

## 24h-Klausur

Zu Aufgabe 2:

„Wenn ich hier eine Morallehre schreiben müsste, würde das Buch hundert Seiten umfassen, und davon wären 99 leer. Auf die letzte würde ich schreiben: ‚Ich kenne nur eine einzige Pflicht, das ist die Pflicht, zu lieben.‘ Und zu allem übrigen sage ich nein.“

Wie lässt sich in Hinblick auf Camus Auseinandersetzung mit Hegel und dem Nihilismus das hier formulierte Primat der Liebe verstehen? In welchem Verhältnis steht dies zu Camus Auffassung, dass die Revolte zur *Conditio humana* (zu unserer menschlichen Natur) gehört?

Im Kurs: Selbst- und Weltverhältnisse politischer Gewalt. –  
Albert Camus’ “Der Mensch in der Revolte”

Dozent: Prof. Dr. Werner Vogd

Februar 2021

**Joshua Stahl**

Matrikelnummer: 1500389

Philosophie, Politik und Ökonomik (B.A.)

[joshua.stahl@uni-wh.de](mailto:joshua.stahl@uni-wh.de)

Albert Camus' fiktive Abhandlung über die Moral, die er im vorliegenden Tagebucheintrag skizziert, ist vor allem zweierlei nicht: Sie ist einerseits keine wirkliche Abhandlung, schließlich enthält sie nur einen Satz. Auf der anderen Seite ist sie aber doch nicht nichts, ist sie nicht ganz leer, sie ruft in jenem einen Satz eine einzige Pflicht aus, nämlich die, zu lieben.

1953 veröffentlichte Camus die Essaysammlung „L'Homme révolté“ (dt.: „Der Mensch in der Revolte“). Am Leitfaden der Revolte, deren anthropologische Bedeutung er expliziert, drängt er in den Aufsätzen auf eine Erklärung der organisierten Massenverbrechen seiner Zeit. Damit umgreift er den Holocaust und die sowjetischen Arbeits- und Gefangenenlager in einer Untersuchung – allein diese seine Entscheidung bereitete bereits Camus' Bruch mit großen Teilen der Pariser Linken, als dessen Ursache „Der Mensch in der Revolte“ besonders bekannt ist, vor.

Camus' essayistische Erklärung führt ihn zu einer zweifachen Kritik, die der zweifachen Ablehnung aus obigem Tagebucheintrag entspricht: Vor einer wirklichen moralischen Abhandlung hegt er eine ausgeprägte Vorsicht, weil er kein Verbrechen legitimieren möchte (vgl. S. 375)<sup>1</sup>. Dies diagnostiziert er auch als die Funktion eines gewissen „deutsche[n] Denken[s]“ (S. 179) nach Hegel. Wer, wie die vom Höchsten träumenden „ewigen Jüngling[e]“ (S. 390) des Linkshegelianismus, der Geschichte eine Idee, ein Ziel ans Ende setzt, rechtfertigt damit gegenwärtige Verbrechen (vgl. S. 268). Keine moralische Abhandlung würde Camus wiederum nicht schreiben wollen, weil er kein Iwan Karamasow sein möchte, der zweitälteste der drei „Brüder Karamasow“ von Fjodor Dostojewski, mit dessen „‘alles ist erlaubt‘ [...] die Geschichte des zeitgenössischen Nihilismus [beginnt]“ (S. 85). Wenn es keine Moral mehr gäbe, wäre alles, eben auch der Mord, erlaubt, oder, etwas genauer, er müsste nicht mehr gerechtfertigt werden. Camus will den Mord also weder rechtfertigen noch die Notwendigkeit aufheben, ihn rechtfertigen zu müssen, er möchte weder eine Abhandlung über die Moral schreiben, noch keine. Er findet sich damit in einer unlösbaren „Spannung“ (S. 393) zwischen geschichtlichem Denken und Nihilismus. Diese Spannung ist eine doppelte, sie kennt gleichsam auf einer anderen Dimension auch zwei andere Pole, das Nein und das Ja.

