

Die Pest in Zeiten von Corona – Philosophie und Literatur bei Albert Camus

Nicola Mößner

31. Oktober 2021

I Einleitung: Ratgeber Philosophie?

Ein Mann betritt eine Buchhandlung und steuert geradewegs auf die Verkäuferin zu. „Guten Tag. Ich suche einen Roman. Einen philosophischen Roman“, bringt er sein Anliegen auf den Punkt. Die Angesprochene scheint das nicht zu irritieren, im Gegenteil, zielstrebig lotst sie den Kaufwilligen durch den Geschäftsraum. Ich folge den beiden mit meinem Blick. Auf sonderbare Weise bin ich mir sicher, dass sie ein Buch von Albert Camus aus ihren Regalen ziehen wird...

Auch wenn an diesem Tag letztendlich kein Werk dieses Philosophen und Nobelpreisträgers für Literatur¹ einen neuen Besitzer fand, wurde diesem Autor nur wenige Jahre später eine ungeahnte Aufmerksamkeit zuteil. Man kann sagen, dass es im Jahr 2020 zu einem echten Revival von Camus' Schriften – zumindest für eines seiner Bücher – kam. Nun könnte man meinen, dies hinge mit der Tatsache zusammen, dass sich zu diesem Zeitpunkt das Todesjahr Camus' zum sechzigsten Mal jährte.² Solche Anlässe führen ja bekanntlich oft zu einem gewissen Medienecho, damit manchmal auch zu erhöhten Verkaufszahlen und eventuell sogar zu Neuauflagen der schon vergriffenen Publikationen. Für den im Frühjahr 2020 gemeldeten Verkaufseingpass des Romans „Die Pest“³ liegt aber die Annahme nahe, dass dies auf einen ganz anderen Umstand zurückzuführen ist.

Im März 2020 änderte sich das Leben für viele (nicht nur in Deutschland) radikal. Das Virus SARS-CoV-2, besser bekannt als „COVID-19-“ oder „Corona-Virus“,⁴ breitete sich als Verursacher einer zwischenzeitlich global virulenten Pandemie in unvermuteter Geschwindigkeit aus. In kürzester Zeit wurde das Virus bestimmend für nahezu alle Lebensbereiche der Menschen. Man wusste wenig über die neue Krankheit, die das Virus auslöst. Als sicher galt (und gilt nach wie vor) nur, dass sie für einige tödlich enden und man diesen Menschen mit den derzeit verfügbaren Mitteln kaum helfen kann.

Es verwundert nicht, dass viele in dieser unsicheren Zeit auf der Suche nach Orientierung nach scheinbar bekannten Mustern fahnden. Ein solches Muster glaubten offenbar einige, in Camus' Roman „Die Pest“ finden zu können, ein Roman, der – dem Titel nach – auch von einer Seuche zu erzählen scheint.

¹Zur Biographie von Albert Camus (vgl. Todd 2001).

²Camus starb 1960 bei einem Autounfall.

³Vgl. Camus 1997c.

⁴Vgl. dazu Robert Koch Institut 2021.

Während also Deutschland, Europa, ja, die ganze Welt von einem neuartigen Virus heimgesucht wird, war Camus' Werk bezeichnenderweise innerhalb kürzester Zeit vergriffen und musste vom Verlag neu aufgelegt werden.⁵

Camus' Buch, das erstmals im Jahr 1947 publiziert wurde, ist zweifelsohne ein *philosophischer Roman*. Die Figuren, die er in „Die Pest“ auftreten lässt, sind nicht bloß fiktive Charaktere, die eine mehr oder weniger unterhaltsame Geschichte durchleben. Sie verkörpern vielmehr Lebensentwürfe und -haltungen, die Menschen einnehmen können, wenn sie, wie Camus' Protagonisten, plötzlich mit einer über weite Strecken nur undeutlich erfassbaren Bedrohungssituation konfrontiert werden. Das Für und Wider ihres Verhaltens illustriert dabei einige zentrale Ideen aus Camus' philosophischen Schriften. Die Schilderungen des Autors lassen anhand ausgewählter Akteure in der von der Pest betroffenen Stadt Oran sehr plastisch werden, wie die Individuen jeweils auf diese neue Situation reagieren – zum einen im Hinblick auf die Reflexion ihres eigenen individuellen Lebensentwurfs und zum anderen auch im sozialen Gefüge der Gemeinschaft. In diesem Roman wird die entscheidende Idee der Solidarität der Menschen untereinander entfaltet, welche Camus in seinen philosophischen Schriften ebenfalls als zentral herausstellt. Solidarität ist nun in der Tat ein Wert, der auch in der von der Pandemie gebeutelten Gesellschaft unserer Zeit viel diskutiert wurde.

