *prophetischen Marxismus* ist er danach für die marxistische französische Linke zur Unperson geworden. Die *Heimkehr nach Tipasa* 1953 – ein Jahr später veröffentlicht Camus seine *Mittelmeer-Essays* unter diesem Titel - verschaffte ihm dann die Möglichkeit, so Onfray, im Neuentdecken seiner Sicht auf das *dionysische Wesen Algeriens* der Gefahr zu entgehen, *die Hoffnung zu verlieren*.

3. *Die Pest* – Metapher für die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts

Zeitlich dazwischen liegt, kurz nach dem Krieg veröffentlicht, Camus Roman *Die Pest*. Als Mittel einer *relativen aber unerschöpflichen Erkenntnis, die der Erkenntnis der Liebe so ähnlich ist*, ist der Roman für Camus, so schreibt er im *Sisyphos*, *die Variante eines alten Themas, dass ein wenig Denken vom Leben entfernt, viel Denken aber zum Leben zurückführt. Unfähig das Wirkliche zu sublimieren, bleibt das Denken dabei stehen, es darzustellen*. Und allgemeiner formuliert er dort für das

⁷ Camus hat sich zu dieser Zeit in der Abschlussarbeit zu seinem Philosophiestudium über *Christliche und Neuplatonische Metaphysik* intensiv mit den *Bekenntnissen* des Augustinus und den *Enneaden* des Neuplatonikers Plotin, also mit zwei antiken Philosophen aus dem afrikanischen Mittelmeerraum beschäftigt. Siehe dazu Onfray 2015.

⁸ Jean Paul Sartres vernichtende Kritik des *Mensch in der Revolte*, von Michel Onfray ähnlich vernichtend zurückgewiesen, wirft nach Markus Pauschs Urteil ein *schaales Licht* auf Sartre selbst, weil es scheine, dass er Camus *persönlich verletzt wollte und ihn bewusst missinterpretierte*. Dass Camus innerhalb der französischen Linken zur Unperson wurde, hat Sartres Kritik aber sicherlich bewirkt (Pausch 2017). Auch die an einer Stelle getroffene Feststellung des Linksnietzscheaners Camus, *in der Geschichte des Geistes habe Nietzsches Abenteuer, Marx ausgenommen, nichts gleichwertiges*, kann die vernichtenden Attacken jener *wirren Marxisten*, für die *der Marxismus*, so zitiert Camus den engen Mitarbeiter Stalins Andrei Alexandrowitsch Schdanow, *eine von allen anderen Systemen qualitativ verschiedene Philosophie* sei – Marx als deren Schöpfer also *Anfang und Ende*, wie er bissig kommentiert (Camus 2016) -, selbstverständlich nicht verhindern.

Kunstwerk, es entstehe *aus dem Verzicht des Verstandes, das Konkrete zu durchdenken*. Es bezeichne *den Triumph des Sinnlichen*, und es verkörpere *ein Drama des Verstandes*, gebe aber nur *einen indirekten Beweis davon*. In seinem Roman finden wir die literarische Umsetzung dieser Überlegungen. Camus gestaltet darin am Beispiel einer von der Pest befallenen Stadt das Elend der Welt, so wie es die Menschen seiner Zeit bitter erfahren haben. – der Roman liefert also nur ein anderes Bild für die gerade durchschrittene Hölle des Krieges.

Die allmähliche Ausbreitung der Seuche wird über mehrere Kapitel hinweg dargestellt. Sie wird zunächst von der Obrigkeit, und gegen besseres Wissen auch von fachlichen Experten geleugnet. Schließlich aber führt sie dazu, dass die Stadt von ihrer Außenwelt abgeriegelt wird. Sprachlich wird hier an mehreren Stellen deutlich, dass die Pest auch symbolisch für den Krieg stehen kann, sei es, dass explizit eine Vergleichbarkeit hervorgehoben wird, sei es, dass die Abriegelung der Stadt als Belagerungszustand bezeichnet wird. Jedenfalls bedarf es schließlich einer öffentlichen Erklärung für das Unglück, das die Menschen getroffen hat. Die bietet den Bürgern eine *eifernde Predigt des Jesuitenpaters Paneloux*, der sie als Strafe Gottes verstehen machen will. Daran anschließend zeichnet der Erzähler sein Bild der von der Pest befallenen Stadt, dem Meer eher abgewandt,⁹ aber mittlerweile auch mit einem Hafen, in dem alles Leben erstorben ist, und inzwischen eben gegenüber der Außenwelt abgeriegelt:

Die Blumen kamen nicht mehr als Knospen auf die Märkte, sie blühten schon, und nach dem morgendlichen Verkauf waren die staubigen Bürgersteige mit ihren Blütenblättern übersät. Man merkte deutlich, dass der Frühling sich erschöpft hatte, dass er sich in tausende von ringsum erblühten Blumen verausgabt hatte und jetzt unter dem doppelten Druck der Pest und der Hitze langsam erschlaffen und ersticken würde. Für alle unsere Mitbürger hatten dieser Sommerhimmel, diese unter den Schattierungen des Staubes und der Langeweile verblassten Straßen den gleichen bedrohlichen Sinn wie die hundert Toten, die die Stadt jeden Tag belasteten. Die ständige Sonne, diese Stunden mit dem Aroma von Schlaf und Ferien luden nicht mehr wie früher zur Feier des Wassers und des Körpers ein. Sie klangen im Gegenteil hohl in der geschlossenen, stillen Stadt. Sie hatten den Kupferglanz der glücklichen Zeiten eingebüßt. Die Sonne der Pest löschte alle Farben und vertrieb jede Freude.“

Zwischen seiner frühen Feier des Lebens in *Die Hochzeit des Lichts*, die er als dreiundzwanzigjähriger geschrieben hat, und dem Roman *Die Pest* liegen etwas mehr als zehn Jahre – aber was für Jahre! Es sind die Jahre, in denen die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts sich wirklich zutiefst verfinstert hat. Es ist das Jahrzehnt, zu dem Camus selbst 1954 in seinem Essay *Prometheus in der Hölle* schreiben wird, dass wir, also die Zugehörigen zu seiner Generation, *vor den offenen Höllentoren aufmarschiert (...) nach und nach eingetreten (...) und (...) nie mehr herausge-*

⁹ Oran, Ort der Beschreibungen und Reflexionen im ersten seiner späteren, 1954 veröffentlichten Mittelmeer Essays, der aber schon 1939 geschrieben worden ist, wird Camus zum Ort seiner Romanhandlung.

kommen seien. Und klingt in der Passage aus *Die Pest* nicht auch ein Nachsinnen auf seine weit zurückliegende, vielleicht in dieser Hölle verloren gegangene eigene Jugend an? Aber andererseits ist die Beschreibung von Oran zu Zeiten seiner Abriegelung infolge der Pest durchaus nicht ein so gewaltiger Kontrast zu der Skizze von ihr und ihren Bürgern, die wir am Beginn des Romans, also zu Zeiten noch völliger Normalität finden. Da heißt es unter anderem:

Man langweilt sich hier und ist bemüht, Gewohnheiten anzunehmen. Unsere Mitbürger arbeiten viel, aber immer nur, um reich zu werden. Sie interessieren sich hauptsächlich für den Handel und befassen sich in erster Linie damit, was sie Geschäftemachen nennen; oder: In Oran ist man wie anderswo aus Zeitmangel und Gedankenlosigkeit einfach gezwungen, sich zu lieben, ohne es zu merken. und weiter: Man wird verstehen, wie ungemütlich hier der Tod, selbst der moderne, sein kann, wenn er (...) an einem gefühllosen Ort auftritt. Und schließlich, diese längere Passage abschließend heißt es: Diese paar Angaben vermitteln vielleicht eine hinlängliche Vorstellung von unserem Gemeinwesen. Im Übrigen soll man nichts übertreiben. Hervorgehoben werden musste die banale Seite der Stadt und des Lebens. Doch sobald man Gewohnheiten angenommen hat, verbringt man seine Tage mühelos.

Das Drama also sind die hier Lebenden, lebend in einem Alltag, der gekennzeichnet ist von einer gewissen Eintönigkeit, geprägt durch Gewohnheit und knapper, von der Arbeit ausgefüllter Zeit. In solchem Alltag verbringen sie ihre Tage, verfehlen im Grunde aber ihr Leben. Sie verfehlen es so sehr, dass sie angesichts von Denkfaulheit und Zeitmangel sogar die Liebe unmerklich werden lassen. Am Beispiel von Joseph Grand, der *blutjung ein armes junges Mädchen aus der Nachbarschaft heiratet* und deshalb sogar sein Studium abbricht, wird das exemplarisch vorgeführt:

Eines Tages, vor einem weihnachtlichen Geschäft, hatte sich Jeanne, die hingerissen das Schaufenster betrachtete, an ihn geschmiegt und gesagt: ‚Wie schön!‘ Er hatte ihr Handgelenk gedrückt. So war die Heirat beschlossen worden. Der Rest der Geschichte war, Grand zufolge, einfach. So ergeht es allen: man heiratet, man liebt noch ein bisschen, man arbeitet. Man arbeitet so viel, dass man darüber das Lieben vergisst. (...) Ein Mann, der arbeitet, die Armut, die langsam verschlossene Zukunft, das abendliche Schweigen bei Tisch – in einer solchen Welt ist kein Raum für Leidenschaft.

In diesem, im Roman geschilderten Fall zerbricht die Beziehung, unter der beide zu leiden beginnen – und Grand lebt dann allein sein Leben weiter dahin, ständig an einem Text schreibend, der ein anderes Leben, einen anderen neuen Anfang beinhalten soll. Aber er bringt diesen Text nie zu Ende. Es geht, wie in den oben zitierten Passagen gezeigt, um dahingelebtes Leben in der *Zwischenzeit* zwischen Geburt und Tod.¹⁰ Die Dramen des Romans spielen in einer seelenlosen Stadt. Immerhin

¹⁰ Diese Charakterisierung unseres Lebens entnehme ich einem Gedicht Eva Strittmatters. In einem meiner Gedichte, das ihr gewidmet ist und in dem ich sie zitiere, nehme ich darauf mit den folgenden Zeilen Bezug: Mit Dir *im Schweigen hinter den Hügelsenken* und *I trotz aller Lebenszwänge (Geburt,*

kennt sie keine Unordnung, ist am Ende geruhsam, und man schläft in ihr ein. Nicht ohne einen leicht ironischen Unterton spricht der Autor von ihrer *sympathischen und aktiven Bevölkerung*. Es ist eine Stadt, die den meisten anderen ähnelt und von der sich nur die wenigen abheben, die *eine Ahnung von etwas anderem haben* – eine Ahnung, die zwar auch nicht das Leben ändert, aber immerhin auch *doch etwas ist*. Gabriel Maria Márquez, zitiert im Klappentext zu dem Roman, schreibt völlig zu Recht:

Camus irrt sich nicht in seinem Roman. Das Drama sind nicht die, die durch die Hintertür zum Friedhof entwischten – und für die die Angst vor der Pest nun endlich vorbei war -, sondern die Lebenden, die in ihren stichigen Schlafzimmern Blut schwitzten, ohne der belagerten Stadt entfliehen zu können.