Vor der Beschreibung dieser anderen Spannungsdimension zwischen Nein und Ja muss hier aber zunächst argwöhnisch gefragt werden, wie man denn in der Moderne ein Moralist ohne vernünftige, neunundneunzigseitige Basis sein kann, wie denn ein Philosoph nach Kant eine moralische Pflicht postulieren kann, ohne sie zu begründen. Woher kommt denn diese Pflicht,

---

<sup>1</sup> Alle Seitenzahlen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf folgende Ausgabe: Camus, A. (2020): *Der Mensch in der Revolte. Essays*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 33. Auflage.

wo liegt ihr (letzter) Grund? Bevor man sich hier jedoch in Vermutungen versteigt, ob Camus womöglich ein heimlicher Vormoderne ist, dessen Moralkanon ihm von Gott gereicht wurde, mag es helfen, sich in Erinnerung zu rufen, dass es sich beim Ausgangszitat um einen Tagebucheintrag handelt und Camus auch sonst den rhetorischen Effekt gerne der begrifflichen Schärfe vorzieht. Mit anderen Worten: Die „Pflicht, zu lieben“ könnte vorrangig gar nicht als moralische Pflicht gemeint sein. Sie ist stattdessen, so lautet die These dieses Texts, zuallererst eine existenzielle Notwendigkeit, ein Gebot der existenziellen Logik des Menschen und insofern verpflichtend. Sie ist *conditio all derer*, die das Absurde erfahren haben und dagegen revoltieren, also prinzipiell aller Menschen, und daher *conditio humana*.

Diese These soll ausgeführt werden, indem zuerst Camus' *Revolte* dargelegt wird, sowohl a) in ihrer Spannung zwischen Nein und Ja als auch b) in ihrer Abhebung vom Absurden, ein Begriff, den er philosophisch im „Mythos des Sisyphos“ von 1942 entwickelt. Jene Abhebung führt notwendig in die Liebe. Camus' *Liebe* muss dann in Beziehung zu weiteren Begriffen wie der Freundschaft und der Komplizität gesetzt, von anderen wie der Menschheitsliebe wiederum abgegrenzt werden. Der Text schließt mit einer genaueren Reflektion der These sowie einem Fragenhorizont.

„Was ist ein Mensch in der Revolte? Ein Mensch, der nein sagt“ (S. 27). Dem Sklaven, Camus' Modell für die Revolte, ist seine jahrelange Ausbeutung eines Tages „plötzlich“ (ebd.) genug, er postuliert eine „Grenze“, (ebd.) gegen seinen Herrn, ein „bis hierher und nicht weiter“ (ebd.). Die Revolte ist also vorerst ein Nein zu sozialen Ungerechtigkeiten, und die Revoltierenden – eine Gruppe, die nicht auf die Ausgebeuteten beschränkt sein muss (vgl. S. 31) – agieren spontan, ab einem vorher nicht anzugebenden Punkt der Ungerechtigkeit, und sie agieren im Kollektiv, als Bewegung (vgl. S. 38). Auf der anderen Seite „enthält jede Revolte eine völlige und unmittelbare *Zustimmung* des Menschen zu einem Teil seiner selbst“ (S. 27; Markierung durch mich, J.S.). Zu irgendetwas oder irgendwem muss man auch Ja sagen, die Revolte muss „stillschweigend einen Wert [anrufen]“ (S. 28), es muss schließlich einen Grund geben, aus dem man revoltiert. Die Revolte muss bei Camus immer beide Momente enthalten, in der Spannung verharren, sie verliert sich, sie verfehlt sich immer dann, wenn sie nur noch Nein sagt (mit „Die absolute Verneinung“ (S. 58) ist ein Unterkapitel betitelt) oder nur noch Ja (entsprechendes Unterkapitel: „Die absolute Bejahung“ (S. 91)).

