

Sisyphos und der Mythos von der intellektuellen Redlichkeit

Von EVELINA KRIEGER (Wien)

„Mit jeder Form, die in den Schützengräben umkommt, mit jedem Strich, jeder Metapher und jedem Gebet, das vom Stahl zermalmt wird, verliert das Ewige eine Partie. Da ich weiß, daß ich mich von meiner Zeit nicht trennen kann, bin ich entschlossen, mich mit ihr zu verbünden. Deshalb mache ich vom Individuum nicht viel Aufhebens, weil es mir lächerlich und erniedrigt erscheint. Da ich weiß, daß es keine siegreichen Prozesse gibt, liebe ich die verlorenen Prozesse: sie fordern – in der Niederlage wie bei vorübergehenden Erfolgen – eine ganze Seele. Wer sich dem Schicksal dieser Welt verbunden fühlt, für den hat die Erschütterung der Zivilisation etwas Beängstigendes. Ich habe diese Angst in demselben Augenblick zu der meinen gemacht, da ich mich mit der Welt eingelassen habe. Bei der Wahl zwischen der Geschichte und dem Ewigen habe ich die Geschichte gewählt, weil ich die Gewißheit liebe. Ihrer wenigstens bin ich sicher, und wie sollte ich diese Kraft, die mich vernichtet, leugnen?“ (Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, Seite 73)

Im Mittelpunkt von Albert Camus' Essay „Der Mythos von Sisyphos“¹ steht, wie der Untertitel schon angibt, das Absurde. Es kann nicht die Aufgabe eines Artikels über ein so bekanntes Buch, wie dieses ist, sein, die Problematik seiner Ausführungen in einem zweiten Referate wiederzugeben. Die Aufgabe wird vielmehr in der Klärung liegen: Wenn unser Dasein als absurd und sinnlos behauptet wird – worin liegt diese Absurdität? Wodurch kommt sie zustande? Aus welchen historischen Vorbedingungen des Denkens kann dieses zu einem solchen Resultate gelangen? Und: Wie ist es um diese Folgerung selbst bestellt? – Es erhellt, daß es sich um keine historisch-geistesgeschichtliche oder literarisch-psychologisierende Beantwortung dieser Fragen handeln kann, sondern um den philosophischen Nachvollzug eben jener Gedankengänge selbst, ihrer Voraussetzungen und damit letztlich um das Voraussetzungsproblem philosophischen Denkens überhaupt: Wie kann ich jene Kurzsichtigkeit des Denkens vermeiden, die nicht durch das Denken, sondern durch das Unterlassen von Denkbarem entsteht?

¹ Zitiert wird nach der deutschen Ausgabe bei Rowohlt (Rowohlts deutsche Enzyklopädie), Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphus – Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg 1960. Im folgenden wird bei Zitierung nur die Seitenzahl angegeben.

Um es vorwegzunehmen: Camus begründet das Absurde nicht, er behauptet es nur. Der Ausgang des Essays, die Grenzsituation der Entscheidung zum Selbstmord, der Ekel, Überdruß vor der Welt, ihre Fremdartigkeit, „Dichtigkeit“, ihre „Unmenschlichkeit“ ist selber zu unmittelbar, als daß sich das Denken von ihr überzeugen lassen könnte. Man kann ebensogut anders empfinden. Und der Glaube, es gebe keine Unsterblichkeit, ist in gleicher Weise Behauptung wie der, es gebe sie. Weder Unsicherheit noch Zweifel, noch die Bedrängnis der Endlichkeit vermögen an sich schon Absurdität auszumachen. Aber da ist ein erster Hinweis auf eine notwendige Selbstverstrickung des Denkens im Widersinn . . . „Von wem oder wovon kann ich tatsächlich behaupten: ‚Das kenne ich!‘ Das Herz in mir kann ich fühlen, und ich schließe daraus, daß es existiert. Die Welt kann ich berühren, und auch daraus schließe ich, daß sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist Konstruktion. Wenn ich nämlich dieses Ich, dessen ich so sicher bin, zu fassen, wenn ich es zu definieren und zusammenfassend zu bestimmen versuche, dann zerrinnt es mir wie Wasser zwischen den Fingern. Ich kann nacheinander alle Gesichter nachzeichnen, die es annehmen kann, auch alle Gesichter, die man ihm gegeben hat – Erziehung, Herkunft, Leidenschaft oder Ruhe, Größe oder Niedertracht. Addieren aber kann man Gesichter nicht. Selbst dieses Herz, das doch meines ist, wird mir immer unerklärlich bleiben. Die Kluft zwischen der Gewißheit meiner Existenz und dem Inhalt, den ich dieser Gewißheit zu geben suche, ist nie zu überbrücken.“ (21/22)

In diesem Satze schon sind alle jene Themen zusammengefaßt, aus denen Camus' Haltung resultiert: Das Thema der unmittelbaren Erfahrung (der Vielfalt der Welt) und deren Reflexion (welche die Vielfalt in die fragwürdige Einheit zusammenfaßt, die selber unsicher bleibt, oder, befragt, in verschwimmende Irrationalität zerfließt – „was ist das Ich?“). – Das Thema vom Allgemeinen, der Vielheit in diesem Allgemeinen und dem Konkreten (das mehr ist als ein Fall völlig gleichwertiger Besonderer – wie mein Ich unvergleichbar ist mit einem anderen). – Das Thema von Essenz und Existenz, das sich wiederfindet in der Frage der vielen Prädikate und dem Einen Wesen, – und: dieses letzte Thema modern ausgedrückt: das Thema des Theoretischen und Praktischen. Denn wie immer man die Kategorien des Daseins und Wesens für den Menschen verstanden wissen will, man findet sie beide gleichermaßen über seine Freiheit vermittelt und nur aus ihr heraus verstehbar.

Und doch ist es im Grunde nur ein einziges Problem, das in allen diesen Themen wiederkehrt; das der – hier immer als zersetzend gefundenen – Reflexion und des konkreten Sinnes andererseits, der über diese Negativität hinaus ist. Und weiters: all diese Denker, die sich mit dieser Problematik auseinandergesetzt haben, stehen irgendwie in Tradition und Stellungnahme zum deutschen Idealismus, dessen Zerfall diese ungelöste Frage hinterlassen hat, vielleicht gerade dadurch, daß er vorschnell den konkreten Sinn – von Schönheit, Wert, Sitte und Handeln – mit seinem nur-theoretischen Begriffe ver-söhnt und ganz in diesem enthalten glaubte. Und es will uns scheinen, daß die ganze Dynamik des Denkens nach Hegels Tod – auch wo sie vielleicht ver-

meint, ganz neue Wege zu gehen – die Gegenbewegung zu diesem wohl kurzschlüssig angesetzten Vorrang des Theoretischen darstellt, und dadurch wohl immer rückbezogen auf den deutschen Idealismus und letztlich nur durch ihn verstehbar bleibt. So zeigen sich denn auch die Philosophien, die aus dieser Opposition erwachsen, als Extremlösungen, die selber schon den Keim des Paradoxen in sich tragen. Denn die beiden Auswege aus einem absolut gesetzten Theoretischen, die Reduktion der Reflexion auf die Unmittelbarkeit passiven Empfangens und der Ausweg in ein absolut gesetztes Praktisches, greifen jeweils einen Pol aus einer notwendig zweigliedrigen Ganzheit heraus und führen so in den Widerspruch der Einseitigkeit: die Philosophie, die nur Erkenntnistheorie sein will, vermag nicht die unmittelbare Hinwendung des Erkennens zum anderen als sie zur Reflexion zu bringen, weil sie zuvor erkennen müßte, daß in dieser Unmittelbarkeit das Moment des Praktischen liegt. Die Philosophie, die nur Praktisches sein will, und nur Entscheidung, vermag die Forderung der absoluten Entscheidung selbst nicht zu rechtfertigen.

Und der freiwillige Verzicht darauf, Philosophie und Vermittlung des Sinnes sein zu wollen, macht ihre Sache nur noch schlimmer: die Entscheidung verliert im strengsten Sinne ihre Motivation und ihren Entscheidungscharakter selbst – sie wird Sprung in das Unbekannte. Und so kann es nicht als Zufall bezeichnet werden, wenn Camus seinem „Entschluß“ zum Absurden eine Auseinandersetzung mit den Autoren dieser beiden Richtungen vorangehen läßt: mit Husserl und Kierkegaard. Das aufgezeigte Versagen ihres Denksystems, die Dynamik selber begrifflich zu bewältigen, die den einen zur phänomenologischen Reduktion, den anderen zur Reduktion auf das Praktische führt, ist es, was Camus die Verzweiflung an Sinn und Wahrheit als zwingend erscheinen läßt. Die beiden Wege vermögen sich nicht zu vermitteln, weil sie das Theoretische, das sie am Anfang verleugnen, nicht mehr einholen können. Wenn sich Camus aber hier dem Mitvollzug ihrer „Lösungen“ versagt, und aus diesem Scheitern der Theorie die Verzweiflung resultieren läßt, so kann ihm der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß diese Verzweiflung am Theoretischen, die sich über eine *theoretische* Kritik vermittelt, eine Inkonsequenz zugrunde liegt, die sich eben ihres Scharfsinnes wegen eher durchschauen hätte müssen, ehe sie sich formulierte.