Allerdings, *Die Pest* wäre nicht der große Roman Camus', gäbe es darin nicht auch die literarische Figur des *Dr. Rieux*. Er durchschaut von Anfang an das Elend, das auf die Stadt zukommt. Er bleibt, um als Arzt das Elend zu lindern. Er verkörpert eine Haltung, aus der sich Revolte dagegen entwickeln könnte: *nicht eine Angst der Mitbürger, die er nicht geteilt hätte, keine Lage, die nicht auch seine gewesen wäre*, schreibt Camus über ihn.

Ausbreitet und eindringlich gestaltet wird so vor den Augen der Leser ein Bild des dahingelebten Lebens, das erst durch die Katastrophe der Pest in seiner Leere und Banalität kenntlich wird und so die Frage nach der *Ahnung von etwas anderem aufkommen lässt*. Was aber dieses Andere sein könnte, von dem man irgendwo anderen Orts eine Ahnung verspürt hat, ohne deshalb das Leben zu ändern, bleibt offen. Thema des Romans sind die Veränderungen des Alltags - oder die Weise, in der seine Banalität und Leere durchsichtig wird – durch den Ausbruch der Pest. Deren Ende löst dann einen Freudentaumel aus; aber dem Arzt Rieux ist klar, dass *der Pestbakterillus nie stirbt und nie verschwindet (...)* und dass *vielleicht der Tag kommen würde, an dem die Pest zum Unglück und zur Belehrung der Menschen ihre Ratten wecken und zum Sterben in eine glückliche Stadt schicken würde*. Was aber eine glückliche Stadt sein könnte, also wohl eine, die nicht der Skizze zu Beginn des Romans entsprechen dürfte, vielmehr eine, in der die Ahnung von etwas Anderem, im Vergleich zu den Ausführungen zu Beginn, zumindest ein wenig wirklicher geworden ist, bleibt offen.

4. Heimkehr nach Tipasa: Linknietzscheanisch gefestigt neue Kraft aus alten Wurzeln ziehen

Der Essay *Minotaurus*, bereits 1939 geschrieben, hat in dem Essayband von 1954 wohl vor allem die Funktion jene soziale Wirklichkeit zu gestalten, gegen die an es dem Autor darum geht, die verborgenen Möglichkeiten wirklich gelebten Lebens zu

Tod und Zwischenzeit) / übers Seil laufend, tanzend und singend. Für Augenblicke / erhebst Du das Leben zu einer Art Ewigkeit.

gestalten. Camus gestaltet seine Begegnung mit einer Stadt, die über *Die Straße* und weiter *Die Wüste in Oran*, und zuletzt zu den *Spiele(n)* und *Monumente(n)* führen, die diese Stadt für ihn charakterisieren. Der Weg führt ihn schließlich zum *Stein der Ariadne*. Nachdem er zu den Monumenten der Stadt vor allem zu sagen hat, dass da *ein Künstler mit klingendem Namen (...) ein unbedeutendes Werk hinterlassen hat* - eines, an dem *der Geist (...) wenig Anteil (hat) und die Materie sehr viel*, und das so zeigt: *Die Mittelmäßigkeit will mit allen Mitteln dauern* - wendet er sich den großen Bauarbeiten zu, die die Küste der Stadt über mehrere Kilometer bedecken und dem Menschen erneut Gelegenheit geben, sich mit dem Stein zu messen.

Allerdings kann man den Stein nicht zerstören. Man kann ihn nur versetzen. Er wird länger dauern als alle die Menschen, die von ihm Gebrauch machen. Gegenwärtig unterstützt er ihren Willen zur Tätigkeit. Auch das ist wahrscheinlich unnötig. Doch die Dinge verlagern, ist die Arbeit der Menschen: Man muss zwischen diesem Tun und dem Nichtstun wählen. Die Leute von Oran haben sichtlich gewählt. Vor dieser gleichgültigen Bucht werden sie noch Jahre hindurch Steine die Küste entlang häufen. In hundert Jahren, das heißt morgen, werden sie von neuem beginnen müssen.

Schließlich führt ihn der Weg weiter dorthin, wo *jenseits der gelben Mauern das Meer und die Erde ihre gleichgültige Zwiesprache weiter(führen)*. Und Camus stellt fest: *Man muss weitergehen – erstaunlich nah jedoch von diesem Ort, wo zweihunderttausend Menschen sich im Kreise drehen -, um eine unberührte Landschaft zu entdecken*. Die beschreibt er in ähnlich großartigen Worten, wie man sie aus den früheren Essays kennt. Und so entdeckt er, wie der immer gleiche *Himmel seine Ladung von Wind und Sternen über die öden Dünen ausschütten wird*. Hier sind die *Länder der Unschuld*.

Doch hat der Mensch verlernt, in deren Mitte zu leben, so müsse man annehmen, *da er sich auf diese Merkwürdige Stadt beschränkt hat, in der die Langeweile ruht*. Zwar bleibe die *Versuchung, sich mit diesen Steinen*, an denen die Menschen sich abarbeiten,

zu identifizieren, sich zu vermengen mit diesem brennenden und unveröhnlichen Universum, welches die Geschichte und ihre Unruhen herausfordert! (...) Doch wohnt in jedem Menschen ein tiefer Instinkt, der nicht der Vernichtung, noch der des Erschaffens ist. Es handelt sich darum nichts zu gleichen als sich selbst.

Was auf diese sehr nietzscheanisch geprägten Impressionen folgt, sind knappe Bemerkungen dazu dass dieser Aufforderung zu folgen und zugleich auf diesem Weg Dauerhaftigkeit zu erreichen, das Leben des menschlichen Geistes kennzeichne. Doch *das Nichts könne man ebenso wenig erreichen wie das Absolute*. Und dies zu erkennen möge *der Faden der Ariadne für diese schlafwandelnde und heftige Stadt sein*. Man erlerne die *vorläufige Weisheit einer gewissen Langeweile*. Wolle man *verschont bleiben*, müsse man *„ja“ sagen zum Minotaurus*. Erst über dem Meer, im Keu-

chen eines Küstenbootes, das über das Wasser kriecht, in strahlendes Licht gebadet, vernehme man den erstickten Ruf unmenschlicher und funkelnder Kräfte: Es ist der Abschied des Minotaurus. Und so endet der Essay mit den Sätzen:

In der mittäglichen Stunde, wenn der Himmel seine Lichtfluten in die unendliche und klingende Weite ergießt, gleichen die Riffe einer aufbrechenden Flotte, die in See stechen will. Diese schweren Galionen aus Fels und Licht zittern auf ihren Kielen, als wollten sie zu den Sonneninseln segeln. O Morgenstunden von Oran! Von den Höhen tauchen die Schwalben in unermessliche Becken brodelnder Luft. Die ganze Küste ist zum Aufbruch bereit, der Hauch des Abenteurers bebt über sie hin. Morgen, vielleicht, werden wir zusammen fortgehen.

Unübersehbar findet man also vieles von dem Bild der Stadt, die in Camus zu Recht berühmten und längst nicht mehr so konsequent nietzscheanisch, vielmehr links-nietzscheanisch gestalteten Roman von der Pest heimgesucht wird.¹¹ Und zugleich ist mit diesem Schluss – im Rahmen dieses zweiten Essaybandes – der Bogen zu dem Schlusseyssay *Das Meer* bereits aufgespannt. Darin *vermählt* der Autor sich *dem Meer*, auf dem *alle Tage den Tagen des Glücks (...) gleichen*. Darin geht es um die Erschließung ungeahnter Weiten, die es *treu und flüchtig* zu lieben gilt. Am Schluss dieses Essays bekennt er: *Ich hatte immer das Gefühl, auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen eines königlichen Glücks*. Man denkt an Nietzsches *Auf die Schiffe, ihr Philosophen*. Oder man könnte sich auch erinnert fühlen an Sätze, die der junge Johann Gottfried Herder zu Beginn der europäischen Aufklärung 1769 gefunden hat, als er von Riga aus zu See nach Frankreich aufgebrochen ist:

Was gibt ein Schiff, das zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphären zu denken! Alles gibt hier dem Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegene Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man ein einen toten Punkt angeheftet und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen ... Oh Seele, wie wird dir's sein, wenn du aus dieser Welt hinaustrittst?

Rüdiger Safranski zitiert diese Passage und spricht von einer *neuen Bekanntschaft Herders mit seinem schöpferischen Selbst, von einem Aufbruch und Ausbruch*. Herder ein Jahr später in Straßburg zu begegnen, wird Johann Wolfgang Goethe von dem für sich *bedeutendsten Ereignis* sprechen lassen, *das die wichtigsten Folgen für mich haben sollte*. Es gibt mithin gute Gründe Camus Linksnietzscheanismus fest in der Tradition der europäischen Aufklärung verwurzelt zu sehen.¹²

¹¹ Onfray schreibt: *Wer Camus' böswillige Gegenüberstellung von Algier und Oran verstehen will, muss wissen, weshalb er Oran nicht mochte: Die Stadt kehrt dem Meer den Rücken zu! Oran ist Schauplatz der ‚Pest‘, in Algier spielt ‚Der erste Mensch‘.*

¹² Das wäre mithin eine ausdrückliche Entgegensetzung zu der Einordnung Nietzsches durch Jürgen Habermas (1985), der in seinem *philosophischen Diskurs der Moderne* mit Nietzsche und den Folgen den Bruch mit den Fortschrittsversprechen und -Hoffnungen der europäischen Aufklärung vollzogen

Mit dem kurzen, gerade einmal drei Seiten lange Essay **Die Mandelbäume** setzt Camus den ersten Kontrapunkt – mit einer Erinnerung an seine Zeit in Algier:

Als ich in Algier lebte, geduldete ich mich den ganzen Winter hindurch, weil ich wusste, dass in einer Nacht, in einer einzigen kalten und reinen Februarnacht, die Mandelbäume der Vallée des Consuls sich mit weißen Blüten bedecken würden. Und ich war jedesmal verwundert, wie dieser zarte Blütenschnee allen Regen und Meerwinden trotzte. Und doch dauerte jedes Jahr das Blühen gerade so lange, als es brauchte, um die Früchte vorzubereiten.