Ist Camus' Buch also *das* Buch der Stunde? Das Buch, das uns die so dringend gesuchten Antworten in dieser für viele als existentiell einschneidend erlebten Situation der Pandemie liefern könnte? Zeigt sich hier damit auch die Relevanz der Kunst, in diesem Fall, der Literatur? Bietet es die informationellen Ressourcen, um die notwendigen Entscheidungen im eigenen Leben und im gesellschaftlichen Zusammenleben treffen zu können? Dient es gar als moralische Stütze in dieser schwierigen Zeit?

Deutlich wird zumindest, dass es wohl nicht von ungefähr kommt, dass philosophische Werke in Buchhandlungen zumeist direkt neben Selbsthilfebüchern und esoterischen Ratgebern aufgestellt werden. Die Motivation dabei scheint in der Vermutung zu liegen, in ihnen eher Antworten auf drängende Fragen des (Alltags-)Lebens zu finden, anstatt sie als Werke einer Wissenschaft zu begreifen, die einmal selbst die Naturwissenschaften umfasste.⁶ Um es überspitzt zu formulieren: Philosophische Werke scheinen für jene interessant, die in ihrer Geisteshaltung zu säkular eingestellt sind, als dass sie etwas mit klassischen theologischen Schriften anfangen könnten. Die aber andererseits zu bodenständig denken, als dass sie sich auf Texte aus dem Bereich der New Age Esoterik einlassen wollten.

Wird diese Ratgeberfunktion der Philosophie nun, wie man meinen könnte, auch noch in der gefälligen Form der Literatur präsentiert, kommt mit dem Aspekt der Unterhaltung eine weitere Komponente hinzu, die unter den VertreterInnen der akademischen Philosophie überwiegend mit Unbehagen betrachtet wird. Auf den Punkt gebracht, ist es diese Kombination aus vorgeblichem *Do-it-yourself*- und *Blockbuster*-Charakter solch öffentlichkeitswirksamer (oder zumindest öffentlichkeitsorientierter) philosophischer Schriften, die bei nicht wenigen BerufsphilosophInnen zu einem Reflex der Einigelung im akademischen Elfenbeinturm führt.⁷

⁵Prominent besetzte Lesungen in den Medien füllten die kurzfristig entstandene Lücke (vgl. Dietschreit 2020; Der Tagesspiegel 2020).

⁶Zur Geschichte der Entwicklung der Wissenschaften (vgl. Störig 2007).

⁷Es sei angemerkt, dass sich zwischenzeitlich auch in der akademischen Disziplin ein gewisser Mentalitätswandel abzuzeichnen beginnt. So haben kürzlich zwei der großen deutschen Philosophie-Verbände, nämlich die „Deutsche Gesellschaft für Philosophie (DGPhil)“ und die „Gesellschaft für analytische Philosophie (GAP)“ gemeinsam das

Befasst man sich mit dem Werk von Albert Camus, dem Philosophen und Literaturnobelpreisträger, kommt man schwerlich umhin, dieses Grundproblem einer akademischen Disziplin zu thematisieren, an der zweifelsohne ein öffentliches Interesse besteht, die sich aber in der Rolle des Um-Rat-Gefragten notorisch unwohl zu fühlen scheint. Es sei an dieser Stelle für den ungeduldigen Leser vorweggenommen, dass im Zuge des folgenden Artikels dieses Spannungsverhältnis zwar explizit anhand der intellektuellen Arbeit Camus' markiert, aber keiner abschließenden Lösung zugeführt werden wird. Anders formuliert, die folgende Analyse ist insofern in bester philosophischer Manier verfasst, als sie zum *Hinterfragen* beitragen soll. Bertrand Russell hat es treffend auf den Punkt gebracht, als er in einer Erörterung der Frage des Werts der Philosophie festhielt: „Sobald wir anfangen zu philosophieren [...] – führen selbst die alltäglichsten Dinge zu Fragen, die man nur sehr unvollständig beantworten kann. Die Philosophie kann uns zwar nicht mit Sicherheit sagen, wie die richtigen Antworten auf die gestellten Fragen heißen, aber sie kann uns viele Möglichkeiten zu bedenken geben, die unser Blickfeld erweitern und uns von der Tyrannei des Gewohnten befreien. Sie vermindert unsere Gewißheiten darüber, was die Dinge sind, aber sie vermehrt unser Wissen darüber, was die Dinge sein könnten.“⁸