1. Die Frage nach dem Je-Besonderen
und der Versuch, es in der Wesenheit zu finden
(Husserl)

Wenn die auf Hegel folgende Zeit zur Kritik am deutschen Idealismus ansetzte und sich von seiner Vermittlungsidee als eines schlecht-absoluten Theoretischen distanzierte, so lag der ausschlaggebende Grund hierfür darin, daß man erkannt hatte, daß die Spannung zwischen Besonderem, nur abstrakt-Allgemeinem und jenem Allgemeinen, das er als Identität der beiden ersteren befand, nicht ausreichte, um die Individualität des Besonderen befriedigend zu vermitteln. Dieses Motiv besteht zu Recht, ob man es nun genau explizierte oder

impliziert zum Vorwurf des eigenen Ansatzes machte. Denn wenn auch alle Systeme des deutschen Idealismus ihre Dynamik, in der sie den Weg von einer Kategorie zur anderen vermitteln, aus der Besonderheit der je-gesetzten Kategorie empfangen, die sich in diesem ihrem unverwechselbaren Eigen-Sinn gegen das Aufgeben ihrer Erklärung durch den Sinn der fremden Kategorie wehrt, so unterließen sie es doch, dieser im strengsten Sinne im Allgemeinen unaufhebbaren Besonderheit ihr philosophisches Recht zu formulieren. Wenn Hegel daher das Besondere im Allgemeinen in der Weise aufgehoben wissen wollte, daß es in diesem gerade „bewahrt“ sei und so seinen besonderen, unverwechselbaren Sinn erst finde, den es sich selber nicht sichern kann², so ist er wohl gegen den Vorwurf verwahrt, das Besondere im rein-Theoretischen eliminiert zu haben. Das Moment aber, das den Eindruck des totalitär-Theoretischen hervorruft, bleibt bestehen: denn es wird zwar der Weg vom Besonderen zum Allgemeinen vermittelt, in dem jenes seine Je-Besonderheit in endgültiger Weise erhalten soll, allein die rückläufige Vermittlung bleibt aus, so daß die Besonderheit, die ja auch das Allgemeine, insofern es Gegensatz zum Besonderen ist, an sich hat, stillschweigend vorausgesetzt bleibt, und nicht wiederum aus dem Gegensatz des Besonderen vermittelt wird. So wird aber zwar der Sinn von Besonderem aus dem Sinn von Allgemeinem, nicht aber dieser aus jenem vermittelt, und so ist es klar, daß es hierin ein bloß abstrakt-Allgemeines bleiben muß, hervorgegangen aus der Abstraktion vom Besonderen und damit aus der Negation seiner Eigenart. Was aber dennoch immer wieder bei der Kritik des deutschen Idealismus übersehen wird, ist der Umstand, daß diese Abstraktheit des Allgemeinen von ihm weder gewollt noch als Resultat, sozusagen auf dem „Schleichweg“ über das vorsätzlich eliminierte Besondere, geliefert wird. Denn seine Dialektik der Negation der Negation entsteht gerade dadurch, daß dieses als abstrakt erkannte Allgemeine rückläufig eben *in* dieser Endlichkeit gegen das ihm äußerliche Besondere negiert wird, und auf diesem Wege die Besonderheiten auch als Bestimmungen an sich selbst aufnimmt³. Der Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen liegt so gar nicht an seiner Bedeutung, die unmittelbar in es hineingelegt worden wäre, sondern an dem unmittelbar als verstehbar vorausgesetzten Unterschied *zwischen* Allgemeinem und Besonderem, der das Allgemeine durch seinen unmittelbar vorausgesetzten andersartigen Sinn selber zu einem Unmittelbaren gleich dem Besonderen macht. Und unter diesem Aspekte besteht der Einwand unter dem Beispiele der „Feder des Herrn Krug“ zu Recht. Denn Hegels System kann als theoretisches System zwar nicht dazu angehalten werden, den

² Der reflektierende Verstand identifiziert sich am Anfang der „Phänomenologie“ mit dem Naivverstand, dem das Konkreteste als das Zentrum des Sinnes erscheint. Und in diesem Sinne folgt er diesem, wenn er das „Diesda“ (und das „Jetzt“), das der Naivverstand als das Konkreteste vermeint, als das Aller-allgemeinste negiert.

³ Die immer wiederkehrende Differenzierung bei Hegel von Bestimmung „an ihm“ und „an sich“ (deren erster Ausdruck dem heutigen Sprachgebrauch fremd geworden ist, weil das Subjekt nicht als solches mit dem Reflexivpronomen gedacht wird, sondern durch den Dativ zum Objekt gemacht wird) ist nur so zu verstehen, als die Unterscheidung von (passiver) Bestimmung von außen und innerlichem (aktivem) Bestimmtsein.

Sinn dieses „Individuums“ einer Feder so zu vermitteln, daß in ihm die in der Individualität implizierte *Existenz* der Feder mitgesetzt wäre, ohne daß es darum der Aufgabe enthoben ist, den *konkreten* Unterschied zwischen Individuell-Besonderem und seinem nur-allgemeinen Begriffe gültig zu formulieren. Denn die Abstraktheit des „nur-allgemeinen“ Begriffes, die so am theoretisch-Allgemeinen verbleibt, kommt ja nur dadurch zustande, daß dem Einzelgegenstand, wie der Feder, oder dem für-sich-Besonderen, wie eine Kategorie es ist, ein *Sinn* von Besonderheit (und immer einer je-bestimmten Besonderheit, die sich von anderen wiederum unterscheidet) verbleibt, der mehr ist als nur ein negativ-Anderes als das Allgemeine. Der mehr sein muß, weil es sich nicht darin erschöpft, nur die Existenz, und damit der Zufall der Existenz des allgemein Ausdrückbaren zu sein. Denn *diese* Besonderheit, die der *Sinn* von Besonderheit ist, findet sich ebenso als der unvermittelte Rest am Allgemeinen wieder. Das Verhältnis selber von Allgemeinem und Besonderem zueinander ist unmittelbar vorausgesetzt, und dies ist es, was sie beide zu „Besonderen“ macht und auswechselbar, wenn man vom Glauben an das Allgemeine, den der deutsche Idealismus noch aufbrachte, fortschreitet zur Frage nach dem Konkreten.

So fragt die Phänomenologie nach der Wesenheit, die in Hegels „Logik“ gerade nicht das „Wesentlichste“ sein sollte oder sich als solche im Begriffe erhielt, nach dem also, was ein Ding, oder was immer es sei, „an sich“ oder „seinem Tiefsten nach“ sei, – Ausdrücke, die sich aufdrängen bei der Konzipierung von „Wesen“, „wesentlich“, und die Zweierlei besagen: nicht subsumierbar unter Allgemeines und gleichgültig gegen Sein oder Nichtsein. Ja, das Sein stellt für das Wesentliche nur so etwas wie eine äußerliche Hülle dar. Aber dieses konkrete Wesen, in dem der Sinn der Allgemeinheit zu einer Aktualität, zur Wirklichkeit des je-Bestimmten, konzentriert sein soll, wird – wie Camus richtig bemerkt – nur wieder zum ganz Besonderen⁴, das nicht mehr den festen Bezugs- und Richtungspunkt zwischen Allgemeinem und Besonderem darstellen kann, weil die sichtbare Differenz zum Allgemeinen aufgesogen wurde. Und dabei zeigt sich aber, daß sie gar nicht eliminiert werden kann, denn wie dem Allgemeinen sein ihm eigenes Wesen zugunsten der Totalität des je-Bestimmten aberkannt werden soll, so verliert auch dieses seinen festen Bezugspunkt gegenüber den anderen je-Bestimmten und degradiert sich so zu einer isolierten Allgemeinheit⁵. Denn seine Unverwechselbarkeit in der

⁴ „Paradoxerweise ist alles etwas ganz Besonderes.“ S. 28.

⁵ (Zu Husserl): „Das Abstrakte, versichert man mir, sei nur ein nicht durch sich selbst existierender Teil eines universalen Konkreten. Aber das bereits entdeckte Gleichgewicht erlaubt mir, die Verwirrung dieser Begriffe zu lichten. Das kann nämlich heißen: das konkrete Objekt meiner Aufmerksamkeit, dieser Himmel oder der Reflex dieses Wassers auf meinem Mantel selbst sei universell, habe seine besondere und befriedigende Wesenheit und gehöre der Welt der Formen an. Ich verstehe dann, daß nur die Reihenfolge eine andere geworden ist. Diese Welt spiegelt sich nicht mehr in einem höheren Universum, sondern der Himmel der Formen stellt sich dar in den vielen Bildern dieser Erde. Das ändert gar nichts für mich. Nicht die Vorliebe fürs Konkrete, nicht den Sinn für die menschliche Situation finde ich hier, sondern einen Intellektualismus, der zügellos genug ist, das Konkrete selbst zu verallgemeinern.“ S. 44.