In einer einzigen Winternacht kann sich alles ändern! Aber Camus weiß und schreibt eben auch: *Diese Welt ist von Unglück vergiftet und scheint sich darin zu gefallen. Sie ist ganz jenem Übel ausgeliefert, das Nietzsche den Geist der Schwere nannte.* Und er fragt dann:

Doch wo bleiben die erobernden Kräfte des Geistes? Der gleiche Nietzsche hat die Todfeinde des Geistes der Schwere genannt. Für ihn sind es Charakterstärke, der Geschmack, das Weltliche, das klassische Glück, die kalte Nüchternheit des Weisen. Diese Tugenden sind mehr denn je notwendig, und ein jeder wähle die, die ihm entspricht. Vor der Ungeheuerlichkeit der begonnenen Aufgabe vergesse man vor allem die Charakterstärke nicht. Ich spreche nicht von jener Charakterstärke, welche auf den Wahltribünen von Stirnrunzeln und Drohungen begleitet ist. Ich spreche von jener, die allen Meerwinden trotzt durch die Kraft der Reinheit und ihrer Lebenssäfte. (an denen sie sich abarbeiten). Sie ist es, die in der winterlichen Welt die neue Frucht bereiten wird.

Die folgenden drei Essays mag man mit einigem Recht vor allem als philosophische Essays ansehen.¹³ Es fehlt in ihnen das literarische gestaltete Schauen der Natur. **Prometheus in der Hölle** zeichnet einen zutiefst ernüchternden Blick auf die Nch-kriegswirklichkeit. Die Kernthese der von Camus für diesen Essay gewählten Metapher habe ich ja oben schon zitiert. Diese Stelle endet mit den Sätzen:

Wir waren in der Hölle und sind nie mehr herausgekommen. Seit sechs langen Jahren suchen wir uns damit abzufinden. Die lebenswarmen Bilder der glücklichen Inseln erscheinen uns nur noch hinter weiter kommenden Jahren ohne Feuer und ohne Sonne.

Und diese nüchterne Einschätzung spitzt er weiter zu, wenn er schreibt:

Der heutige Mensch hat seine Geschichte gewählt. Und er konnte und sollte sich nicht von ihr abwenden. Aber statt sie sich Untertan zu machen, lässt er sich Tag für Tag von ihr mehr in die Knechtschaft drängen. Hier

sieht. Safranski (2007) bezieht sich im Übrigen auf Herder in der Einleitung zu seinem Buch über die deutsche Romantik. Bisweilen sollte man gegen zu einfache Phasengliederungen der deutschen Literaturwissenschaften andenken. Wie alles „Schubladendenken“ machen sie es demjenigen, der ihm folgt. oftmals zu einfach.

¹³ Zwischen ihnen ist allerdings noch Camus' gerade vier Seiten lange *kleine Führer durch die Städte der Vergangenheit* platziert – eine kurze Erinnerung an seine afrikanische Heimat.

verrät er Prometheus, diesen Sohn mit den kühnen Gedanken und dem leichten Herzen'. Hier kehrt er zurück zum menschlichen Elend. Daraus Prometheus ihn retten wollte. ‚Sie sahen ohne zu sehen, sie hörten ohne zu hören, den Gestalten des Traumes gleich...

Man könnte meinen, in solchen Zeilen auch eine Reflexion auf die Reaktionen auf *Der Mensch in der Revolte* zu lesen, die auf Camus politische Vernichtung zielten¹⁴ - Doch er bleibt hier nicht stehen. Wie Prometheus gegen die Götter revoltiert hat, so fordert er dazu auf, sich von Neuem gegen diesen selbstgewählten Gang der Geschichte aufzulehnen:

Manchmal zweifle ich, ob es erlaubt sei, den heutigen Menschen zu retten. Doch die Kinder dieses Menschen kann man retten in ihrem Körper und in ihrem Geist. Man schenke ihnen gleichzeitig die Möglichkeiten des Glücks und die der Schönheit.

Und er lässt seinen Essay mit den Worten enden:

Der gefesselte Held bewahrt inmitten von Blitzen und göttlichem Donner seinen ruhigen Glauben an den Menschen. Und so ist er härter als der Fels und geduldiger als der Geier. Mehr als seine Revolte gegen die Götter hat diese lange, geduldige Beharrlichkeit Wert für uns. Und es ist dieser bewundernswerte Wille, nichts zu trennen noch abzusondern, der immer wieder das leidende Herz der Menschen versöhnt hat.

In ***Helenas Exil*** geht es danach noch einmal grundsätzlicher um eine Reflexion des Erbes der klassischen, griechischen Philosophie. Es sei *schamlos, wenn wir uns heute als die Söhne der Griechen* bezeichnen, bestenfalls seien wir *ihre abtrünnigen Söhne*,¹⁵ *Indem wir die Geschichte auf den Thron Gottes* gehoben hätten. Das Christentum schließlich habe damit begonnen

die Betrachtung der Welt durch die Tragödie der Seele zu ersetzen. Doch wandte es sich zumindest an eine vergeistigte Natur und bewahrte so ein gewisses Gleichmaß. Seit Gott tot ist, bleiben nur noch Geschichte und Macht.

Dagegen setzt er *die Leidenschaft des Künstlers (für) die Freiheit und die Schönheit* und kritisiert seine Epoche dafür, dass sie sich darauf versteife, *die absolute Herrschaft zu erreichen* und so *die Welt zu verwandeln, bevor sie sie auskosten hat; sie will darüber verfügen, bevor sie sie begriffen hat*. Der Essay mündet in eine Haltung des Dichters und politischen Intellektuellen, die ich als Pflicht zur Zuversicht bezeichnen würde. Camus schreibt:

¹⁴ Camus hatte *dafür Morddrohungen erhalten*, schreibt Onfray – und dann zwei Seiten später: *Camus' Rückkehr nach Tipasa fungierte als Heilmittel gegen Paris, Frankreich und Europa*.

¹⁵ Das ist eine von vielen Formulierungen, die immer wieder erkennen lassen, dass Camus weit davon entfernt ist, die Genderfrage als für eine umfassendere Herrschaftskritik bedeutsam zu erkennen. Er ist in Nordafrika in eine sehr männlich geprägte Welt hineingeboren worden. Die Welt und die Zeit der Suffragetten und der proletarischen Frauenbewegung liegen fern – und er hatte zu beiden wohl keinen Bezug.

Wie groß ist doch in manchen Stunden die Versuchung, sich von dieser düstern und abgezehrten Welt zu wenden! Aber es ist unsere Epoche und wir können nicht leben, indem wir uns selbst hassen. Sie ist nur durch das Übermaß ihrer Tugenden und durch die Größe ihrer Fehler so tief gesunken. (...) Das Erkennen der Unwissenheit, das Verneinen des Fanatismus, die Grenzen der Welt und des Menschen, das geliebte Antlitz, die Schönheit endlich, dies ist der Ort, wo wir die Griechen wieder erreichen werden.

Das Rätsel führt diesen Gedanken fort, nachdem Camus ausgehend von der Feststellung, es sei unmöglich zu wissen, wer man sei, zunächst über sich als Autor reflektiert. Je erfolgreicher man sei, desto weniger werde man gelesen, denn die Menschen begnügten sich mit den Rezensionen über ihn. Man schreibe als Autor nicht über sich. *Kein Mensch hat es gewagt, sich so darzustellen, wie er wirklich ist.* Für ihn, Camus gelte vielmehr, dass er wünsche *ein objektiver Schriftsteller zu sein, einer der sich bestimmte Themen vornehme, ohne sich dabei als Objekt darzustellen.* Und dann weiter:

Und doch, was tat ich anderes, als über eine Idee nachzudenken, die ich auf den Straßen meiner Zeit fand? (...) Ich habe lediglich genügend Distanz von dieser Idee genommen, um über ihre Folgerichtigkeit zu sprechen und mir mein Urteil zu bilden.

Das klingt bescheiden, ist dies aber durchaus nicht. Der Essay endet mit einer Reflexion auf die eigene Epoche, in der der Autor sich ganz und gar als sie durchlebendes Subjekt präsentiert, es also vermeidet, sich *als Objekt darzustellen*, also als Produkt seiner Epoche. Er schreibt:

Wohlverstanden, ein gewisser Optimismus ist nicht meine Sache. Ich bin wie die Männer meines Alters unter den Trommelwirbeln des ersten Weltkrieges aufgewachsen, und unsere Geschichte war seither nichts als Mord, Ungerechtigkeit und Gewalt. Doch der wahre Pessimismus, dem man begegnet, bejaht und überbietet so viele Grausamkeiten und Niederträchtigkeiten. Ich selber habe immer gegen diese Ehrlosigkeit gekämpft, ich hasse einzig die Grausamen. Im schwärzesten Nihilismus unserer Zeit suchte ich nur Gründe, ihn zu überwinden. Übrigens nicht aus Tugend, noch aus einer seltenen Seelengröße heraus, sondern aus instinktiver Treue zu jenem Licht, in dem ich geboren wurde und in welchem seit Jahrtausenden die Menschen gelernt haben, das Leben zu bejahen bis in seine Leiden hinein. Äschylos ist oft trostlos; und doch strahlt er aus und erwärmt. Im Zentrum seines Universums steht nicht karge Sinnlosigkeit, sondern das Rätsel, das heißt ein Sinn, der schwer zu verstehen ist, weil er blendet. Und ebenso kann für die unwürdigen, doch beharrlich treuen Söhne Griechenlands, die in diesem zerfleischten Jahrhundert noch überleben, der Brand unserer Geschichte unerträglich sein; doch sie halten schließlich durch, weil sie verstehen wollen.