Stellen wir also unsere Fragen und untersuchen im Folgenden die Thesen Albert Camus' zur Relevanz der Kunst, zu deren Spannungsverhältnis zur akademischen Philosophie und zur Rolle beider in unserer krisengeschüttelten Gesellschaft.

2 Ein Missverständnis?

Beginnen wir unsere Untersuchung direkt mit einer kritischen Anmerkung, die sich unmittelbar aus dem bereits Gesagten ergibt: Scheint es doch so, als hätte ein gewisses Missverständnis im Hintergrund des erwähnten Verkaufserfolgs des Buches von Camus im Jahr 2020 gestanden. Auch wenn „Die Pest“ sicherlich ein philosophischer Roman ist und einige zentrale Gedanken Camus' transportiert, ist dieses Werk ebenso sicher kein Selbsthilfebuch, in welchem der Autor Ratschläge für den Umgang mit der gegenwärtigen oder irgendeiner anderen Pandemie erteilen würde. Warum?

Nun, weil das Phänomen jener Krankheit, die so prominent im Titel von Camus' Buch aufscheint, offenbar hinter die politische Stoßrichtung des Romans zurücktritt, wie Michel Onfray (2015)⁹ nicht müde wird zu betonen.¹⁰ Onfray erörtert explizit den allegorischen Charakter von Camus' Text und verweist in Bezug auf dessen Inhalt ganz richtig auf die Überlegung, dass dieser „mindestens doppeldeutig [sei]: Natürlich erzählt er von der wirklichen Pest als Epidemie, aber auch von der symbolischen Pest, die der Autor nicht exakt definiert, um die Bedeutungsvielfalt zu wahren. Meint er den Faschismus? Den Totalitarismus? Die

Online-Portal „PhilPublica“ in den Release gebracht, welches explizit auf eine größere öffentliche Sichtbarkeit der akademischen Philosophie abzielt und, wie es dort heißt, „ein Schaufenster öffentlicher Philosophie“ darstellen soll (vgl. DGPhil und GAP 2021).

⁸Russell 2017, S. 138.

⁹Die Lektüre von Onfrays Buch über Werk und Leben von Albert Camus lässt den Leser mit dem Eindruck der klaren Parteinahme des Autors zurück. Wie Christian Schüle in seiner Rezension zu diesem schreibt: „Der Biograf ist parteiisch bis zur Schmerzgrenze intellektueller Redlichkeit. Michel Onfray ist offensichtlich verärgert, dass Camus['] Philosophie der Lebenskunst von der akademischen Lehre mit brutaler Beiläufigkeit an den Rand gedrängt wurde. Onfray verdammt Sartre [...]“ (Schüle 2013). Onfrays Werk ist sicherlich informativ, sollte aber dennoch mit einem kritischen Geist gelesen werden.

¹⁰Vgl. Onfray 2015, 257ff.

Diktatur? [...] Aber er meint auch den Marxismus-Leninismus, den Sowjetismus, die blutige Revolution [...].¹¹ Und ergänzt: „*Die Pest* ist ein Roman über jene, die sich nicht im Zaum halten, und damit der Roman über jene, die keine Menschen sind, weil sie andere Menschen töten. Sie kommen mit den Ratten heraufgekrochen – oder sind gar selbst welche.“¹²

Es wäre falsch zu behaupten, dass seitens der Medienschaffenden nichts getan worden wäre, um dem angedeuteten Missverständnis entgegenzuwirken. Auch von ihrer Seite aus wurde auf die politische Dimension des Werkes aufmerksam gemacht,¹³ oftmals verknüpft mit Anmerkungen dazu, dass auch diese an unser soziales Gewissen appellierenden Worte Camus' durchaus in diese Zeit passten: „Und er hat eine Botschaft, nämlich dass man Krisen nur mit Solidarität und emotionaler Zugewandtheit die Stirn bieten kann.“¹⁴