Vielheit ist nach dem Verlust eines wie immer als fürsichseiend begründeten Allgemeinen des Maßstabes seiner Gültigkeit beraubt und damit auswechselbar geworden. So, wie das Besondere seine Wesenheit aus der Isolation seines Fürsichseins bezieht, hat es mit dem Verzicht auf den Vergleich mit den anderen je-Besonderen auf seinen „Begriff von Wesen“ verzichtet.

Es bezieht seine Eigenart nur mehr aus der unmittelbaren Setzung seines So-Seins, die damit dem Sinn von „Wesen“ vorgeordnet wird. Es ist wirklich so, daß der „Himmel“, der „Reflex dieses Wassers auf meinem Mantel“, ja Tier und Stern und Blume und geliebter Mensch, so betrachtet, das gleiche „Wesen“ haben. Wenn man nämlich darunter nur das Fürsichsein, den Moment der Isolation, den das So-Sein an sich hat, verstehen will. In dem Augenblick aber, in dem man die Isolation des So-Seins als Prinzip der Besonderheit herausgehoben hat, tritt diese auch aus dem So-Sein selber hervor und schließt es aus der „Wesentlichkeit“ aus. *Die Phänomenologie abstrahiert in Wahrheit gerade darum von der Besonderheit, weil sie das Allgemeine in ihr aufgeben lassen will.* Darum die Gleichgültigkeit der reinen Wesenheit gegen ihre *Existenz*, weil sie gleichgültig auch gegen ihre Prädikate geworden ist. Denn insofern diese zufällig in Existenz sind, sind sie auch zufällig „gerade solche“ . . .

Man versucht, von der Setzung der Endlichkeit zu abstrahieren, und verdoppelt, wie Camus hier ganz richtig gesehen hat, damit nur die Endlichkeit 1. als eine „nur gegebene“, die als factum brutum und abstrakte Existenz noch außer der Diskussion der Sinnfrage stehen soll und 2. als eine „wesentliche“, die die Einheit der Prädikate in Absehung von ihrer Existenz sein soll. Und doch hat man dabei übersehen, daß man auch durch die Trennung die Endlichkeit der Existenz gegen den Sinn, die ihr als factum brutum zu eigen ist, nicht losbekommen hat: denn die Einheit der Prädikate – daß gerade *diese* Verschiedenheit so identisch ist, wie es das einzelne zur Identität gehörige Prädikat nicht auszudrücken vermag – ist selber Existenz als factum brutum: Gegebenheit. Der Punkt der Besonderheit, in dem die zerflatternde Vielheit der Prädikate zum Konkreten werden, ist das irrationale Dunkel selbst. Daher auch das Fremdheitserlebnis, die Erfahrung der Doppelbödigkeit der Wirklichkeit, die Camus ausspricht und Sartre in „La Nausée“ schildert: die Besonderheit des ganz konkreten, vertrautesten Gegenstandes vor meinen Augen beginnt zu flimmern und teilt sich in jene Einheit, in der mir die Alltäglichkeit problemlos den Gegenstand darbietet – ohne Trennung von „Einheit“ als Begriff und Gegenstand der Naiverfahrung – und in die Einheit, die sich vom Gegenstande unterscheidet, als das Prinzip, das die vertraute Vielfalt seiner Prädikate zu ihm zusammenbündelt . . . Und alles schwimmt in Irrationalität: die Besonderheit, unterschieden als „zugrunde liegendes“ Prinzip der Einheit macht die Einheit selber unsicher, fragwürdig und beängstigend grundlos, die ehemals dem naiven Verstande des Vertrauteste war.

2. Die Frage nach dem Je-Besonderen
und der Versuch, es in der Existenz zu finden
(Kierkegaard)

Man findet häufig die Meinung vertreten, daß ein religiöser Denker nicht auf der gleichen Ebene mit dem Philosophen kritisiert werden könne. Allein, wenn es sich um einen Denker handelt, nicht um einen Mystiker, der nur in der Entgegennahme einer sich-selbst-erfüllenden Seligkeit lebt, muß das wohl verneint werden. Die Seligkeit mag ihr Kriterium in sich selber haben, der Vollzug bereits sucht sich seinen Grund. Und als Kierkegaard seine sittliche Wirklichkeit religiös überhöhte, indem er seine angelobte Braut verließ, begnügte er sich nicht mit dem Vollzuge, sondern legte seine Gründe in einem dicken Buche dar. Und Camus' Bemerkung besteht zu Recht: Kierkegaards Position der Existenz stellt zu jeder nur erkenntnistheoretischen Husserls nur die Gegenseite der gleichen Polarität dar⁶. Abstrahiert die Phänomenologie von der Existenz, um in einer rein passiven „intentionalen“ Aufnahme die Wesenheit zu finden, so abstrahiert Kierkegaard von der Wesenheit für eine reine Existenz, die sich nun selber wesentlicher Grund sein soll. Die Verdoppelung von Ideenwelt und Konkretem, die Camus an Husserl kritisiert, wiederholt sich nur auf der anderen Seite. Die Wandlung des Begriffes der „Existenz“ bei dieser Gegenüberstellung von Husserl und Kierkegaard vom factum brutum, das sich gleichgültig und unwesentlich zur reinen Wesenheit verhält, zum Wesentlichen, zur Handlung, Freiheit und Totalverzug, liegt selbst schon in der Natur der Verdoppelung, nicht in der zufälligen Identität des Wortes. Bei Heidegger werden sich die beiden Aspekte der „Existenz“ in der „Geworfenheit“ wieder vereinigen. Die Paradoxie der Existenz bei Kierkegaard liegt gar nicht in der unüberbrückbaren Kluft zwischen Sein der Person als bloßem Faktum und der uneinholbaren Totalität durch Freiheit, die sie sein sollte, sondern in der Fixierung dieses Gegensatzes selbst: die Totalität wird ihm nicht wie Fichte zur Befreiung der Endlichkeit zu ihrer unendlichen Aufgabe, sondern zur Verzweiflung.

Die theologische Literatur der Gegenwart hat kaum bemerkt, um wieviel religiöser die Einstellung dieses deutschen Idealisten war. Denn Fichte nimmt keinen Anstoß an der Endlichkeit des Seins gegen den Sinn als Verunmöglichung der Selbstvermittlung endlichen Geistes. *Die Schöpfungsordnung steht nicht außerhalb des Geistes, der Geist hat seine Möglichkeit am Ansich. Bei Kierkegaard hat er seine Unmöglichkeit am Ansich, weil er die Freiheit vor der Freiheit fordert.* Die Paradoxie der Uneinholbarkeit des eigenen Daseins folgt aus dem Ansatz des Freiheitsbegriffes: Freiheit sei Selbstschöpfung oder nichts. So konnte denn Kierkegaard nicht an die Verklärung von Endlichkeit und Zeitlichkeit glauben,

⁶ „Man sollte nicht erstaunt sein über den paradoxen Umstand, daß das Denken auf den entgegengesetzten Wegen einer demütigen und einer triumphierenden Vernunft seiner eigenen Verneinung zugeführt wird. Zwischen dem abstrakten Gott *Husserls* und dem blitzeschleudernden Gott *Kierkegaards* ist der Abstand nicht beträchtlich. Die Vernunft und das Irrationale führen zu derselben Predigt.“ S. 44.

und darum besiegelt auch die Menschwerdung Gottes in seiner Theologie nur diese Unmöglichkeit – denn sie erscheint wiederum nur als das Paradoxeste. Was lösen sollte, bindet nur zur Unlösbarkeit, – der Denker dieser seltsamen dialektischen Methodik läßt sich nur von der Unmöglichkeit – zu ihrem Gegenteil bekehren⁷. Der Freiheit ist ihr Material genommen, weil nach dem unausgesprochenen Ansatz ihm Gottebenbildlichkeit nur als Gottgleichheit verständlich wäre. Das Material der Freiheit müßte Freiheit sein: Freiheit, die sich selber setzt, die den Sinn ihres bewegenden Motives sich selbst zur Bewegung im voraus schafft als eine andere Freiheit, die sie selber ist.