Die **Heimkehr nach Tipasa** ist dann nicht nur der namensgebende Kern der *Mittelmeeressays*. In ihm begegnet mir erneut jener Camus, der die erlebte und geschauten Landschaft und seine davon tief berührte Subjektivität von Neuem zu jener nietz-

scheanischen Weltumarmung werden lässt, der er unvergleichlich sprachlich Ausdruck zu geben vermag. Es sei gewiss *heller Wahnsinn*, so schreibt er, *den man meistens büßen muss, wenn man an die Stätten der Jugend zurückkehrt und mit vierzig Jahren wieder zum Leben erwecken, was man mit zwanzig so geliebt und genossen hat*. Und dann fährt er fort:

Fünfzehn Jahre später fand ich meine Ruinen wieder, wenige Schritte von den ersten Wellen entfernt, folgte den Straßen der vergessenen Stadt, durch Felder mit bitteren Bäumen und liebteste auf der Anhöhe über der Bucht kornfarbene Säulen. (...) Ich ging verwirrt durch dieses einsame und nasse Gelände und versuchte, wenigstens jene Kraft wiederzufinden, die mir bisher treu geblieben war und die mir hilft, das Unabänderliche hinzunehmen. Ich konnte die Zeit nicht rückgängig machen und der Welt jenes Antlitz wieder geben, das ich geliebt hatte und das eines Tages, schon vor langem, verschwunden war.

Dann fährt er fort, indem er Erinnerungen lebendig werden lässt:

In diesem Licht und in diesem Schweigen zerrannen langsam die Jahre der Raserei und der Nacht. Ich lauschte in mir einem fast vergessenen Klang, als finge mein Herz nach langem Stillestehen ganz sachte wieder zu klopfen an. Und zwei Seiten später schreibt er: Ich fand jene frühere Schönheit wieder, den jungen Himmel, und erkannte mein Glück, dass ich durch die ärgsten Jahre des Wahns hindurch die Erinnerung an diesen Himmel in mir bewahrt hatte. Er war es, der mich vom Verzweifeln abgehalten hatte. Seit jeher habe ich gewusst, dass die Ruinen von Tipasa jünger sind als unsere Baustellen und unsere Schutthaufen. Die Welt erneuert sich hier täglich in einem immer neuen Licht.

Der Essay endet einmal mehr mit Reflexionen über eine Menschenwelt, *seine Familie, die über reiche und hässliche Städte aus Steinen und Dunst zu herrschen glaubt, deren Macht ihn trägt und zugleich langweilt, deren Unglück auch das seine ist*. Er endet schließlich mit der Feststellung: *Ich konnte das Licht, in dem ich geboren wurde, nicht leugnen und wollte auch die Dienstpflicht an unserer Zeit nicht von mir weisen*.

Das Meer. *Bordtagebuch*, schließt diesen zweiten Essayband ab. Der Essay ist der Widerspruch zum **Minotaurus**, dem einleitenden Essay über die dem Meer abgewandte Stadt. Aber es ist nicht einfach Nietzsches Ruf, *Auf die Schiffe ihr Philosophen*. Es geht existenzieller und literarisch um das subjektive Welterleben des Autors, das hier mit keinem geringeren Anspruch gestaltet wird als dem, so im Grunde uns allen eine Richtung weisen zu können. Der grandiose Essay beginnt mit den Sätzen:

Ich wuchs im Meer auf, und die Armut schien mir kostbar, dann verlor ich das Meer, und aller Luxus erschien mir fortan grau und das Elend unerträglich. Seither warte ich. Ich warte auf die Schiffe der Rückkehr, auf das Haus der Gewässer, auf den hellen Tag.

Danach zeichnet uns dieses Bordtagebuch, nach dem Auslaufen *bei anbrechendem Tag*, und dem Passieren der Säulen des Herkules *weit von allem Land entfernt* eine Fahrt in schier grenzenlose Weiten. Für sie gilt: *Die Tage auf dem Meer gleichen alle den Tagen des Glückes. (...) der Ozean überall, und wir umsegeln Horn und die Gute Hoffnung in einem Strich, die Meridiane vermählen sich den Breitengraden, der Pazifik trinkt den Atlantik.* Am eindringlichsten kennzeichnet vielleicht der folgende Absatz, was Camus, hier wieder sehr nietzscheanisch, zum Ausdruck bringen will: Weltumarmung und Weltertragen:

Mitten im Atlantik beugten wir uns den wilden Winden, die ununterbrochen von einem Pol zum andern fegen. Jeder Schrei, den wir ausstoßen, verliert sich in die grenzenlosen Weiten (...) Ich lag im Halbschlaf unter der Sonne des frühen Nachmittags, als ich plötzlich durch einen furchtbaren Lärm aufgeschreckt wurde. Ich sah die Sonne auf dem Grund des Meeres, und die Wellen beherrschten den stürmischen Himmel. Plötzlich entbrannte das Meer, die Sonne floss mir in langen, eisigen Strichen in die Kehle. Um mich herum lachten und schrien die Matrosen. Sie liebten sich gegenseitig, aber konnten einander nicht verzeihen. An jenem Tag erkannte ich die Welt, wie sie wirklich ist, und ich beschloss, es hinzunehmen, dass ihr Gutes gleichzeitig böse sei und ihre Missetat heilsam. An jenem Tag begriff ich, dass es zwei Wahrheiten gibt und dass die eine davon nie ausgesprochen werden darf.

Ebenso nietzscheanisch endet der Autor der *Revolte* gegen das unzulänglich Seiende diesen Essay, eine nochmalige dionysische Feier der Welt, mit Sätzen, wie diesen:

In jeder Welle ist ein Versprechen, ewig dasselbe. Was sagt sie? Müsste ich sterben, umringt von kalten Bergen, ungekannt von allen, von den Meinen verstoßen, würde das Meer im letzten Augenblick meine Zelle füllen und mich emporheben über mich selber und würde mir helfen, ohne Hass zu sterben. Und schließlich folgen die letzten Zeilen; Ich hatte immer das Gefühl, auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen des Glücks.

Der *philosophische Literat*, aufgewachsen *unter den Trommelwirbeln des ersten Weltkrieges* scheint hier im Rückblick auf die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts, die seither *nichts als Mord, Ungerechtigkeit und Gewalt* gekannt hat, – *auf hohem Meer, bedroht*, aber *im Herzen des Glücks* - seinen Aufruf zur *Revolte* und die in der *Rückkehr nach Tipasa* nachdrücklich betonte *Dienstplicht an seiner Zeit*, aus den Augen zu verlieren. Doch ich denke, das ist nicht der Fall. Eher, so denke ich, hat er hier noch einmal einen anderen Ausdruck dafür gefunden *dass im innersten Kern seiner Auflehnung ein Einverständnis* schläft, so wie er das schon in den Schlussätzen seines ersten Essaybandes formuliert hat. Ich denke, er blickt zuletzt mit jener Gelassenheit auf unsere Menschenwelt, und auf sein eigenes Leben zurück, wie dies auch der späte Denis Diderot getan hat, nachdem die große Enzyklopädie geschrieben und die Kämpfe gegen den Spätfeudalismus seiner Zeit ausgefochten gewesen sind und sich der große Epikureer und monistische Naturalist darauf verlegt hat,

nunmehr literarisch für eine Nachwelt zu schreiben.¹⁶ Sie sei, so der in epikureischer Tradition seinem monistischen Naturalismus verpflichtete Philosoph, das heimliche Paradies eines Philosophen. Der entscheidende Unterschied zu uns Heutigen liegt dann aber in den bis in unsere Gegenwart hinein so tiefgreifend veränderten Zeitläuften. Wir haben das mögliche Ende des Anthropozän vor Augen.

5. Der Linksnietzscheanische Schriftsteller Albert Camus und die Herausforderungen unserer Zeit - *Die Erde ertragen!*

Die Erde ertragen: Der Linksnietzscheaner Albert Camus

Der Philosoph Michel Onfray hat in seinem Buch über Leben und Philosophie Albert Camus' ein eindrucksvolles und überzeugendes Bild der Entwicklung seines linksnietzscheanischen Denkens nachgezeichnet, und er hat ihn, darin der Sicht mancher auf Friedrich Nietzsche ähnlich, als *literarischen Philosophen* bezeichnet - zugleich aber auch als *philosophischen Literaten*. Es liegt allerdings nahe, dass der Philosoph vor allem den Philosophen ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit gerückt hat, also den Denker, der von seinem Nietzscheanisch-dionysischen *mittelmeerischen Denken* ausgehend zu einem zutiefst ernüchterten und ernüchternden Blick auf die ‚Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts‘ und deren Folgen gelangt und zum vielleicht schärfsten frühen Kritiker des *prophetischen Marxismus* geworden ist. Gegen jede Geschichtsmetaphysik bringt Camus die unerbittliche Härte seiner existenziellen Philosophie zur Geltung, muss dann aber auch die Erfahrung machen, dass er damit von führenden intellektuellen Repräsentanten einer zutiefst marxistisch geprägten Französische Linken politisch zur ‚Unperson‘ gemacht wird.

Anerkannt und geehrt wurde Camus danach als Schriftsteller, und es ist der *philosophische Literat*, mit dem ich mich in diesem Essay beschäftigt habe. Es sind seine ganz frühen *Impressionen am Rande der Wüste* und die späten *Mittelmeer-Essays*, die mich in besonderer Weise fasziniert haben. Liest man sie richtig, ist es nahezu unmöglich, von der Kraft seiner Sprache nicht mitgerissen zu werden – und man liest seine Essays immer wieder. Zugleich kann man entlang des ersten der beiden Essay-Bände die Entwicklung hin zu dem linksnietzscheanischen Denken des Autors nachvollziehen, das später wohl am prägnantesten in den philosophischen Essays in *Der Mensch in der Revolte* zum Ausdruck kommt. Unübersehbar wird bei der Lektüre der biographische Hintergrund Camus' zu einer wichtigen Erklärung seines Linksnietzscheanismus.¹⁷ Der aber bedeutet einerseits die klare und nüchterne Einsicht in

¹⁶ Pierre Lepape hebt in seiner Diderot-Biographie dessen späte, zugleich aber auch neuerliche, Hinwendung zum literarischen Schreiben besonders nachdrücklich hervor. Zu meiner systematischen Auseinandersetzung mit Diderot siehe Martens 2014.