An dieser Stelle soll keine Interpretationsarbeit zu Camus' Roman vorgestellt werden. Dieses Thema wurde bereits hinlänglich in entsprechenden Publikationen, bis hin zum Literaturschlüssel für Abiturklassen¹⁵, erörtert. Stattdessen soll der Tradition des philosophischen Fragens gefolgt werden, wenn wir im Folgenden erkunden: (a) Welchen Gedankengang entwickelt Camus in seinem Werk, wenn wir es als Ausdruck seiner Philosophie lesen? Und inwiefern kann eine Auseinandersetzung mit dieser für den Leser in der gegenwärtigen Krisenzeit nützlich sein? (b) Angenommen, wir fänden die gesuchte Orientierungshilfe in Camus' Text, warum führte dies dennoch zu einem gewissen Spannungsverhältnis zu seinen zuvor dargestellten philosophischen Thesen? Kurz: Wie ist es um die Relevanz der Kunst bei Camus bestellt?

3 Philosophische Gedanken in der Pandemie

Dass Camus auch in seinem literarischen Schaffen die Möglichkeit sah, philosophische Thesen zu entwickeln und vorzustellen, wird deutlich, wenn man sich seine Erörterungen des Verhältnisses von Kunst (welche er explizit in der Form des Romans untersucht) und Philosophie vor Augen führt. Diese Auseinandersetzung mit dem, wie oben dargestellt, oft als *Spannungsbereich* betrachteten Verhältnis zwischen den Disziplinen und der geeigneten Form der Präsentation philosophischer Gedanken findet sich interessanterweise in beiden philosophischen Hauptwerken von Camus, also in „Der Mythos von Sisyphos“¹⁶ und in „Der Mensch in der Revolte.“¹⁷

Jene Verbindung zwischen Kunst und Philosophie zu schaffen, vor der so viele BerufsphilosophInnen zurückschreck(t)en, scheint ihm dabei ganz natürlich, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht: „Es gibt keine Grenze zwischen den Disziplinen, denen der Mensch sein Verständnis und seine Liebe widmet. Sie durchdringen sich gegenseitig, und sie gründen sich auf dieselbe Angst.“¹⁸

Angst ist das Stichwort, das uns zu der philosophischen Strömung trägt, der Camus'

¹¹ Onfray 2015, S. 261.

¹² Ebd., 261f.

¹³ Vgl. z. B. Katja Sembritzki Rezension zur 2011 erschienenen Hörbuch-Fassung von Camus' Buch (Sembritzki 2020).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. z. B. Lowsky 2017.

¹⁶ Camus 1997b, 97ff.

¹⁷ Camus 1997a, 285ff.

¹⁸ Camus 1997b, S. 101.

Schriften üblicherweise zugerechnet werden: dem Existentialismus.¹⁹ Camus selbst verwahrte sich bekanntermaßen gegen diese Zuordnung – ebenso wie er sich im Übrigen auch gegen die Charakterisierung als ‚Philosoph‘ und als ‚linker Intellektueller‘ verwahrte.²⁰ Diese Feststellung mag auf den ersten Blick verwirren, lässt sich bei genauerer Einordnung der Begriffe aber ebenso schnell wieder auflösen.

Die Philosophie lehnt er als System ab. Er betont, dass sein Interesse dagegen dem konkreten Individuum gelte und der Frage, wie es sich ohne den Glauben an Gott oder an die Vernunft in der Welt verhalten solle. Seine Philosophie setzt also eine andere Perspektive auf Fragen und Probleme voraus, als er sie in der vorherrschenden Schulphilosophie zu lesen meint. Den Existentialismus lehnt er in doppelter Hinsicht als Bezeichnung für sein Schaffen ab: Zum einen wendet er sich dezidiert gegen einen religiösorientierten Existentialismus, wie er ihn unter dem Stichwort des *philosophischen Selbstmords*²¹ in seinem Buch „Der Mythos von Sisyphos“ als Handlungsalternative im Leben zurückweist.²² Zum anderen sucht er auch die Abgrenzung zu Jean-Paul Sartre, der vielen als die Leitfigur des Existentialismus gilt. Diese Bestrebung der Distanzierung von letzterem basiert dabei nicht nur auf den unterschiedlichen Auffassungen innerhalb der existentialistischen Philosophie, sondern erfolgt auch im Zusammenhang mit Überlegungen zur Rolle und Verantwortung der Intellektuellen in der (Nachkriegs-)Gesellschaft, in welcher die existentialistische Strömung insbesondere in Frankreich großen Zuspruch erlebte.