Diese Spannung zwischen Nein und Ja entspricht nicht der Spannung zwischen Nihilismus und Geschichtsdenken, ist aber mit ihr verbunden: Zwar ist derjenige, der nur noch, absolut, nein sagt, Nihilist, er verharrt im Absurden und lässt den Selbstmord wie auch den Mord zu; jedoch

gelangt er letzten Endes, in seiner Konsequenz in Nietzsche, selbst in die absolute Bejahung (vgl. S. 101-106). Und auch der Geschichtsphilosoph sagt nicht nur absolut Ja zur Geschichte, sondern auch absolut Nein zum Menschen und zum Leben (vgl. S. 313), weil er den Tod des einen, konkreten Menschen legitimiert durch die zukünftige Gerechtigkeit und Freiheit aller Menschen. Anstatt dass sich die beiden Spannungen demnach entsprechen, stellen sie vielmehr zwei Dimensionen einer philosophischen Figur dar, die Widersprüche auszuhalten versucht, indem sie sich ihnen stellt: Urteilen trotz Sinnlosigkeit aller Urteile, Handeln trotz Grundlosigkeit aller Handlungen, Ja trotz Nein, Nein trotz Ja. Diese Mehrdimensionalität von Spannung soll sich im weiteren Verlauf des Textes noch aufhellen; im gleichen Zug soll sie als Heuristik zur Verdeutlichung der These beitragen.

Es wurde vorhin erwähnt, dass die Revolte immer kollektiv erfolgt. Diese Regel mag empirisch stimmen oder nicht, Camus stellt sie aber weniger aus empirischer Beobachtung als vielmehr aus seiner Existenzlogik<sup>2</sup> heraus auf: Die Revolte ist „Übersteigerung des Einzelnen in einem fortan gemeinsamen Gut“ (S. 29). „Ich empöre mich, also sind wir“ (S. 39): Indem der Einzelne plötzlich die Ungerechtigkeit zurückstößt, dagegen rebelliert, entdeckt er gleichzeitig das Ja, also den Wert, in dessen Namen er revoltiert, in der Gemeinschaft, in der „menschlichen Solidarität“ (S. 31). Dieser Wert „[übersteigt] den Einzelnen insofern [...], als er ihn aus seiner angeblichen Einsamkeit zieht und ihm einen Grund zum Handeln gibt“ (S. 30). Der Einzelne transzendiert sich in der Revolte, er geht über sich hinaus, indem er kollektiv handelt. Aber worin besteht die Einsamkeit, die er transzendieren muss? Wieso ist sie nur eine angebliche? Und warum braucht er einen Grund zum Handeln? All diese Fragen lassen sich nur beantworten, wenn man berücksichtigt, dass das Nein der Revolte nicht nur eines zu sozialen Ungerechtigkeiten ist, sondern immer auch ein metaphysisches zum Absurden, gegen das Absurde. Erst wenn man daher das Absurde begreift, begreift man auch die Notwendigkeit, die Verpflichtung, in Gemeinschaft zu revoltieren.

Das Absurde ist der Hauptgegenstand von Camus' 1942 veröffentlichtem Essay „Der Mythos des Sisyphos“. In schnellen Zügen gezeichnet, besteht es in der allgemein menschlichen Einsicht, der Welt ständig einen Sinn, einen Grund, ein Urteil abringen zu müssen, obwohl sie derlei nicht enthält. Auch diese Einsicht kommt plötzlich; „das Gefühl der Absurdität kann einen beliebigen Menschen an einer beliebigen Straßenecke anspringen“<sup>3</sup>. Man erkennt dann „das Fehlen jedes tieferen Grundes zum Leben, [...] die Nutzlosigkeit des Leidens, [...] den

---

<sup>2</sup> Dieses Wort, das versucht, den logischen, Widersprüche ausschließen wollenden Anspruch in Camus' Existenzphilosophie hervorzuheben, ist nicht zu verwechseln mit der „Existenzaussage“ der Prädikatenlogik.

<sup>3</sup> Camus, A. (2013): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 13. Auflage. S. 22.