Kierkegaard, der der Antipode Hegels sein wollte, entging es so, wie sehr er dem verfiel, was er bekämpfen wollte: der totalitären Theorie: Der totalitären Theorie, die sich vermaß, das Ansich der Endlichkeit aufzuheben als *ihren* Sinn, wußte er nur als gültigen Sinn von Freiheit eine ebenso totalitäre Freiheit entgegenzustellen, die nicht das Ansich der Kreatürlichkeit aufzuheben hätte, sondern es zu setzen, ehe es ihr Grenze geworden wäre. Sein Anspruch, unter dem er allein den Sinn von Freiheit gelten lassen wollte, übersteigt so bei weitem den Anspruch auf Gottähnlichkeit, den er zu bekämpfen vermeinte. Die Priorität der Theorie vor dem Praktischen, die den deutschen Idealismus so fragwürdig macht, ist es gerade, die – durch die Erhaltung des intellectus intuitivus, der in der „Logik“ Hegels unbeteiligt der Selbstentfaltung des Begriffes beiwohnt⁸, und durch die Totalität des Begriffes, in dessen Sinn die Freiheit sich entäußert, – dem Menschen als Einzelindividuum die Demut zu seiner Endlichkeit gibt. Anders bei Kierkegaard: Seinen Übertritt zu Gott weiß er nur über das Scheitern der Endlichkeit und die Leidenschaft zum Paradoxen zu begründen, weil ihm nach seinem Ansatz die Selbsterfüllung der Endlichkeit differenzlos Gott selber wäre. Die Totalität aus Freiheit muß den höheren Anspruch als die Totalität aus Sinn stellen, weil sie – ungleich dieser – die Totalität über Rezeptivität nicht akzeptieren kann. So aber entgleitet ihr das sich vom reinen Vollzuge durch seine Inhaltlichkeit unterscheidende Motiv: Freiheit, die absoluter Vollzug ist und in der Begründung ihrer selbst sich nicht angestoßen zum Handeln durch einen Sinn weiß, der nicht schlechthin identisch mit dem Handeln ist, *eine so absolut verstandene Freiheit ist nichts als der verabsolutierte Nous poetikos, der aktive – Verstand*, ehe er in einem Inhalt sich erfüllen

⁷ „Das Christentum ist das Ärgernis, und *Kierkegaard* verlangt ganz einfach nach dem dritten, von *Ignatius von Loyola* geforderten Opfer, das Gott am meisten freut: ‚Das Opfer des Verstandes‘. Diese Wirkung des ‚Sprunges‘ ist sonderbar, sie darf uns aber nicht mehr überraschen. Er macht das Absurde zum Kriterium des Jenseits, während es nur ein Rückstand diesseitiger Erfahrung ist. ‚In seiner Niederlage‘, sagt *Kierkegaard*, ‚findet der Gläubige den Sieg.‘ (S. 36/37). Camus bemerkt in einer Fußnote hierzu, man könnte meinen, „er vernachlässige das Problem des Glaubens“. Das kann ihm bei der Beleuchtung der theoretisch-*philosophischen* Seite der Selbstexplikation einer bestimmten Glaubenshaltung nicht vorgeworfen werden. Wohl aber ist der auch theoretisch tiefgreifende Unterschied zwischen den beiden oben zitierten Männern übersehen: Das Opfer des Verstandes ist bei *Ignatius* eine Stufe innerhalb des Glaubens, für *Kierkegaard* Voraussetzung – noch nicht das Religiöse selbst.

⁸ Siehe zu diesem Thema: Iwan Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Verlag A. Francke. Bern 1946.

hätte können, den er als Geist des Menschen nicht aus dem Nichts sich zu schaffen vermag.

Und darum muß Kierkegaards Existenzialismus bei dem Vergleich mit Husserl nur als Widerspiegelung des gleichen Phänomens auf der anderen Seite erscheinen: Konnte Husserl vorgeworfen werden, daß er *im* Konkreten die Verdoppelung von seiner unmittelbaren rezeptiven Aufnahme als eines Besonderen *und* seiner Verallgemeinerung setze, so beginnt Kierkegaard bei der Aktivität der Freiheit, um sie alsbald in sich reflektieren und verdoppeln zu müssen, um ihre Bindung zum Motive vermitteln zu können. So aber wird die Freiheit gerade dort gegen sich selbst irrational-gerichtet gegen ihr eigenes Wesen, wo sie rational werden soll. *Die unverwechselbare Besonderheit der Existenz soll so gesichert sein, daß die Freiheit sich selbst das Allgemeine ihres Grundes sei.* Das Theoretische, das als das Fremde gegen meine je-einmalige Existenz aufgehoben werden sollte, wird gerade durch die Freiheit sich *voraus*-gesetzt und damit unaufhebbar gemacht. *Und Existenz als Lehre wird paradox.* Denn das, was als *Einmaliges* gültig war, wird ins Allgemeine übertragen, verschlingt hier die anderen Einmaligkeiten, die ihm an Gültigkeit gleich sind, und relativiert sich selbst: Für *diesen* Geliebten zu leben kann aller Sinn sein. Aber dies ausgesprochen im Satze – und aller Zauber ist dahin. Dieser Bestimmte, an dem zum erstenmal der Vollsinn des Lebens sich geschenkt haben mag, ist nun subsumiert unter dem Begriffe des „sinnchenkenden Geliebten“. Er ist interessant, insofern er Geliebter ist. Seine Stelle, sein Vollzug, seine Funktion ist das Belangvolle an ihm geworden –, an seine Stelle einen anderen Geliebten gesetzt, kann dies im Satze keine erkennbare Differenz ausmachen. Was den Geliebten ausmacht, geht in den Satz nicht ein, – er tötet ihn. Und Kierkegaard und seine Nachfolger verstanden und verstehen nicht, daß man auch aus Vollzug und Ereignis härteste Theorie machen kann. Ihre Einmaligkeit, einmal *wegen* ihrer unberechenbaren, gnadenhaften, irrationalen Einmaligkeit als Überholung von Endlichkeit und ratio definiert, trifft nur zu gut mit der starren Endlichkeit des Verstandes zusammen: die diktatorische Setzung der Positivität ist gleich der Begründung des Verstandes, der den Satz des zureichenden Grundes als logisch setzt, „weil er logisch ist“ und sein Gegenteil „unlogisch“, und keine andere Begründung zu leisten vermag als die der Undenkbarkeit und Unvollziehbarkeit. Die Wiederholung des Gesetzten als geforderten Zwang zu sich selbst ist die Weise der Selbstbegründung wie die Fragwürdigkeit der ratio.

Und so ist das Einmalige, Irreduzible, das eben *wegen* seiner Einmaligkeit nach der ihm fremden theoretischen Begründung seines Sinnes nicht mehr fragt, in die Form des Grundes und in ratio übergegangen. Ist dort das Rationale verdoppelt, so ist es hier das Irrationale nach der Weise des Verstandes. Die Theorie der Existenz als absolute Immanenz des Sinnes in Freiheit wird absurd, weil sie Absurdes von sich will: das, was den konkreten Sinn der handelnden Freiheit über den unbarmherzig zum Allgemeinen limitierenden Verstand hinaustragen soll, wird selber wieder unter die Verstandeskategorie des Grundes subsumiert. Die Entscheidung selber soll sich ihren eigenen theore-

tischen Grund abgeben, „warum sie sich entschieden hat“. Wäre dies so, so wäre sie ebenso als Entscheidung unfrei, wie als Begründung blind. Sie müßte sich selber Grund sein, *bevor* sie sich entschieden hat, ein determinierend-Theoretisches vor der Handlung. Der Gott Kierkegaards ist unbarmherzig.

Und darum hat in diesem Zusammenhang Camus recht: ob ich von Seiten der ratio komme, oder von Seiten der Irrationalität – sobald sich jedes von ihnen unter Ausschluß des anderen in sich selbst begründen soll, taucht dieses Andere als seine Verdoppelung erneut in ihm auf. Das Wesen des Konkreten, als solches fixiert, steht in der bloßen Unmittelbarkeit der Hinnahme dieses Wesens, die nicht weiter seinen Sinn begründet, und darum noch vor der ratio steht. Die Ausklammerung der Existenz für das Wesen in der Phänomenologie bringt dem Wesentlichen nicht näher, wie es scheinen mag, sondern ist nur die Widerspiegelung einer versäumten Aufgabe am Begriff von Wesen selber: denn diese Existenz, die nicht vermittelt wird, ist das zufällige Existieren oder Nichtexistieren des Wesens – der Zufall, der das Wesen selber relativiert. Kierkegaard nimmt den Zufall in die *Freiheit* auf, die das Wesen zu setzen habe – und darum wandelt sich hier der Begriff der „Existenz“ zu seinem scheinbar ganz anderen Inhalt. *Aber da diese Existenz Alles sein will, und nicht das Wesen als das Andere ihrer selbst zu unterscheiden bereit ist, wird sie nur zur Fixierung des Zufalls der Freiheit selbst.* Die Stärke in Kierkegaards Schicksal selbst lag immer im Durchhalten der einmal gefällten Entscheidung – in der Entscheidung selbst erschien die Freiheit nie. Und konnte es nicht, *weil die Freiheit, die das Theoretische als determinierendes Motiv am strengsten zu verneinen meint – in der Folge nur mehr „Ja“ oder „Nein“ zu ihm sagen kann, ohne Gelegenheit, seine Inhaltlichkeit mit zu bilden.* Kirilows Tod kann zu einem von ihm selbst verachteten Zweck mißbraucht werden, weil er die reine Autokratie seiner persönlichen Freiheit und nur dieses will. Die zum Totalsinn erhobene Freiheit wird erst Selbstzweck und dann Sklaverei. Der Zar der Gleichgültigkeit Kirilow wird im Augenblick seiner „Mensch-Gott-Werdung“ zum Werkzeug eines kleinen, selbstbesessenen Revolutionärs. Er konnte sich nicht verweigern, ohne der Krone stoischer Autonomie verlustig zu gehen. Hugo, der Held von Sartres „Les Mains Sales“, verliert den Sinn seiner selbst über dem Absolutheitsanspruch einer einzigen existenziell vollgültigen Handlung: der Ermordung Höderers. Die Selbstbefreiung von der Reflexion des Für und Wider zur reinen Tat, in der die Person sich selber setzt, anstatt in ihr der Reflex lenkbarer Motive zu sein – diese Selbstbefreiung blieb aus. Der rein existenziell gewordene Hugo muß am Ende erkennen, daß er gerade in der absoluten Handlung seine Freiheit verlor. Die Absolutheit, die sich der Kontingenz zu entziehen meint, begibt sich nur des Rechtes über sie, um hinfort von ihr bestimmt zu werden. Auch Hugo ist nur das Werkzeug der Anderen, weil er nur eine Beziehung kennt: die zu sich selbst.