¹⁷ Es macht eben einen erheblichen Unterschied, so wie Nietzsche in der bürgerlichen Welt Deutschlands *nahe dem Gottesacker geboren*, oder so wie Camus unter den Bedingungen einer proletarischen Existenz im Norden Afrikas aufgewachsen zu sein. Im ersteren Fall mag das einen Impuls dafür gegeben haben, den Gedanken, dass Gott tot ist, philosophisch radikal zu denken und so zu einer dionysischen Feier der Welt zu gelangen, also zu einer Feier von allem dessen, was für uns Menschen wirklich ist. Im anderen Fall hingegen tritt fast unausweichlich neben das *große ‚Ja‘ zur Welt* ein ebenso *große(s) Nein (...) zum gegenwärtig Seienden*.

die existenziellen Bedingtheiten und Grenzen unseres endlichen irdischen Lebens, und er begründet und fordert andererseits im Blick auf den möglichen Glanz und Reichtum unseres Lebens die Revolte gegen alle Unzulänglichkeiten und alles Elend, das wir Menschen in unserer selbsterzeugten menschlichen Lebenswelt nach wie vor nicht überwunden haben. Man mag, mit Nietzsche, jegliche Geschichtsphilosophie verneinen. Doch der *Mythos des Sisyphos* als Metapher für existenzielle Grenzen unseres Menschseins und menschlicher Werdens verträgt sich problemlos mit der Überzeugung, dass wir unsere Lage zunehmend besser erkennen können und dass wir wissen, dass wir *alles daran setzen müssen*, die Widersprüche, in die wir verstrickt sind, *zu verringern*.¹⁸

Wie jeder Philosoph oder Schriftsteller ist Camus zugleich ein ‚Kind seiner Zeit‘. Es ist die kapitalistisch geprägte Welt der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und es sind die dagegen forcierten pseudoreligiösen *irrationalen* wie auch *rationalen Formen des Terrors*,¹⁹ gegen die sich seine messerscharfe Kritik richtet. Die tiefer liegenden, unsere Welt auch heute noch zusammen mit dem Kapitalverhältnis zu tiefst prägenden, herrschaftlichen Geschlechter- und Naturverhältnisse hat er hingegen in seinen philosophischen Arbeiten kaum im Blick. Das gilt auch dann, wenn er früh die zu seiner Zeit längst begonnene, und bis heute massiv weiter forcierte, *Zeit der Großstädte* als eine *freiwillig amputierte (...) Welt* erkennt, die *das Ignorieren gewählt* und die vergessen hat, *was ihre Dauer bewirkt: die Natur, das Meer, die Hügel, die Beschaulichkeit der Abende*. Wir müssen also heute, auf dem Gipfel unserer *ununterbrochenen Anstrengung* – so Camus in *Der Mensch in der Revolte* – weiter denken. Mehr noch als Camus große philosophische Essays geben mir dazu seine *Mittelmeer-Essays* immer wieder neue Impulse. Es ist die leuchtende Kraft ihrer Sprache, die mich begeistert und die mir neuen Schwung gibt. Und einmal mehr führt sie mir vor Augen, dass es, in den Worten der Schriftstellerin Christa Wolf, die Literatur ist, die uns den unverstelltesten Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht - und zwar nicht zuletzt wegen der Authentizität und Selbsterkenntnis des Autors, die in sie eingeht.²⁰

¹⁸ Camus kann daher in *Der Mensch in der Revolte* schreiben, dass *der revolutionäre Geist an Bewusstsein und Scharfblick zugenommen* habe, weil er *über hundertundfünfzig Jahre Erfahrung nachdenken* könne. Der immer maßvolle Blick seines linksnietzscheanisch gedachten Menschen lächelt deshalb, so schreibt er dort, *vom Gipfel (!) einer ununterbrochenen Anstrengung aus, die eine zusätzliche Kraft ist*.

¹⁹ Also Faschismus und Stalinismus, die er mit dieser Begrifflichkeit in *Der Mensch in der Revolte* voneinander unterscheidet.

²⁰ In ihrer Rede aus Anlass der Verleihung des Büchner-Preises 1980 hat sie gesagt: *Die Sprache der Literatur scheint es merkwürdigerweise zu sein, die der Wirklichkeit des Menschen heute am nächsten kommt; die den Menschen am besten kennt, wie immer Statistiken, Zahlenspiegel, Normierungs- und Leistungstabellen dagegen angehen mögen. Vielleicht weil immer moralischer Mut des Autors – der zur Selbsterkenntnis – in Literatur eingeht. Vielleicht weil Übereinkünfte in ihr festgeschrieben sind, die – mühselig genug, gefährdet genug und immer wieder verletzt- doch über Jahrhunderte hinweg jenes Gewebe schufen, das wir „Gesittung“ nennen.*

Zur dionysischen Feier (Camus) oder zur Liebe zur Welt (Arendt)²¹ muss da allerdings immer hinzukommen, beunruhigt über die vorgefundene Wirklichkeit zu sein, und so die im gelebten Alltag und zugleich über Wissenschaft und Kunst gewonnenen Erfahrungen der sozialen Wirklichkeit der eigenen Zeit, mit sich selbst darin, als Wurzel literarischer Gestaltung zu begreifen und dabei der Subjektwerdung des Menschen verpflichtet zu sein. Dies bedenkend liegt im Blick auf Camus' literarisches Werk die Arendtsche Formulierung sehr nahe, der zufolge es die (großen) Dichter sind, *die über den Vorrat des menschlichen Gedächtnisses Wacht halten, indem sie die Worte finden und prägen, an die wir anderen uns dann halten*. Daran anschließend kann man allerdings eine weitere These wagen. Sie lautet, dass Dichtung, die das Denken, das unserem Handeln vorausgehen muss, in solcher besonderen Weise anregen kann, wenn es denn vernunftgeleitetes Handeln werden soll, heute die zunehmend existenziellen Fragen unseres Lebens sinnlich greifbar machen müsste. Sie kann so auf ihre Weise dem Umstand Rechnung tragen, dass wir Menschen zwar vernunftbegabte Wesen sind, unserem Handeln aber doch immer die Passion vorangeht, wie dies Denis Diderot schon am Beginn der europäischen Aufklärung scharfsichtig erkannt und, anders als Immanuel Kant, nachdrücklich betont hat. Wenn Camus also schreibt: *Ich glaube zu wenig an die Vernunft noch an irgendeine Philosophie der Weltgeschichte, um mich dem Fortschritt zu verschreiben*. Steht er in einer großen epikureischen Tradition, an die auch der Kopf der radikalen Philosophenfraktion der Französischen Aufklärung sehr bewusst angeknüpft hat.

Literatur darf und muss eine ihr eigene Leidenschaftlichkeit, und vielleicht auch Emphase haben – und die Leidenschaftlichkeit Camus' klingt für uns Heutige immer noch sehr aktuell. Sie klingt zum Beispiel sehr anders, als die, die wir bei Friedrich Hölderlin zu Beginn des demokratischen Projekts der Moderne finden oder auch als bei Heinrich Heine - nicht Jugendfreund, sondern Schüler des großen Geschichtsphilosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel -, bei dem sie ironisch gebrochen ist. Bei Hölderlin, dem engen Jugendfreund Hegels, und auch Schellings, und dem so sensiblen Dichter, begegnet uns der philosophische Idealismus ihres gemeinsamen *ersten Systemprogramms*, aber auch schon der Gedanke an das mögliche Scheitern dieses Entwurfs.²² Thomas Steinfeld schreibt so wohl mit einigem Recht in seiner Rezension der Hölderlinstudien Luigi Reitani, dass Hölderlin in diesem Trio als *der modernste* erscheine, *als ein spekulativer Kopf, der ebenso weit zu denken vermochte wie seine Freunde, ihnen aber, womöglich gegen die eigenen Intentionen, darin voraus war, dass er das Scheitern aller Hoffnung auf Erlösung von vorneherein mitbedachte*. Bei ihm werde, so Reitani *keine Rettung versprochen*. Er ist aber ein Mitbegründer des deutschen Idealismus. Vor dem Hintergrund des pietistischen bürger-

²¹ Alois Prinz (2012) verwendet diesen Untertitel mit vollem Recht für seine Arendt-Biographie. Arendt selbst hatte, so schreibt sie in einem Brief an Karl Jaspers, diese Worte als Alternativen Titel für *Vita activa* erwogen.

²² Friedrich Hölderlin versteht mehr als die meisten von *Ambivalenz statt ersehnter Ganzheit, Kontrast von Traum und Erwachen, von Ideal und schnöder Wirklichkeit*, schreibt die Schriftstellerin Ilma Ruska. Mit Recht verweist sie auf den ersten Brief Hyperions an Bellarmin in Hölderlins Briefroman. Zu meiner Sicht auf den philosophisch tief fundierten Lyriker und leidenschaftlichen Anhänger der Französischen Revolution Hölderlin siehe Martens 2018 und 2019.

lichen Milieus, das Kindheit und frühe Jugend prägt, liegt ihm die materialistische Linie griechischer Philosophie von Demokrit bis zu Epikur fern. Dem Denken des radikalen Französischen Aufklärers Denis Diderot ist er nicht begegnet. Vielmehr sieht er die Französische Revolution in dem Denken Jean Jacques Rousseau's begründet. Aber dennoch läuft auch sein mithin eher anthropozentrisches Denken bereits auf den Gedanken der *Absurdität* unserer menschlichen Existenz zu, wie ihn Camus' zum Gegenstand seiner existenziellen Philosophie gemacht und in seinen literarischen Werken gestaltet hat.

Um pointiert auf den mir wichtigen philosophischen Kern zu kommen: Soweit er an *Schopenhauer als Erzieher* Anknüpft, kommt Nietzsche als Philosoph erkenntnistheoretisch aus der idealistischen Linie philosophischen Denkens. Doch, wie Alfred Schmidt am Beispiel Schopenhauers zeigt, spielt sich *der immer wieder beschworene ‚Kampf‘ von Idealismus und Materialismus* in dessen philosophischem Denken selbst ab. *Und wenn Schopenhauer die Philosophie das richtige universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes* nennt, dann trifft sich seine Philosophie mit *großem Materialismus, der sich nicht in einer simplen Abbildlehre erschöpft* – und zwar in der *Einsicht ins Sinnwidrige, vielfältig Bedingte und Brüchige unserer Existenz*. Denn, so Schmidt am Ende dieses Gedankenganges: *materialistischer Philosophie, die etwas taugt, (wohnt) ein pessimistisches Moment inne*. Man kann diese Einsicht kaum glänzender ausdrücken, als dies dem *philosophischen Literaten* Camus in seinen *Reflexionen am Rande der Wüste* immer wieder gelingt – etwa wenn er, wie oben schon zitiert, am Ende des Essays *Die Wüste* schreibt.