Zwiespalt zwischen dem Menschen und seinem Leben“<sup>4</sup>. Die Revolte setzt dem nun etwas entgegen, sie will darin nicht verharren, will sich nicht damit abfinden, sondern *trotzdem* einen Grund zum Handeln gewinnen. Gegen den Zwiespalt „ist die Revolte die begründete Forderung einer glücklichen *Einheit* gegen das Leid des Lebens und Sterbens“ (S. 44, Markierung durch mich, J.S.). Die Revolte setzt gegen das Absurde, ihm trotzend, eine Einheit in die Welt, obwohl sie weiß, dass diese keine enthält, dass sie absurd ist. Auch dies lässt sich wieder mittels der Heuristik der Spannung zwischen Nihilismus und Geschichtsphilosophie begreifen: Camus lehnt sowohl ab, das Absurde einfach hinzunehmen und damit den (Selbst-)Mord zu erlauben, als auch es zu ignorieren, ihm entfliehen zu wollen mithilfe einer Geschichtsphilosophie, die dem Leiden einen Grund gibt, und die den Sinn als Zweck ans Ende der Geschichte legt. Dazu enthält die metaphysische Revolte zwar das Potential, richtig verstanden mäßigt sie sich, stabilisiert sie sich jedoch ständig gegenwärtig im Trotzen, im Abstoßen gegen das Absurde.

Doch für dieses Abstoßen muss der Revoltierende eben einen „Grund zum Handeln“ (S. 30, siehe oben) finden, er muss, wenn man so will, eine Kraft finden, aus der er die Spannung halten kann. Und dies gelingt ihm, logisch notwendig, in der kollektiven Revolte: Er findet die Kraft im Übersteigen von sich selbst und seiner nur angeblichen Einsamkeit im Absurden, nämlich in der Gemeinschaft. „Das Individuum stellt demnach nicht an sich den Wert dar, den es verteidigen will. Um ihn zu bilden, bedarf es mindestens aller Menschen“ (S. 31). Die Verteidigung der anderen Menschen, die Solidarität mit ihnen, ja die Liebe zu ihnen ist sein Grund zum Handeln, ist ihm notwendig, um gegen das Absurde zu revoltieren.

Diese Liebe als Ja zu den Mitmenschen funktioniert analog zu und folgt aus Camus' Ja zum Leben, das er im „Mythos des Sisyphos“ gegen den Selbstmord und in „Der Mensch in der Revolte“ gegen den Mord formuliert: Der Mensch darf (sich) nicht umbringen, weil er damit die Grundlage seiner Einsicht ins Absurde zerstören würde, das Leben. Er widerspräche sich. „Aber es ist klar, dass im gleichen Zug diese Überlegung (die „absurde Analyse“, die drei Sätze zuvor erwähnt wird, J.S.) das Leben als das einzig notwendige Gut anerkennt, weil gerade es diese Kluft erzeugt [...]. Um sagen zu können, dass das Leben absurd ist, muss das Bewusstsein Leben haben“ (S. 17). Das Nein zum Leben würde ebenso im Absurden verharren wie der Nihilismus, der Nein zur Pflicht zu lieben sagt, und indem man sich gegen das Absurde wendet, indem man revoltiert, findet man seinen Lebens-Grund in der Liebe zu den Mitmenschen – und zum Leben selbst.

---

<sup>4</sup> Ebd., S. 18.

Es läge nun nahe, diese Liebe als Liebe zur Menschheit, zum Menschengeschlecht, zur allgemeinen Menschlichkeit zu verstehen. Doch hinter einer solchen deckt Camus erneut die Übel der Geschichtsphilosophie auf: die „Liebe zu den Menschen“ (S. 116) kann zum „Alibi des Empörers“ (ebd.) werden, wo sie abstrakt und allgemein den Menschen überhaupt zum Objekt hat, der zukünftig und ideal erreicht werden soll, und in dessen Namen nun das Verbrechen gerechtfertigt werden kann. Das würde die tatsächlichen, gegenwärtigen, konkreten Menschen in ihrer Nicht-Idealität, in ihrem Mangel, negieren. Dieser Entgegensetzung der Liebe zum allgemeinen und zum konkreten Menschen entspricht diejenige der „Freundschaft mit Dingen“ (S. 311) zur „Freundschaft mit Personen“ (ebd.), die Camus am Ende seines fünften Essays, „Die historische Revolte“ (S. 143), skizziert. „Die Freundschaft mit den Dingen ist die Freundschaft im Allgemeinen, die Freundschaft mit allen, die, wenn sie sich schützen muss, die Denunziation eines jeden voraussetzt. Wer seine Freundin oder seinen Freund liebt, liebt ihn in der Gegenwart, die Revolution will jedoch einen Menschen lieben, der noch nicht da ist“ (S. 311). Die Revolution kennt daher nur die Freundschaft zu einem abstrakten Ding, der Menschheit, während eigentlich menschliche Freundschaft nie abstrakt sein kann, sondern immer an konkrete Menschen gebunden ist.