Und Kierkegaard übernahm die Schuld seines Vaters ohne eine einzige Reflexion, wie schwer der Fluch eines achtjährigen Kindes vor Gott wohl wiegen möge. Die reine Freiheit verfällt dem Motiv, weil sie seinen Inhalt nur über das Theoretische bestimmen könnte, das ihr gerade als die Unfreiheit des

Motives erscheint. Der Versuch der reinen Selbstvermittlung projiziert das fremde Andere nur in den Hintergrund, von wo es seine Macht ausübt. Der Sinn der Ratio, durch sich selbst vermittelt, springt ins sinnlos-Irrationale über, überfordert sie über den ihr eigenen Sinn hinaus. Nach der Ursache der Existenz des Ursachgesetzes vermag man nicht sinnvoll zu fragen. Die Verdoppelung legt die Nichtigkeit dieses Fragens bloß. Ähnlich aber dort, wo man die Verdoppelung durch einen Kurzschluß vermeiden will: wo nicht die Ratio ein zweites Mal auftreten soll, um sich selbst zu begründen, sondern wo man das Irrationale als Grund des Rationalen versucht. Denn man übersieht, daß man auch hier die Ratio verdoppelt, damit sie sich selber begründe: eben indem man das Irrationale unter die Kategorie des Grundes setzt. Es ist die Position Kierkegaards: das Irrationale, als Grund des Rationalen ihm vorgeordnet, wird zu seiner vernichtenden Negation – und einzig darum, weil es die grundlose, unbegründete Selbstbehauptungskraft der Ratio übernommen hat, deren Merkmal eben in der Abstoßung jedes Grundes außerhalb ihrer liegt. Das Irrationale als Grund des Rationalen muß das Rationale negieren wie das Rationale die unendliche Vielfalt des individuell-Konkreten negieren muß. Unter der Form des Grundes vermag nichts ein Anderes zu begründen als durch vernichtende Negation. Der jüdisch-christliche Gott ist nicht Grund der Welt, indem er sie *schafft*. Shiwa beschwört die Welt zum Sein im gleichen Taumel, in dem er sie vernichtet.

3. *Essenz und Existenz*

So reduziert sich die absolut gesetzte Freiheit wieder auf die Existenz – im Sinne des Gegensatzgliedes zu Wesentlichkeit, zum bloßen Dasein oder Vollzug von Sinn, der als solcher blind und des Sinnes nicht mächtig ist. Das nur-Praktische als Lösung aller theoretischen Probleme ist nur derselbe abstrakte Begriff wie die bloße Theorie, die nicht fragt, warum das So-Sein denn gerade ein so beschaffenes sei?⁹ Hier im Theoretischen ist es das Dasein des Sinnes, das irrational dunkel bleibt, dort ist es die Entscheidung. Und diese Entscheidung, die keinen theoretischen Grund für sich anzugeben vermag, wird eben dadurch zu einer bloß theoretischen Behauptung: „So ist es richtig, genau so“. Total

⁹ (Über Jaspers): „Dieses Sein, das plötzlich durch einen blinden Akt des menschlichen Vertrauens alles erklärt, definiert er als ‚die unbegreifliche Einheit des Allgemeinen und Individuellen‘. So wird das Absurde Gott (im weitesten Sinne des Wortes), und das Nichtverstehen können wird das Sein, das alles erleuchtet. Nichts macht diese Überlegung logisch. Ich kann sie einen Sprung nennen. Und paradoxerweise versteht man *Jaspers* Beharrlichkeit und seine unendliche Geduld, die Erfahrung der Transzendenz unvollziehbar zu machen. Denn je mehr sich diese Annäherung verflüchtigt, desto deutlicher erweist sich die Aussichtslosigkeit dieser Definition und desto wirklicher ist das Transzendente selbst; denn die Leidenschaft, mit der er es bejaht, entspricht genau dem Abstand zwischen seinem Deutungsvermögen und der Irrationalität der Welt und der Erfahrung.“ (S. 33). – Die vom Denken nur vorgestellte, aber nicht geleistete Aufgabe der Vermittlung von Allgemein-Theoretischem und seiner Existenz im Individuellen wird bei Jaspers hypostasiert zu einer als ansichseiend vorausgesetzten Möglichkeit.

litäre Entscheidung wie entscheidungslose Seinsbetrachtung der Theorie stoßen sich gleichermaßen am So-Sein wund, von dem kein Mensch zu sagen vermag, warum es ist und warum es gerade ein solches ist. Wer das Sein nicht hinnimmt in der gläubigen Vorwegnahme, daß dies Unreduzierbare wieder Sinn sein müsse (der deutsche Idealismus dachte in diesem Glauben – es ist das, was Hegel „philosophierend auf dem Kopfe gehen“ nannte – das erst zu Erweisende ist schon im Anfange des Vermittelns als dessen Vorbedingung vorhanden), dem wird es zum Nichts allen So-Seins, das scheinbar ebensogut ganz anders beschaffen sein könnte. Es kommt auf die Kinderfragen hinaus „Warum hat der Storch lange Beine?“, „Damit er im Sumpf stehen kann“, „Ja, warum steht er denn im Sumpf?“, „Weil er Frösche frißt“, „Aber warum frißt er denn Frösche?“ und so ad infinitum. Denn es ist freilich so, daß die Frage „Warum ist etwas und warum ist nicht nichts?“ nicht durch den Verweis auf den Sinn des Daseins (selbst wenn er zu erbringen wäre, was allein schon als theoretischer Beweis zu bezweifeln wäre) zu lösen ist¹⁰: Einzig darum nicht, weil das sinnsuchende Denken nicht an einem Fehlen von Sinn schlechthin zerbricht, sondern sich an der Endlichkeit, die in seiner Struktur selbst liegt, aufreibt. Sein Begriff von Sinn ist immer erhabener als der Sinn, den es vorzufinden oder zu konstituieren vermag. „Warum ist er ein solcher und warum kein anderer?“, diese Frage ist darum ein echter Zweifel: der Zweifel am Sinn liegt nicht in ihm als solchem, sondern im Sein, durch das er früher ins Dasein gesetzt schien als durch sich. Nicht alles, was sinnvoll wäre, ist darum schon existent. Und das, was an Sinnvollem existent ist, ist es nicht durch seinen Sinn, sondern durch sein Sein. Das bloße Sein des Sinnes widerlegt schon seine Totalität und macht sie fragwürdig. Hinter allen Fragen nach dem Sinn des Daseins ist dieser letzte Zweifel latent „Wie kann das Dasein sinnvoll sein, wenn ich den Sinn – bestenfalls – erst vorfinden muß, und der Ursprung dieses so sinnvollen Daseins im Dunkel bleibt?“ Das heißt, transzendentalphilosophisch ausgesprochen: der am

¹⁰ „Wenn *Husserl* sich weiter ereifert: ‚Würden alle gravitierenden Massen verschwinden, so wäre damit nicht das Gravitationsgesetz aufgehoben, sondern würde einfach ohne mögliche Anwendung weiterbestehen, dann weiß ich, daß ich es mit einer tröstlichen Metaphysik zu tun habe. Und wenn ich die Wendung entdecken will, mit der das Denken den Weg der Evidenz verläßt, dann brauche ich nur die entsprechende Überlegung wieder zu lesen, die *Husserl* für den Geist bereithält: ‚Wenn wir die exakten Gesetze der psychischen Vorgänge klar betrachten könnten, würden sie sich ebenso ewig und unveränderlich erweisen wie die grundlegenden Gesetze der theoretischen Naturwissenschaften. Sie würden also gültig sein, selbst wenn es keine psychischen Vorgänge gäbe.‘ Selbst wenn es den Geist nicht gäbe, wären seine Gesetze doch vorhanden! Nun verstehe ich: *Husserl* glaubt aus einer psychologischen Wahrheit eine rationale Regel ableiten zu müssen. Nachdem er die integrierende Macht der menschlichen Vernunft geleugnet hat, springt er mit diesem Winkelzug in die ewige Vernunft.“ (S. 43). Man sieht, daß der Nominalismus – und um einen solchen handelt es sich hier doch wohl – mehr zur Folge hat als die Aufhebung der Analogie zwischen endlichem und göttlichem Sein. Die Aufhebung der Spannung zwischen Sinn und seinem Dasein hat nicht die Verabsolutierung des Sinnes zur Folge, dem als reiner Sinn sein Dasein gleichgültig geworden wäre, sondern reduziert ebenso den Sinn auf ein unmittelbar Daseiendes – und nicht mehr –, im Sinne der Impressions bei Hume. Allgemeines und Konkretes werden fraglos für eine neutrale Unmittelbarkeit geopfert.