Florenz! Einer der wenigen Orte in Europa, wo ich begriff, dass im innersten Kern meiner Auflehnung ein Einverständnis schlief. Unter seinem aus Tränen und Sonne gemischten Himmel lernte ich, ja zur Erde zu sagen und in der düsteren Flamme ihrer Lebensfeier zu verbrennen Ich ertrug...aber was? Welches Wort? Welches Übermaß? Ich ertrug die Erde In diesem großen Tempel, aus dem die Götter geflohen sind, haben all meine Idole tönerner Füße.

Vor den Herausforderungen unserer Zeit – Camus weiter denken

Die multiplen Krisenprozesse, mit denen wir heute konfrontiert sind, kann man mit Hannah Arendt als das Ergebnis systemisch gewordener Prozesse begreifen, die von uns Menschen selbst im Verlauf unserer sozialen Evolution losgelassenen worden sind. In diesem Sinne spricht sie in ihrem Denktagebuch – im Ergebnis unserer von Natur- zu Universalwissenschaften gewordenen Wissenschaften (und deren Entfaltung im Selbstlauf eines entfesselten Kapitalverhältnisses H.M.) - von *losgelassenen Verzehrungsprozessen*. Wenn man die dann näher analysiert, wird man begreifen, dass wir heute der Herausforderung zu einer radikalen Herrschaftskritik gegenüberstehen.²³ Nach Nietzsches Forderung. uns *nicht (für) das ewige Leben, sondern*

²³ Das ist an dieser Stelle nicht zu vertiefen. Ich verweise dazu auf meine letzten sozialwissenschaftlichen, philosophisch fundierten Buchveröffentlichungen (Martens 2016 und 2020).

(für) die ewige Lebendigkeit zu entscheiden, stehen wir heute vor der Herausforderung, die Voraussetzungen einer – nach unserer Kenntnis der Gesetze des Universums und seiner evolutionären Prozesse bis hin zur biologischen Evolution auf dieser Erde - zwar nicht wirklich dauerhaften Lebendigkeit zu sichern, aber doch die des langen Fortdauerns der Gegebenheiten auf dieser Erde, die das Leben von uns Menschen und von unseren Mitgeschöpfen gewährleisten können. In seinem Essay *Prometheus in der Hölle* hat Camus diese Herausforderung früh recht präzise formuliert. Er schreibt dort:

Der heutige Mensch ist wirklich jener, der in unwahrscheinlichen Massen auf der engen Erdoberfläche leidet, der Mensch, der des Feuers und der Nahrung entbehrt und für den die Freiheit ein Luxus ist, auf den man noch warten kann; für diesen Menschen bleibt nur übrig, immer noch etwas mehr zu leiden, wie für die Freiheit und ihre letzten Zeugen jetzt nur übrig bleibt, noch mehr zu schwinden. Prometheus war jener Heros, der die Menschen genügend liebte, um ihnen zugleich Feuer und Freiheit, Technik und Kunst zu schenken. Der heutige Mensch benötigt und erstrebt einzig das Technische. Sie gelangt zum Ausbruch in ihren Maschinen und hält die Kunst und ihre Ansprüche für ein Hemmnis und ein Zeichen der Knechtschaft. Hingegen ist es für Prometheus kennzeichnend, dass er die Maschine nicht von der Kunst trennen kann. Er glaubte an eine gleichzeitige Befreiung des Körpers und der Seele.

Es gibt in den Essays Camus', oder auch in seinem großen Roman, zahlreiche Passagen, die uns sehr nietzscheanisch an die Endlichkeit und Absurdität unserer individuellen menschlichen Existenz erinnern – oder in den Worten Arendts daran, dass unsere menschliche Lebenswelt, unsere *kleine menschliche Ewigkeit*, und in ihr das *Leben des Geistes* ebenso endlich sind. In eben diesem Sinne ist Djemila für Camus einer der Orte, *wo der Geist stirbt um einer Wahrheit Willen, die ihn verneint*. Doch ich lese in der oben zitierten längeren Passage – und insgesamt im literarischen Werk Albert Camus – die stetig neu ansetzende Anstrengung, gerade in der Absurdität unserer diesseitigen Endlichkeit unserer Existenz den Reichtum unserer menschlichen Möglichkeiten zu erkennen und literarisch zu gestalten. Und immer ist dies auch mit der Aufforderung verknüpft, unsere Möglichkeiten auch praktisch zu ergreifen, um eben diesen Reichtum des Lebens auszuschöpfen. Im philosophischen Werk Camus ist daher die Revolte der entscheidende Punkt.

Politisch heißt das im Denken Camus' in der Revolte trotz aller Scheiternserfahrungen die Herausforderung anzunehmen, als gesellschaftliche Individuen eine für alle besser lebbare Welt politisch zusammenhandelnd zu gestalten. Im Sinne solchen, mögliche Scheiternserfahrungen reflektierenden philosophischen Denkens wäre ein viel früherer Dichter wie Friedrich Hölderlin, der Scheiternsrisiken früh sah und der die Hoffnung auf politische Befreiung zuletzt verlor, hellsichtig gewesen. Und auf der gleichen gedanklichen Linie wäre auch *Paul Celan* - ein Dichter, der sich völlig zu

Recht in der ‚Hölderlinlinie‘ deutscher Dichtung sieht - zuzuordnen.²⁴ Wie kein anderer hat er die Abgrundserfahrungen seiner Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts immer wieder neu vergegenwärtigt. Solches fortwährende Erinnern war ihm jedoch zwingende Bedingung dafür, am Programm der europäischen Aufklärung festzuhalten. In seinem Gedicht *Engführung* kann er deshalb gegen seine Abgrundserfahrungen an immer noch sagen: *Also / stehen noch Tempel. Ein / Stern / hat wohl noch Licht / Nichts / nichts ist verloren*. Auch wenn er zuletzt seinen Kampf gegen seine persönlichen Abgrundserfahrungen verloren hat – seine Dichtung behauptet die Möglichkeit, nach den Abgründen der Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts unser Leben auf diesem Planeten unseren Möglichkeiten gemäß besser zu gestalten.

Wir schreiben heute weiterhin, weil wir in der größeren Kontinuität von Poesie und Philosophie vielleicht doch eine schwache Chance sehen, die weitere Entwicklung der sozialen Wirklichkeit positiv zu beeinflussen. Wir knüpfen so als Schriftsteller an Camus und an viele andere an, die ich in diesem Essay nur gestreift habe. Da wir immer noch mit Alexander Kluge, so *unser vermessener Glaube*, darauf setzen, dass *jedes Gramm, das die Poesie in die Waagschale legt, (...) Zentner von irre werdender Realität, oder die Erde umkreisenden Zufallswolken aufwiegen*, bewegen wir uns zugleich in der Tradition der *Revolte*, wie sie der große Linksnietzscheaner mit seinem philosophischen Werk begründet hat. Wir können und sollen so unbeschwert sein wie dessen als glücklicher Mensch gedachter Sisyphos, zu dem er am Schluss seines *Mythos des Sisyphos* schreibt:

Ich verlasse Sisyphos am Fuß des Berges! Seine Last findet man immer wieder. Sisyphos jedoch lehrt uns die höhere Treue, die die Götter leugnet und den Felsen hebt. Auch er findet, dass alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jeder Gran des Steins, jedes mineralische Aufblitzen in diesem in Nacht gehüllten Berg ist eine Welt für sich. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.

Im Blick auf den *philosophischen Literaten* Albert Camus komme ich, mir diese Sätze vergegenwärtigend, zu folgendem Fazit: Große Literatur hat seit der europäischen Aufklärung, also noch weit vor dem Entstehen der existenziellen Philosophie, unter anderem im Anschluss an Nietzsche, bei vielen ihrer herausragenden Autor*innen eine existenzielle Dimension. Bei Camus finde ich sie, und in ihr den Kampf darum, *die grenzenlose Angst der Freien zu mildern* in einer unübertroffenen Weise gestaltet. Man sollte sich seiner Arbeiten deshalb nach den zwei Jahrhunderten von Revolutionen neu vergewissern - die noch immer wieder in dem Versuch gescheitert sind, der Freiheit Aller im Rahmen einer Demokratie als Lebensform, und nicht nur als bester aller schlechten Herrschaftsformen, den angemessenen institutionellen Rahmen zu geben.

²⁴ Siehe zu meiner literarischen Auseinandersetzung mit Celan meinen in Fporm eines Essays sowie weioterer Annäherungen in Lyrik und Prosa Martens 2020.

Im Namen der Freiheit und auf einem Gipfel von Erfahrungen sehe ich mich als wissenschaftlich, philosophisch und zunehmend auch literarisch Schreibender vor dieser Herausforderung. Wenn man sich so an dem Linksnietzscheaner Albert Camus orientiert, wird man freilich auch mit einer schwachen Variante Hegelscher Geschichtsphilosophie, wie sie zum Beispiel Jürgen Habermas vertritt, seine Schwierigkeiten bekommen. In einer von ökologischen, ökonomischen und sozialen Krisenentwicklungen gezeichneten Welt, fällt die Hoffnung auf jegliche, wie schwach auch immer begründete Art innerer Logik geschichtlicher Entwicklung im Sinne einer weiter fortschreitenden und sich festigenden demokratischen Entwicklung schwer. Gegenwärtig erleben wir ja eher im Zeichen der *Pose der Autrität*²⁵ allenthalben den neuerlichen Aufstieg von Autokraten, die das Zeug zu Diktatoren haben.

Trotz unbestreitbar geschichtlich angehäufter Erfahrungen und fortgeschrittener Erkenntnisse und damit erweiterter Möglichkeiten scheint unsere *conditio humana* es also unausweichlich mit sich zu bringen, *auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen des Glücks*. Doch angesichts einer immer grundlegend offenen Zukunft wird man mit Camus den Akzent immerhin darauf legen können, dass wir Menschen auf dem Weg sein könnten, unsere Lage zunehmend klarer zu erkennen – und dass wir die Chance haben einmal mehr mit dem Versuch der Befreiung zu beginnen. Seine existenziellen Philosophie, zusammen mit den Natur- wie sozialwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritten auf die wir immerhin zugreifen können, eröffnen einen Raum großer, längst noch nicht ausgeschöpfter Möglichkeiten. Insbesondere aber sein literarisches Werk bestärkt mich darin, dass wir über die Kraft zu entsprechendem Handeln verfügen und unserer Pflicht zur Zuversicht gerecht werden können.