Paradigmatisch deutlich wird dies laut Camus an Sergej Netschajew, einem russischen Nihilisten und Revolutionär, der 1882 fünfunddreißigjährig starb und mit dem „sich die Revolution zum ersten Mal ausdrücklich von der Liebe und Freundschaft trennen [wird]“ (S. 214). Denn Netschajew war bereit, auch seine Freunde beim revolutionären Zentralkomitee zu denunzieren und sie sogar selbst zu töten, wenn sie die Revolution und ihre Ziele verraten. Seine Figur schärft, kontrastiert damit, dass „die Freundschaft mit allen“ (S. 215) und die Liebe zu Freunden, die tatsächliche, echte Freundschaft, wie Camus sagen würde, zwei grundverschiedene Sachen sind.

Neben der „Freundschaft mit Personen“ erhellt obiges Zitat auch die Nähe eines anderen Kernbegriffs Camus‘, der „Komplizität“ (S. 371), zur Liebe. Sie ist eine „Komplizität der Menschen, die mit ihrem Schicksal ringen“ (ebd.) – was die existenzlogische Notwendigkeit der Liebe nochmal hervorhebt: einer wie der andere ringt für sich mit dem Schicksal, leidet umsonst, findet keinen (letzten) Grund zum Handeln, und stellt sich dem aber entgegen, indem er zu einem Wir wird, gemeinsam revoltiert. Komplizen sind all jene, die revoltieren, weil sie sich gegen eine Ungerechtigkeit verbünden, und weil sie einander in der rebellischen Aktion verpflichtet sind. Diese Dimension der Liebe rührt wohl nicht zuletzt aus Camus‘ Engagement in der Résistance her, der französischen Widerstandsbewegung gegen die deutsch-faschistische

Besetzung Frankreichs im zweiten Weltkrieg, die ihm insgesamt als Modell für die direkte politische Aktion gilt. Jedenfalls weist die Komplizität deswegen Parallelen zur Freundschaft auf, weil sie wie diese immer in der Gegenwart der Revolte neu entsteht. In ihr besteht eine „Moral, die, weit entfernt, abstrakten Prinzipien zu gehorchen, die ihrigen erst in der Hitze des Aufstands entdeckt“ (S. 369). Sie *entdeckt* ihre Prinzipien gegenwärtig in der Liebe, sie werden ihr präsent, sie kennt sie zuvor nicht, sie kann sie nicht entwerfen. Daher können auch die ersten neunundneunzig Seiten von Camus' Morallehre leer sein; in der Liebe liegt der einzige Grund jeder moralischen Handlung. Man muss sich als Revoltierender gleichsam darauf verlassen, dass die Liebe als Moralgrundlage in der Gegenwart der solidarischen, komplizenhaften, revoltierenden Handlung entsteht; aber man weiß auch, dass sie entsteht, weil dies notwendig aus der *conditio humana*, d.h. aus dem Absurden, d.h. aus der Revolte folgt.

Die Liebe kann man aber nicht beschreiben, konzipieren, bevor man sie nicht konkret an einem anderen Menschen erfahren hat, sie ist immer gegenwärtig, spontan, sie bricht aus. Die Liebe hat keinen Grund, und nur daher kann sie der Grund jeder Handlung, der Grund jeder Moral sein – und daher braucht die Pflicht, zu lieben, auch keine Begründung. Darin besteht gerade der Gewinn des Begriffs Liebe im Vergleich zur Komplizität: Liebe als idealisiert romantische kennt keine Zeit, weil sie weder Ziel noch Begründung besitzt; sie greift nicht über die Gegenwart hinaus, sondern geht in ihr auf – und vergeht dann wieder. Die Betonung der Liebe dient, sie hilft insofern der anti-historischen Ethik Camus', die weder Geschichte noch Zeit überhaupt kennen darf. Gegenwart ist hier Negation der Zeit: Kein zeitübergreifender moralischer Grund darf angegeben werden vor einer Handlung (außer der Liebe, aber die ist eben spontan), keine Freundschaft zu den Menschen ausgerufen werden, bevor man seine konkreten Freunde in der Revolte kennenlernt, kein Wert entworfen werden vor der spontanen Aktion.