Ende des Nachdenkens konstituierte Sinn deckt sich nicht mit seiner ursprünglichen Konstitution, die verborgen bleibt, auftauchend aus dem Schoße des Nichts (oder Gottes, wie der Gläubige meint), der endliche Verstand vermag in der aktuell von ihm geleisteten Konstitution des Sinnes nie die vorausgesetzte Möglichkeit der Konstituierbarkeit mit-zuvermitteln. Die „Geworfenheit“ des menschlichen Daseins ist in ihrer tiefsten Wurzel identisch mit der brüchigen Endlichkeit des menschlichen Geistes, die, transzendentalphilosophisch ausgedrückt, besagt, daß endlicher Geist den Sinn wie er ihn konstituiert und das vorausgesetzte Dasein von Sinnkonstituierbarkeit – das Dasein von Sinn und Denken – nie in die Totalität der „Einheit von Anfang an“ zusammenschließen kann . . . : „die Endlichkeit und Begrenztheit des menschlichen Daseins ist endgültiger als der Mensch selber“ (Heidegger, zitiert nach Camus, S. 26). Aber man verkennt doch bei solchen Formulierungen, daß man hier nur den Grund der unendlich schweifenden Möglichkeit von der Reflexion in das Dasein verlegt hat und sich dadurch auch die Möglichkeit nimmt, den Fehler im Ansatz der eigenen Reflexion zu durchschauen.

4. Camus' Stellung in der Frage nach dem Sinn des Daseins

Camus distanziert sich von diesen Ansätzen des rein Rationalen auf der einen Seite und der Fixierung eines Irrationalen auf der anderen, – die aus der Unmöglichkeit der Totalvermittlung des je schon gegenwärtigen Sinnes eine sinn-schenkende Transzendenz machen möchte (Jaspers) –, allein nur, um sich mit ihrem Scheitern wieder zu identifizieren. Und folgert „Auflehnung, Freiheit und Leidenschaft“¹¹. Alle drei sind dialektische Phänomene: die Auflehnung, die als geistiger Akt eben das als sicher und unvermeidbar setzt, gegen das sie sich stemmt; die Freiheit, die in eben demselben Akte sich determiniert, in dem sie sich zu sich bestimmt; die Leidenschaft, die alles, was sie will, zum voraus zur Übersteigerung bestimmt. Camus erkennt sie nicht als solche an. Das Absurde wird zur Tatsache¹². Die Haltung, der es das Sicherste ist, als Evidenz deklariert¹³. So kann nur überbleiben, die Situation selbst zu analysieren, in die

¹¹ „So leite ich vom Absurden drei Schlußfolgerungen ab: meine Auflehnung, meine Freiheit und meine Leidenschaft.“ S. 57.

¹² „Das Absurde leben lassen heißt: ihm ins Auge sehen. Im Gegensatz zu Eurydike stirbt das Absurde nur, wenn man sich von ihm abwendet. Eine der wenigen philosophisch stichhaltigen Positionen ist demnach die Auflehnung. Sie ist eine ständige Konfrontation des Menschen mit seiner eigenen Dunkelheit. Sie ist der Anspruch auf eine unmögliche Transparenz . . . Sie ist die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst. Sie ist kein Sehnen, sie ist ohne Hoffnung. Diese Auflehnung ist die Gewißheit eines niederwerfenden Schicksals, nicht so sehr die Resignation, die sie begleiten soll.“ S. 49.

¹³ „ . . . mein Gebot hier lautet: mit dem auszukommen, was unmittelbar evident ist. Ich sehe also, daß der eigentümliche Charakter einer allgemeingültigen Moral weniger auf der idealen Bedeutung der Prinzipien beruht, die sie beleben, als auf der Norm einer meßbaren Erfahrung. Wenn ich die Dinge ein wenig zurechtbiege, hatten die Griechen ihre Mußestundenmoral, wie wir unsere Achtstundentag-Moral haben. Aber viele Menschen, und darunter die tragischsten, lassen uns bereits ahnen, daß eine längere Erfahrung alle Rekorde schlagen (ich gebrauche absichtlich diesen Sportausdruck) und so eine eigene Moral gewinnen würde.“ (S. 55).

Camus seine Helden des Absurden verweist: Don Juan, den Komödianten und den Eroberer. Qualität zu suchen gilt nicht mehr. Denn alles ist sinnlos. So bleibt nur die Forderung nach einer möglichst großen Quantität der Erfahrung – eben der Sinnlosigkeit, um ihr das „trotzdem“ des eigenen Ichs entgegenzusetzen. Nur der Tod zerstört auch diesen letzten Rest von Sinn – die Konstatierung der Sinnlosigkeit und die Auflehnung. Don Juan, der Komödiant und der Eroberer verfallen der quantitativen Wiederholung, indem sie das Absolute ein-für-alle-Mal wollen oder es ein-für-alle-Mal überholt haben wollen. Don Juan versteht die absolute Liebe in der Weise, daß mit einer Nacht alles getan ist und nichts mehr zu tun übrig bleibt. Der Komödiant ist er selber in allen Gesichtern und in keinem. Der Eroberer will die Erfahrung der Sinnlosigkeit als ewige Wiederholung, die Illusionslosigkeit als Lebensform.

Aber nicht das ist das Seltsame, daß man in einer sinnlosen Welt die letzte Würde des Menschen darin erblicken könnte, zu sich selber gegen die Sinnlosigkeit Ja zu sagen, – das Seltsame ist die Wiederholung. Denn ihr zuvor liegt die Behauptung, daß jede neue Erfahrung dasselbe sei, ihr nachgesetzt aber soll der Zwang zur Wiederholung liegen, dessen Dynamik unbegreiflich bleibt. „Endlich“, ruft eine, „habe ich dir die Liebe geschenkt!“ Ist es verwunderlich, wenn Don Juan darüber lacht: „Endlich? Nein, nur einmal mehr!“ Warum sollte man selten lieben, um stark zu lieben?“ (S. 61). Ja, warum sollte man selten lieben, um stark zu lieben? – allein, Don Juan liebt so vielfältig nicht, wie es den Anschein haben mag. Er liebt jeweils nur Eine und Alle hintereinander. Und so kann Camus sagen „Wenn er eine Frau verläßt, so tut er das absolut nicht, weil er sie nicht mehr begehrt. Eine schöne Frau ist immer begehrenswert. Aber er begehrt eine andere, und das ist – wahrlich! – nicht dasselbe.“ (S. 62). Und es ist vor allem nicht Dieselbe – denn, so frivol diese Dialektik klingen mag, so liegt dennoch im Austausch von „das“ und „Die“ die ernste Unterscheidung. Don Juan bricht wahrhaft nicht der „schönen Frau“ die Treue, deren Begriff in allen schönen Frauen gegenwärtig ist, er begeht nur die Inkonsequenz, bei der verlassenen Geliebten eben *den* Begriff zu leugnen, der ihm als Vehiculum in die Arme der Nächsten unerläßlich ist: den Begriff der realpräsenten Schönheit. Denn es wird ja nicht berichtet, Daß Don Juan jeweils zu Beginn seiner Nächte vom Ungenügen der Endlichkeit übermannt worden wäre. Er ist kein verzweifelnder Held und kein vom Ekel angekränkelter. Und so verleugnet er eben die Absolutheit der Erfüllung in der *je-bestimmten* Frau (die er verläßt), die ihm das Motiv ist, zu der anderen *je-bestimmten* Frau überzugehen. Die Notwendigkeit des Wechsels der Geliebten scheint so weder im Wechsel selbst noch in der Endlichkeit der besonderen Frau gegen ihren Allgemeinbegriff zu liegen¹⁴. Don Juan liebt weder alle

¹⁴ „Nicht aus Mangel an Liebe geht Don Juan von Frau zu Frau. Es ist lächerlich, ihn als einen Trunkenen auf der Suche nach der allumfassenden Liebe darzustellen. Aber weil er alle gleich stürmisch und jedesmal mit dem Einsatz seiner ganzen Person liebt, muß er diese Gabe und diese Vertiefung wiederholen.“ (S. 61).

Frauen, noch den abstrakten Allgemeinbegriff, noch das Wunschbild der absolut-konkreten vollkommenen Frau, in der Begriff und Erscheinung dasselbe wären. Wenn Don Juan nach der jeweils Einen Nacht aus der vollzogenen Absolutheit des Liebens das Ende folgert, so liegt dies vielmehr in dem eigenartigen Begriff von Absolutheit und Totalvollzug, den er (oder seine Legendenschreiber in ihm) darin voraussetzte: der Absolutheit des Vollzuges als eines zu-Ende-vollzogenen und schon vergangenen. Und so ist er weder der Zeit mächtig noch der Gegenwart.