6. Linksnietzscheanismus: eine kurze philosophische Reflexion zum Schluss

Es ist mir in diesem Essay um den *philosophischen Literaten* Albert Camus gegangen, und ich könnte meine Überlegungen zu ihm an dieser Stelle als abgeschlossen betrachten. Ich denke, ich habe zeigen können, dass und weshalb er für mich zu jenen Dichtern zählt, für die gilt, der Überlegung Hannah Arendts folgend, dass es die großen Dichter sind, *die über den Vorrat des menschlichen Gedächtnisses wacht halten, indem sie die Worte finden und prägen, an die wir anderen uns dann halten. Aber beim Schreiben dieses Essays sind mir auch Camus Reflexionen zum Verhältnis von Revolte und Kunst oder zum Absurden Werk und dem Verhältnis von Philosophie und Roman* in den Sinn gekommen.²⁶ Und diese Überlegungen führen mich sogleich weiter zum *literarischen Philosophen* und engagierten Intellektuellen Albert

²⁵ Bei dem Psychologen Arno Gruen wird die Pose der Autorität, die die großen, stets patriarchal geprägten menschlichen Kulturen seit dem Neolithikum in immer neuen Varianten geprägt hat, zur zentralen Kategorie einer radikalen Herrschaftskritik, derer wir bedürfen, um unsere menschlichen Möglichkeiten wirklich ergreifen zu können.

²⁶ Zum Verhältnis von Revolte und Kunst siehe Camus Ausführungen in *Der Mensch in der Revolte* (2016, 329 -362), zu seinem Verständnis des *absurden Werks* das entsprechende Kapitel im *Mythos des Sisyphos* (2011,111- 138).

Camus²⁷ - sicherlich auch deshalb, weil ich selbst ebenfalls nicht nur geisteswissenschaftlich und schriftstellerisch, sondern auch als philosophisch zunehmend besser fundierter Sozialwissenschaftler und politisch engagierter Intellektueller unterwegs bin.

Der von mir hochgeschätzte *philosophische Literat* ist zwar nicht Sozialwissenschaftler, aber eben ein herausragender *literarischer Philosoph* und politisch engagierter Intellektueller gewesen. Dies wird am Schluss von *Der Mensch in der Revolte* in einem Kapitel über *Revolte und Kunst* sehr deutlich erkennbar. Camus findet dort Formulierungen, die zum Weiterdenken herausfordern. In einem Abschnitt über *Revolte und Stil* argumentiert er, dass der Künstler durch *die Stilisierung die die Wirklichkeit voraussetzt, und den Geist, der ihr seine Form gibt*, mit seinem *schöpferischen Bemühen die Welt neu mache, immer mit einer leichten Abwandlung, die das Kennzeichen der Kunst und des Protests* sei. Zwei Sätze später fährt er dann fort:

Die Schöpfung, die Fruchtbarkeit der Revolte liegen in dieser Abwandlung, die den Stil und den Ton des Werkes ausmacht. Die Kunst ist eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem. Wenn der aufwühlendste Schrei seinen stärksten Ausdruck findet, tut die Revolte ihrer wahren Forderung Genüge und zieht aus dieser Treue zu sich selbst eine Schöpferkraft.

Im nächsten Abschnitt argumentiert er dann ganz als literarischer Philosoph, wenn er fordert, auch *dem Arbeiter* in der sozialen Wirklichkeit *seine Würde als Schöpfer zurück* zu geben, in dem *sein Interesse und seine Gedanken ebenso auf die Arbeit wie auf ihr Produkt* gelenkt würden; und er findet Formulierungen, die an seinen späteren Prometheus *in der Hölle* erinnern. Er spricht von *entschwundener Schönheit inmitten von Verbrechen und Wahnsinn*, um dann zu erklären: *Doch die Hölle währt nur eine Zeitlang, das Leben beginnt eines Tages von Neuem.*

Ich sehe mich hier vor die Frage gestellt, wie sich diese Erwartung zu der These verhält, dass *die Kunst (...) eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem* sei; und ich gelange so zu einem philosophischen Kernproblem, das mich derzeit beschäftigt. Was folgt aus Camus' Linksnietszsheanismus, wenn man keine auch noch so schwache geschichtsphilosophische Konstruktion mehr für sich akzeptiert? Wie kann man mit der, in den Worten Camus, *grenzenlosen Angst der Freien* so umgehen, dass man sie ihnen nehmen kann? Ist dies nicht womöglich auch eine *Forderung nach unmöglichem*? Nähert man sich also zuletzt nicht doch wieder dem Nietzscheanischen Denken an, in dem Camus in seinen großartigen literarischen Essays, wie von mir nachgezeichnet, den Ausgangspunkt seines Denkens gefunden hat? Diese Fragen beschäftigen mich sehr – und zwar in meiner Eigenschaft als philosophisch inzwischen einigermaßen gut fundierter Sozialwissenschaftler und politisch engagierter Intellektueller, der ich eben auch bin. Eine befriedigende Antwort darauf

²⁷ Den weiterführenden Fragen zum *literarischen Philosophen* Albert Camus, zu denen mein Essay mich so zum Abschluss hin führt, bin ich mit ein wenig zeitlichem Abstand in einem zweiten, kürzeren Essay zu *Albert Camus' Linksnietszsheanismus als epikureische Gelassenheit und politisch-intellektuelles Engagement* (Martens 2020c) systematischer nachgegangen.

erfordert einen eigenen Essay.²⁸ Aber die Richtung, in die ich hier weiterdenke, will ich doch zum Schluss knapp umreißen:

Walter Benjamin hat völlig zu Recht die Fortschrittsgläubigkeit der Arbeiterbewegung als deren größte Schwäche bezeichnet. Er trifft sich in diesem Punkt mit Camus' scharfer Kritik eines *prophetischen Marxismus*. Die Fortschrittsgläubigkeit, der beider Kritik gilt, ist aber eine Folge der in die vermeintliche Wissenschaftlichkeit des Sozialismus hineingenommenen hegelschen Geschichtsmetaphysik. Ein vermeintliche Gewissheiten verbürgender *wissenschaftlicher Sozialismus*, dem solche festen Überzeugen eigen gewesen sind, ist allerdings wohl eine ganz wesentliche Quelle des Erfolgs einer so ideologisch werdenden Weltanschauung gewesen. Camus hat hier in kritischer Wendung dagegen von einer (anderen) *Deutschen Ideologie* gesprochen. Die Menschen sind offenkundig anfällig für solcher Art Versprechen, insbesondere dann, wenn diejenigen, die sie ihnen machen, durch ihr konkretes soziales und politisches und Handeln spürbare Verbesserungen ihrer Lage herbeiführen.

Philosophisch fundierte Wissenschaftler, die ähnlich wie Camus gedacht haben – Michel Foucault wäre da für mich ein herausgehobenes Beispiel -, haben später ganz folgerichtig nicht mehr mit Sendungsbewusstsein, sondern nur noch als nüchterne und klarsichtige Denker ihre Funktion als Intellektuelle wahrnehmen können. Foucault hat aus einer entsprechend nüchternen Kritik heraus an die Stelle des *organischen Intellektuellen*, wie sie Antonio Gramsci geprägt hat, die des *spezifischen Intellektuellen* gestellt. Aber Kritiker wie er konnten – unbeschadet ihrer kaum hoch genug zu veranschlagenden Bedeutung für die weiteren wissenschaftlichen und philosophischen Diskurse - als Kritiker einer ideologischen, oder eindimensional-affirmativen Sicht auf die soziale Wirklichkeit ihrer/unserer Zeit kaum größere Wirksamkeit entfalten: Auch jenseits einer politischen Linken – die, noch lange ihren alten Orthodoxien verhaftet, zunehmend an politischem Gewicht verloren hat - blieben sie als Intellektuelle innerhalb der in den westlichen nachkriegsgesellschaften institutionalisierten politischen Parteien, also insbesondere der Sozialdemokratie, und in den Prozessstrukturen des politischen Betriebs der westlichen Nachkriegsgesellschaften weitgehend ohne größere Resonanz.

Ein zentrales Problem, mit dem intellektuelle nach dem Ende des *prophetischen Marxismus* konfrontiert sind, liegt darin, dass sie sich über den *Abgrund der Freiheit* klar geworden sind, der sich vor allen auftut, die erkennen, dass es keine, wie auch immer geartete Kraft gibt, die gleichsam aus sich heraus auf die Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche zusteuert, die die Menschen als Herausforderungen erfahren. Hinter dem *Abgrund der Freiheit* liegt gleichsam unverhüllt die Drohung des Scheiterns offen zu Tage. Albert Camus hat aus eben diesem Grunde von der *grenzenlosen Angst der Freien* gesprochen, oder wohl genauer formuliert derer, die die Möglichkeit ihrer Freiheit vor Augen haben, die ihr Zusammenleben frei gestalten könnten, die aber dazu gerade ihre Angst überwinden müssten, um wirklich Freie sein zu können. Hannah Arendts *Wunder der Politik*, also der Schaffung und stetig

²⁸ Siehe Fußnote 27

weiterreichenden Ausgestaltung des Raumes der Politik als eines Raumes der Freiheit, wäre demnach nur möglich, wenn wir Menschen im Verlauf eines entsprechenden Transformationsprozesses zur Demokratie als Lebensform den Mut zum ergreifen unserer eigenen Freiheit fassen könnten. Komponenten, die hier ins Spiel kommen, sind die Bereitschaft und Fähigkeit zum Dialog, die selbstverständliche Wahrung der Rechte jeweiliger Minderheiten und das stetige Ringen um Wissen um gegebene Bedingungen, vorhandene Zwänge aber auch offene Möglichkeiten des eigenen /Zusammen)Handelns mit dem Ziel der Freiheit Aller.²⁹

Die Entfaltung eines Prozesses der Befreiung Aller als eines gesellschaftlichen Prozesses, der durch das (Zusammen)Handeln der Menge der Vielen hindurch erfolgen müsste, ist allerdings eine Herausforderung von schier ungeheuren Ausmaßen. Zu Recht spricht Camus im Hinblick auf die Hervorbringung eines solchen *Menschlichen Kunstwerks* (Arendt) von *der Ungeheuerlichkeit der begonnenen Aufgabe*. Arendt hat versucht mit ihren historischen und grundlagentheoretischen Arbeiten den grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit zur Schaffung eines dieser Aufgabe entsprechenden Raumes der Freiheit nachzugehen. In diesem Sinne ist sie, die sich immer als Politikwissenschaftlerin verstanden hat, eben doch auch eine philosophische Denkerin. Camus, mit seiner existenziellen Philosophie ihrem Denken nahe, hat sich philosophisch mit seiner Kritik des *prophetischen Marxismus* philosophisch an den Irrtümern der politischen Linken abgearbeitet und als Schriftsteller immer wieder und in unterschiedlicher Weise den Kampf gegen das *Elend der Welt* exemplarisch gestaltet. Dabei geht es ihm als *philosophischem Literaten* immer um die Revolte Einzelner, gewissermaßen als Pflichterfüllung gegenüber den Herausforderungen der Zeit - letztlich aus einem tief Nietzscheanischen Weltverständnis heraus, das er linksnietzscheanisch weitertreibt. Foucault schließlich hat aus ähnlichen philosophischen Überlegungen heraus – und zugleich auf Grundlage seiner scharfen Analysen von Herrschaftsverhältnissen angesichts einer *neuen Ordnung der Dinge*, die seit dem Beginn des demokratischen Projekts der Moderne den weiteren *Prozess der Zivilisation* geprägt haben, davon gesprochen, es gelte *durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu Befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist*.