Doch Camus' Liebe erschöpft sich keinesfalls in der romantischen Beziehung; auch seine Komplizen, seine echten Freunde liebt man. Während der Charakterisierung Netschajews schreibt er etwa von denen, „die sich lieben, die Freunde und die Liebenden“ (S. 214). Auch zum Ende des Buches charakterisiert er die „Liebe“ (S. 397) folgendermaßen: „Die weder in Gott noch in der Geschichte ihren Frieden finden, verurteilen sich dazu, für die zu leben, welche, wie sie, nicht leben können“ (ebd.).

Die Liebe ist also Pflicht, sie ist Konsequenz aus dem Absurden. Sisyphos, der glückliche Verdammte aus seinem „Mythos“, muss nicht nur immer wieder den Berg hinabsteigen, um den Stein wieder hinaufzurollen, sondern auch in der Liebe zu seinem Mitmenschen die einzige Möglichkeit erkennen, seine absurde Einsamkeit in ein Ja, einen Wert zu transzendieren. Zu

allem anderen sagt man nein. Wie das Absteigen vom Berg liegt aber auch diese Transzendierung nicht nahe, ist nicht die bequemste Option; man könnte auch „Alles ist erlaubt“ schreien und im Nihilismus verharren – oder dem Absurden entfliehen, indem man die Liebe zur ganzen Menschheit ausruft. Nein, es ist mühsam, seine Einsamkeit in der Gemeinschaft zu überwinden, es ist mühsam, konkret zu lieben, und insofern wird die Pflicht als existenzlogische Notwendigkeit auch zur moralischen Verpflichtung. Ich kann als Mensch nicht anders als lieben zu müssen – auch wenn es leichtere Auswege gäbe.

Wie jede Deutung setzt auch die hier vorgeschlagene, um produktiv sein zu können, Leerstellen, blinde Flecken. Wie ist es etwa mit ihr zu vereinbaren, dass Camus, wie oben bereits zitiert, zur Bildung des Wertes der konkreten Liebe „mindestens aller Menschen [bedarf]“ (S. 31)? Die womöglich lösende Formulierung, dass in jedem konkreten Menschen seine Menschlichkeit entdeckt wird, liegt gefährlich nah an der einer allgemeinen Menschheit. Dies weist auf eine zusätzliche Leerstelle hin: Womöglich muss die sozialkritische Revolte aus dem zweiten Essay, aus dem jenes Zitat stammt, stärker von der metaphysischen Revolte, die Thema des dritten Essays ist, unterschieden werden. Schließlich ist in letzterer, die gegen Leben und Tod, Gott und die Welt vorgebracht wird, auch schon das Potential angelegt, sich im absoluten Ja oder im absoluten Nein zu verlieren, und somit die Spannkraft nicht mehr aufzubringen. Eine detailliertere Untersuchung des dritten Essays, die fragt, wo und wann genau in der metaphysisch revoltierenden Bewegung sich jenes Potential realisiert, welche Qualitäten wechseln müssen, damit die Spannung sich löst, hielte daher nicht zuletzt für die hier vorgebrachte These Verfeinerungspotential bereit. So könnte die notwendige Verbindung zwischen sozialkritischer und metaphysischer Revolte, die hier vorgestellt wurde, aufrechterhalten werden, und zugleich womöglich die Unterscheidungsfähigkeit bewahrt werden, um Widersprüche wie den zwischen der Liebe zu „mindestens alle[n] Menschen“ (S. 31) und zu einem konkreten Menschen aufzuheben.