Daher die Wiederholung – des ewig Gleichen, zu der die Erinnerung der Geschichtlichkeit des Motives entbehrte. Und daher ist es immer – das Gleiche, denn der Geschichtslose entbehrt der vergleichenden Erinnerung. Das Glück der einen Nacht verblaßt im Anbruch des Tages, bliebe es aktuell, welches Motiv hätte es weiterzugehen? Allein: Don Juan hat ebensowenig ein Motiv. Er hat keine Reflexion des Überganges von der zu Ende gelebten Lust zum neuen Selbsteinsatz. Das Ende ist in der Unmittelbarkeit des Rausches nicht enthalten. Das Jetzt hat nie ein Ende. Und die „Jetzt“ sind alle einander gleich. Und die Frauen, in denen er nur das Jetzt suchte, sie schienen alle einander gleich. *Don Juan hat nur in der Unmittelbarkeit die Absolutheit, weil er die absolute Gegenwart nicht kennt*: Die Gegenwart, die nicht vergeht, weil sie des absoluten Sinnes teilhaftig ist. Vielmehr, er hat auch nicht die Absolutheit der Unmittelbarkeit, es ist nur so, daß ihm die Unmittelbarkeit alles ist, und in diesem Sinne könnte man sagen, er sei „absolut unmittelbar“. Allein, so ist ihm auch die Möglichkeit versagt zu all den Reflexionen, die eine scharfsinnige Dialektik über ihn anstellen mag. Denn so wäre er immer knapp nach dem Ende der zu Ende gelebten Totalität, die sich ja eben durch die Abstraktion von der als unvermeidlich gewußten Vergänglichkeit absolut setzt – und damit gerade die Gegenwart verliert, die sie zu gewinnen meint: die Flucht von der Vergänglichkeit in den Augenblick kommt einer Flucht in die Abstraktion gleich. Und so ist Don Juan gar nicht des *Begriffes* des Überganges mächtig, der ihn zum absurden Helden machen könnte. Der absurde Held wählt die Lust des Augenblickes in der Auflehnung gegen eine Zeitlichkeit, die die Totalität zerstückt. Aber wie sollte er das Motiv der Auflehnung beibehalten, wenn das Aufgehen im Augenblick ihn des Begriffes der Zeitlichkeit beraubt? Der absurde Held will die absolute Vollendung und läßt sich ihre Absurdität eben durch das Experiment des Vollzuges beweisen. Aber wie sollte er das, da er das Scheitern der Totalität ebenso voraussetzen müßte, ehe es ihm zum Resultat wurde, wie es leugnen, da ihn der fade Gang der Zeitlichkeit die Fülle des Augenblicks wählen läßt, in dem der Anspruch auf Totalität erhalten bleibt. Und diese Totalerfüllung des Augenblicks, die zur Absurdität wird, wird es wiederum nicht durch sich selber, sondern durch die Negation der Zeitlichkeit, die dem Augenblick die Ewigkeit des Nullpunktes schenkt – die der bewußten Reflexion nichts als das je-immer-schon-Vergangene ist. Aber Don Juan weiß nicht. Denn der absurde Held, der aus Protest gegen die Zeitlichkeit die Ewigkeit des Augenblickes wählt, um in ihr die Absurdität aufs Neue zu finden, müßte einsehen, daß ihm der Augenblick nicht zum Widerspruch werden

könnte, – wüßte er nur um diesen¹⁵. Der Rausch des Augenblicks aber vermag die Negation nicht zu setzen, durch die der um den Sinn der Zeitlichkeit Wissende ihn bestimmt sieht.

5. Der Mythos von Sisyphos Das Problem der dialektischen Umkehr

Schärfer als in Don Juan, dem von Abenteuer zu Abenteuer Eilenden, ist in Sisyphos die Rückbeziehung auf die Endlichkeit des Daseins ausgedrückt, die in jenem die ihrer selbst noch unbewußte Unmittelbarkeit blieb. Camus sieht Sisyphos als den tragischen Helden „auf diesem Rückweg, während dieser Pause“¹⁶, da er den Berg hinabsteigt, um in der eben durchlebten Erfahrung der gescheiterten Aufgabe den Stein zum nächstenmal den Hang hinaufzustoßen. Sisyphos hofft nicht, und „das Wissen, das seine eigentliche Qual bewirken sollte, vollendet gleichzeitig seinen Sieg. Es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann“¹⁷. „Sein Schicksal gehört ihm, sein Fels ist seine Sache“, weil das Absurde „aus dieser Welt einen Gott vertreibt, der mit dem Unbehagen und mit der Vorliebe für nutzlose Schmerzen in sie eingedrungen war. Es macht aus dem Schicksal eine menschliche Angelegenheit, die unter Menschen geregelt werden muß“¹⁸. In der Rückkehr zur Endlichkeit scheint die Vergottung des Scheiterns ausgeschlossen, oder vielmehr: in der Selbstidentifikation mit dem Scheitern erscheint der Mensch als das Absolute, das seine eigene Voraussetzung eingeholt hat. Aber doch wird dabei übersehen, daß es die Weise ist, die Voraussetzung einzuholen, in der sie auch als solche und unverwandelt verabsolutiert wird. Camus übersieht, daß die Identifikation mit der Endlichkeit es gerade ist, die in der Selbstvermitte-

¹⁵ Siehe Fr. Nietzsche „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, gleich zu Beginn: „Betrachte die Herde, die an dir vorüberweidet: sie weiß nicht, was Gestern, was Heute ist, springt umher, frißt, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tag zu Tage, kurz angebunden an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermütig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt; – denn das will er allein, gleich dem Thiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Thier. Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will antworten und sagen, das kommt daher, daß ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte, – da vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so daß der Mensch sich darob wunderte.“

Er wunderte sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort – und flattert dann plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schoß. Dann sagt der Mensch ‚ich erinnere mich‘, und beneidet das Thier . . .“

¹⁶ S. 99.

¹⁷ S. 99.

¹⁸ S. 100.

lung des Rationalen gerade jene Verdoppelung bewirkte, die das Unmittelbare oder die Grenze der Endlichkeit als solche zum anderen Male als das Absolute selbst erscheinen läßt.

Kierkegaard und Dostojewskij vergotten nicht das Absurde als solches, wie Camus meint, sondern benützen es ja gerade, der eine, um die über den (nur endlichen) Verstand sich absolut setzende Vernunft, der andere um das Raisonement der Theodizee (das sich selber in der Neutralität der rationalen Theorie gegen Gut und Böse vermeint, solange die *theoretische* Voraussetzung sittlichen Handelns in Gott nicht erwiesen sei) zu widerlegen. Ihr Absurdes ist noch der Umschlag der Ratio in sich selbst, das ihr immanente Scheitern, das als solches noch gar kein religiöser Akt sein darf. Die Vergottung des Absurden käme der Vergottung des Theoretischen gleich, das gerade distanziert werden soll. Die Umkehr des Sisyphos aber, der die Endlichkeit als Faktum auf seine Schultern nimmt, fixiert ihre Absolutheit als theoretische Voraussetzung seiner Wende zu ihr, wie er sie gar nicht fixieren könnte, wenn er sich nicht selbst als Anderes als diese Endlichkeit wüßte. Und so macht es keinen sehr großen Unterschied aus, ob man nun den Angelpunkt der Endlichkeit, der zwischen Mühe und Mühe liegt, vergottet – wie es Camus dem religiösen Denker vorwirft – oder verabsolutiert. Der gottloseste Denker bedarf des Gottes noch immer – um sich aufzulehnen. Die Auflehnung gegen das Faktum der Endlichkeit, die diese als zerschellenden Gegensatz erst statuiert und in ihre Absolutheit einsetzt, könnte sich gar nicht gegen diese wenden, wenn sie nicht an der Kehre herkäme vom je als größer gewußten Sinn.