Camus ist als Philosoph *mit brutaler Beiläufigkeit an den Rand gedrängt* worden. Mit seinem Namen verbindet sich das Bild des als einzelner denkenden und schreibenden Literaten mit, in seinen eigenen Worten, *allen Aussichten, von einer großen Anzahl von Leuten gekannt zu werden, die ihn nie mehr lesen, weil sie sich damit begnügen werden, seinen Namen zu kennen*. In gewisser Weise ist er so gesellschaft-

²⁹ Hier in ‚klassischer‘ Weise auf die Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit zu setzen, ist zu kurz gedacht. In der Sphäre von Arbeit und Wirtschaft geht es vorrangig um die Entfaltung technisch-instrumentellen Wissens. Das setzt zwar immer Kooperation, also Zusammenhandeln von Menschen voraus, doch die Entfaltung von politischer Urteilskraft ergibt sich nicht gleichsam wie von selbst aus der Kooperation der Arbeitenden. Arendts Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln macht deshalb als analytische Unterscheidung Sinn, auch wenn sie als Realtrennung gedacht problematisch wird.

lich nicht so sehr viel anders positioniert als der Elitär denkende Nietzsche. Der Unterschied liegt im Aufruf zur Revolte, den Nietzsche als von vorneherein aussichtslos gegenüber dem *Ungeheuren* der Welt zu erkennen meint und deshalb für unsinnig hält. Doch auch der Autor von *Der Mensch in der Revolte* hat von seiner literarischen Kunst gesagt, sie sei *eine in Form gebrachte Forderung nach Unmöglichem*. Und in seinen späten Essays scheint es, dass auch er nicht umhin gekommen ist, die mehr oder minder große Folgenlosigkeit seiner Anstrengungen zur Kenntnis zu nehmen. So endet eben der letzte seiner Mittelmeer-Essays mit sehr nietzscheanisch klingenden Sätzen wie: *In jeder Welle ist ein Versprechen, ewig dasselbe. Was sagt sie? Müsste ich sterben, umringt von kalten Bergen, ungekannt von allen, von den Meinen verstoßen, (...) Ich hatte immer das Gefühl, auf hohem Meer zu leben, bedroht, im Herzen des Glücks*. Ewige Wiederkehr, Einsamkeit des Denkenden und Dichtenden, und dennoch das Glück Welt zu erfahren und zu durchdenken – all das klingt hier an.

Aber dennoch gilt für Camus. auch noch in der mit dem eben zitierten Bild bezeichneten grundlegend existenziellen Lage – oder etwas konkreter formuliert: geprägt durch Erfahrungen erfolgreichen Scheiterns als Intellektueller -, *dass der wahre Pessimismus (...) so viele Grausamkeiten und Niederträchtigkeiten unserer Welt überbietet*, und noch *im schwärzesten Nihilismus unserer Zeit nur Gründe sucht, ihn zu überwinden*. Und so rechnet er sich mit seinem durchaus nicht geschichtslosen mittelmeerischen Denken zu den *treuen Söhne(n) Griechenlands, die in diesem zerfleischten Jahrhundert noch überleben*. Ihnen möge *der Brand unserer Geschichte unerträglich sein; doch sie halten schließlich durch, weil sie verstehen wollen*. Dies *unbeschwert* durch alle Erdschwere zu tun, die uns Camus zusammen mit seiner dionysischen Feier der Welt vermittelt, wird uns durch sein zugleich epikureisches Denken nahegelegt.

Unbeschwert

Wir alle werden aus einer geteilten Welt
nachsinnend zusammenhandelnd
gelöst aus unsrer Vereinzelung
können wir lachen und singen
so hier unser Leben leben
glückliche Sisyphosse

unbeschwert

Trotz all der Mühsal
menschlicher werden
schon jetzt nicht dereinst
unserer absurden Endlichkeit
sinnend geteiltes Glück abgewinnen
ausschöpfen unseres Lebens Möglichkeiten

Nach meinem Verständnis sind der *philosophische Literat*, der *literarische Philosoph* und der politisch engagierte Intellektuelle in der Person Albert Camus untrennbar miteinander verknüpft. Und solche Verknüpfung ist uns in der in meinem voranstehenden Gedicht betonten Unbeschwertheit möglich. In dieser nicht aufzutrennenden Verschränkung geht es für ihn darum, *die Dienstpflicht an seiner Zeit nicht von sich zu weisen*. Camus zählt sich in eben solcher Haltung zu jenen, die schließlich *durchhalten, weil sie verstehen wollen – auf hohem Meer (...) bedroht im Herzen des Glücks*. Ich bin, sofern ich literarisch schreibe, vor allem Lyriker. Als solcher habe ich diese Haltung in anderem Zusammenhang in den voranstehenden Versen auszudrücken versucht – beflügelt von Camus literarischen Arbeiten und unbeschwert auch in wieder finsterner werdenden Zeiten.

Verwendete Literatur

- Arendt, H. (1974): Über die Revolution, München-Zürich (dt. Erstausgabe 1963)
- (1979): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München
 - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (Erstauflage 2002)
- Camus, A. (1954): Hochzeit des Lichts. Impressionen am Rande der Wüste, Zürich
- (1957): Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer –Essays. Aus dem Französischen von Monique Lang, Zürich, S. 45-52
 - (1998): Die Pest, Reinbeck bei Hamburg
 - (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
 - (2016): Der Mensch in der Revolte, Reinbeck bei Hamburg (31. Auflage)
- Gruen, A. (2015): Wie Frieden? In: Käßmann, M.; Wecker, K. (Hg.) (2015): Entrüstet Euch! Warum Pazifismus für uns das Gebot der Stunde bleibt. Texte zum Frieden, Gütersloh
- Habermas (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main
- Kluge, A. (2014): Nichts ist stiller als eine geladene Kanone. Über die Kunst, Blindgänger zu entschärfen, die Teilchenbeschleuniger und den Ursprung des Erzählens: Dankesrede zum Heinrich-Heine-Preis 2014
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- (1984): Leonardo da Vinci. Maler und Forscher in anarchischer Gesellschaft, Berlin
- Martens, H. (2014): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung. Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung angesichts der Träume der westlichen Zivilisation, www.drhelmutmartens.de
- (2016): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik - Hamburg
 - (2016/18): „Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung - neue Herausforderung zu ihr“, www.drhelmutmartens.de
 - (2018a): Von der „Rückkehr der Zukunft“ oder konfrontiert mit finsterner werdenden Zeiten? – wissenschaftliche und philosophisch, literarisch (ver)dichtende Perspektiven angesichts der Krise der Politik, in: Rahlwes, M.; Rudnick, T.; Tzanakis Papadakis, N. (Hrsg.): Radikale Philosophie und Kritik der Politik. Festschrift für F. O. Wolf zum 75. Geburtstag, Münster, S. 111- 127
 - (2018b): Ein Linksnietzscheaner und eine gottesferne Mystikerin – literarische Gestaltung existenzieller Welterfahrung in Zeiten ihrer existenziellen Bedrohung, www.drhelmutmartens.de
 - (2019a): Wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert. Annäherungen an Friedrich Hölderlin in Lyrik und Prosa, Dortmund
 - (2019b): Hölderlin zu entsprechen – Zur 250. Wiederkehr seines Geburtsjahres und gut 50 Jahre nach der Entdeckung des anderen Hölderlin, www.drhelmutmartens.de
 - (2020a): Arbeit und Demokratie. Die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft nicht nur praktisch-politisch sondern auch philosophisch fundiert neu denken; Dortmund
 - (2020b): Vergangenheit, die nicht vergeht - im Dialog vergegenwärtigt, Möglichkeiten öffnend. Annäherungen an Paul Celan, Dortmund (Manuskript), Veröffentlichung in Vorbereitung
 - (2020c): Albert Camus' Linksnietzscheanismus als epikureische Gelassenheit und politisch-intellektuelles Engagement, www.drhelmutmartens.de
- Negt, O. (2006): Die Faust Karriere. Vom verzweifelten Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer, Göttingen
- Nietzsche, F. (1977/1874): Schopenhauer als Erzieher, in: Hoffmann, G. (Hg.) Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9-86
- Onfray, M. (2015): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, München
- Pausch, M (2017): Demokratie als revolte. Zwischen Alltagsdiktatur und Globalisierung, Baden-Baden
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin

- Rakusa, I. (2020): Von „aber“ zu „ach“, in: 250. Geburtstag: Friedrich Hölderlin heute - Dichter über ihre Lieblingsmotive, SZ 20.03. 2020, S. 12f
- Sauer, D. (2013): Die organisatorische Revolution. Umbrüche in der Arbeitswelt – Ursachen, Auswirkungen und arbeitspolitische Antworten, Hamburg
- Safranski, R. (2007): Romantik. Eine deutsche Affaire,
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: Ders. Drei Studien über Materialismus, München, Wien, S. 21-79
- Wolf, C. (1989): Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden, Berlin und Weimar
- Wolf, F. O. (2002) Radikale Philosophie, Münster
- Ypsilanti, A. (2017): Und morgen regieren wir uns selbst. Eine Streitschrift, Frankfurt am Main