Der Existenzialismus widerspricht sich selbst: in der Behauptung, den anderen Weg zu gehen als die von Schelling so genannte „Reflexionsphilosophie“ bis Hegel, indem er sich – jenseits der hypostasierten Begriffe der Reflexion – im Angelpunkt zwischen Denken und Sein vermeint, und darin doch nur jener Abstraktion verfällt, in der Reflexion und Sein die gleiche Endlichkeit haben. Denn was gibt dem Existenzialismus das Recht, gegen die Reflexion zu polemisieren, die immer schon das „Vorurteil“ der Überwindbarkeit der blinden, sinnlos-faktischen Geworfenheit des Daseins durch den Sinn im Rücken habe, wenn er doch selber ebenso „souverän“ beschließt, das Nichts der Reflexion, die sie am Sein vor der Sinnvermittlung hat, als Nichts – zu fixieren. Jenes Nichts des Denkens also, das doch in der Mitte schwebt zwischen dem Nicht-nicht, das größerer Sinn werden kann in der Bewältigung und jenem Nichts, das Ende und Scheitern wäre. Und so proklamiert diese Spielweise des Existenzialismus die Hoffnungslosigkeit oder die Konfrontation mit dem nackten Dasein, indem eben dieser Hoffnungslosigkeit anstelle der *Daseinserfahrung* eine sehr dezidierte Theorie vorangestellt wird. Denn woher nimmt eine Philosophie, die Sein und Dasein und Leben in ihrer Wirklichkeit nennen will, das Recht auf die Unterlassung des Experimentes, ob nicht etwa das Nichts des Denkens für jene Unbefangenheit (die am ersten Schritt des Reflektierens – der den Sinn heimatlos fand in der undurchdringlichen Zufälligkeit alles Seins – nicht die Endgültigkeit des Scheiterns vorwegnimmt) im zweiten nicht wieder zusammenfallen? Woher das Recht, die Entscheidung des Denkens, das vor

dem ersten seiner Schrecken nicht haltmacht, als absurd zu verwerfen, wenn der Begriff der Absurdität sich selber dem wagenden Denken verdankt, das über diese erste Unmöglichkeit hinausging, um von der Vollendung des Sinnes seine Genesis fragwürdig zu machen, von der Totalität, die er selbst mitformierte, seine eigene Endlichkeit, von seiner eigenen Endlichkeit schließlich die Totalität. Denn diese wird immer erst dann von der Endlichkeit besiegt, nachdem sie zuvor die Endlichkeit besiegen mußte. Und so zeigt sich das Stocken beim Nichts, die Deutung der Möglichkeit als Unmöglichkeit, ebenso als Entscheidung wie das Weitergehen. Oder: der Zwang des Stehenbleibens ebenso als Reflexionsprodukt wie die kritisierte Herrschaft des seiner selbst gewissen theoretischen Sinnes. Denn, ob von der Konzeption von Totalität auf die Unmöglichkeit von Endlichkeit und von dieser auf die Absurdität des absoluten Sinnes geschlossen wird, oder ob von der Unmöglichkeit der Endlichkeit, die gegen diese Unmöglichkeit in Wirklichkeit überholt ist, auf eine notwendige Totalität geschlossen wird – es ist allemal die gleiche Willkür. Über die Richtung der Dialektik wird hier wie dort nicht reflektiert. – Wie aber kann sich ein solches Philosophieren als Existenzialismus bezeichnen, wenn das Absurde, das gegen die verhüllende Theorie aufgezeigt werden soll, selber der theoretischen Einsicht verdankt wird, daß eben die Reflexionssysteme des deutschen Idealismus ihrem eigenen Anspruch nicht genügen, – daß das Theoretische seinem eigenen *theoretischen* Anspruch nicht zu genügen vermag? Und wie kann man das Theoretische dann für null und nichtig erklären und den unmittelbaren Anprall der *Existenz* an das Absurde behaupten, wenn das Absurde, das Wider-Theoretische, ja selbst gewonnen ist aus einem für gültig anerkannten *theoretischen* Maßstab? Mit anderen Worten: Wenn die Gültigkeit jenes theoretischen Gedankenganges anerkannt wird, der zum Scheitern des Anspruches der Totalvermittlung des konkreten Sinnes (im Sinne Hegels) führt, müßte dann nicht gerade die intellektuelle Redlichkeit – (die doch im Stile unserer Zeit einen so totalen Mut zur Wahrheit für sich reklamiert, daß es ihr nicht genügt, mit allen Vorbehalten künftiger Entdeckungsmöglichkeiten einstweilen das zu glauben, was als das Sinnvollste erscheint, sondern mit der Leidenschaft der „letzten Konsequenz“ gerade umgekehrt fordert, daß alles, was noch nicht bewiesen sei, einstweilen als falsch genommen werden müßte) – bemerken, daß man die Gültigkeit der theoretischen Reflexion dort bejaht, wo man sie braucht, und dort scheitern läßt, wo man es will? Müßte nicht gerade ein Philosophieren, das den Anspruch erhebt, das Sein bei seinem Namen zu nennen und mit den Fakten allein zu konfrontieren, die Konsequenz ziehen, auch der Reflexion *ihr* So-Sein zuzugestehen? Wird aber die Unmittelbarkeit der Reflexion – ihr noch unvermitteltes und zufälliges Wesen – nicht kritiklos hingenommen, so ist man eben damit in die theoretische Auseinandersetzung eingetreten, der man sich zu entziehen vermeinte.

Und so erscheint am Ende die Analogia entis noch als das „existenzialere“ Denken, wenn aus dem unvollkommenen Verhältnis von endlichem zu unendlichem Sein die Konsequenz von „ebenso unmögliches wie mögliches Verhältnis“ gezogen wird. Denn hier wird wenigstens keines der Momente unter-

schlagen, während die Absurdität der reinen Immanenz selber nur aufscheint auf dem Hintergrund einer willentlich unausgesprochenen Transzendenz, die hier zur Fratze der Negativität geworden ist.

Das gesamte moderne Drama lebt von dieser Spannung. Wenn es, anders als die griechische Tragödie, anders als noch Shakespeare und die deutsche Klassik, jedwede göttliche Ordnung als Erzeugnis des noch unmündigen Geistes ablehnt, – so vermag es doch nicht auf diese Transzendenz als Gegenstandsmoment zum menschlichen Handeln zu verzichten, bei dessen Verlust selbst keine Handlung mehr möglich wäre. Anouilh hat diese Tendenz in seinem „General Quixotte“ (im Stück im Stücke) persifliert. Das Drama kommt mit der reinen Immanenz nicht aus. Es bliebe letztlich nichts anderes über als die inhaltslose Reflexion auf das Dasein, und diese noch sorgfältig befreit von jedem Sinnanspruch (nicht von der Frage nach dem Sinn, insofern diese, ohne eine Antwort folgen zu lassen, den besten Lähmungseffekt im Herzen des Publikums erzielt). Was ist es aber, was die reine Immanenz der betonten Hoffnungslosigkeit vor dem von Anouilh dokumentierten Gelächter bewahrt und sie zum erschütternden Erlebnis machen kann? Eben – die Transzendenz, der Anspruch auf Totalität, der Schrei nach Gerechtigkeit, das unstillbare Verlangen nach Liebe, der Glaube an das unwankbare Gesetz, das dem Dramatiker zu Hilfe kommen muß wie eh und je – nur mit einem Unterschied: er fügt es nicht ein, er beläßt es in der Brust des Zuschauers. Und aus der Spannung des Sinnanspruches, den dieser mitbringt, und dem Fehlen seiner Realisation, entsteht jenes Gefälle, ohne das nicht einmal handlungsloses, nur reflektierendes Theater möglich wäre. Aber auf der Bühne wird gesagt „Es ist alles endlich, nur endlich, hoffnungslos endlich“, wobei im sozusagen klassischen Stile der Immanenz auch das Aufbegehren fehlen muß (die Technik für den Schauspieler heißt dann „unterspielen“), *es bleibt im Verhältnis zum Stücke Paradoxie*.

Und so zeigt sich, daß diese mitnichten aus dem Dasein, sondern nur aus der richtig plazierten Transzendenz entsteht: denn die behauptete Paradoxie des Daseins zeigt sich nicht als Befund der Wirklichkeit, sondern als Erzeugnis jener Konstruktion, in der man den Anspruch des Ewigen wohl bewußt gelten läßt, allein unausgesprochen *im* Stücke selbst. So aber wird das Ewige gerade als Transzendenz beibehalten, in der radikalsten Unausgesprochenheit. Und allein diese zwei oder drei Stunden beibehaltene Unausgesprochenheit ist es, aus der das Paradoxon springen kann: das, was ist, wird nie zum Dasein realisiert, und liefert gerade durch seine unterdrückte Positivität den Zündstoff zur Verzweiflung. Aber diese solcherart gebräute Verzweiflung der Immanenz ist freilich dicht genug gefügt, um vom Zuschauer nicht durchbrochen werden zu können: denn dazu müßte er sein Augenmerk auf sich selber richten, um zu bemerken, eine wie wichtige Rolle er selber im dramatischen Gefüge zu spielen hat. Aber auf diese Idee verfällt er nicht. So ist er wahrhaft der stumme Chor geworden, der in der griechischen Tragödie noch als Realisation des lebensvermittelnden Bandes von immanentem Sinn der Tragödie und der Rolle des Zuschauers auf der Bühne stand. Gestalt und Inhalt gehen ihrer eigenen Bedeutung verlustig; sie ist außer sie gesetzt. Und so geht der Existenzialismus im

dogmatischen Vorurteil, daß Reflexion nicht konkret werden könne, endlich selbst der Konstitution jener konkreten Inhalte verlustigt, gegen die er sich wendet, um das Schauspiel eines Atheismus zu bieten, der sich gegen – Gott auflehnt, so daß endlich der Mythos gewählt wird, der jenen konkreten Sinn realisiert in sich enthält, den die zu seiner Vermittlung ohnmächtige Reflexion zumindest braucht, um ihn zu verneinen.