Camus' Zerwürfnis mit Sartre ist legendär und sicherlich von mehr als einer Idee getrieben. Zweifelsohne gipfelte die Auseinandersetzung aber 1952 in den von beiden Seiten polemisierend verfassten Texten in *Les Temps modernes*, deren Herausgeber Jean-Paul Sartre zu jener Zeit war, ausgelöst durch eine vernichtende Kritik an Camus' gerade publiziertem (zweitem philosophischen) Werk „Der Mensch in der Revolte“.²³ Der Verriss, verfasst von Francis Jeanson, wurde abgedruckt in eben jener Zeitschrift, in der nun der Streit tobte, und wie Camus vermutete,²⁴ von deren Herausgeber in gerade jener persönlich verletzenden Form in Auftrag gegeben.²⁵ Die Kritik an Camus' Schrift umfasst viele Punkte, schlägt dem Autor von „Der Mensch in der Revolte“ aber vor allem politisch ins Gesicht, wenn Jeanson schreibt: „Camus will beweisen, daß die marxistische Doktrin logisch auf den Stalinismus hinausläuft, muß sich aber schließlich damit zufriedengeben, uns mehr oder minder subtil zu enthüllen, daß Stalin Stalinist war.“²⁶

Eine detaillierte Kritik an Marx' historischem Materialismus, wie sie sich in „Der Mensch in der Revolte“ findet,²⁷ reizte seine Zeitgenossen nicht nur zu kritischen, sondern auch zu solch polemischen Erwidern. Hatte man nicht gerade erst den Faschismus unter großen Opfern niedergeworfen?²⁸ War es nicht logisch, nun den Marxismus als die entgegen-

¹⁹ Eine zugängliche Einführung in die verschiedenen vertretenen Ansätze bietet z. B. Flynn 2008.

²⁰ Vgl. Todd 2001.

²¹ Auf diesen Punkt werden wir im nächsten Abschnitt zurückkommen.

²² Vgl. Camus 1997b, 36ff.

²³ Camus 1997a.

²⁴ Vgl. Todd 2001, S. 608.

²⁵ Die Gegenpartei sah das erwartbarerweise anders. Von Simone de Beauvoir, mit dem sartreschen Spitznamen „Castor“ versehen, wurde berichtet, „Sartre [stelle sich] die Kritik höflich, aber entschieden vor“ (ebd., S. 605).

²⁶ Zitiert nach ebd., S. 607.

²⁷ Camus 1997a, 213ff.

²⁸ Bezeichnend für diese Zeit mögen die Beiträge von Camus für die französische Untergrundzeitung *Combat* sein, die er als deren Leitartikler und dann auch Chefredakteur in den Jahren 1944-47 veröffentlichte (vgl. Lévi-Valensi

gesetzte Ideologie zu unterstützen? War man nicht geradezu gefordert, sich positiv für diesen einzusetzen? Wie konnte Camus es also wagen, auch die negativen Seiten dieser Ideologie hervorzukehren? Seine Verurteilung in der linken Community seiner Zeit war entsprechend scharf, Camus' Gefühl der Verletzung durch dieses Angehen durch ehemalige Weg- (und Kampf-)gefährten entsprechend groß. Wen wundert es also, wenn er sich daher ebenso von den linken Intellektuellen distanzieren wollte?²⁹

So irritierend wie Camus' Selbstdarstellung auf den ersten Blick scheinen mag, so verständlich wird sie also, wendet man sich seinen Überlegungen im Detail zu. David Sherman hält dazu fest, dass Camus letztlich sehr wohl als führender Intellektueller seiner Zeit charakterisiert werden könne, als ein großer existentialistischer Schriftsteller, der sich weigerte, in politisch höchst polarisierten Zeiten moralische Ansichten von höchster Wertschätzung den politischen Streitigkeiten unterzuordnen.³⁰ Was sind es also für Ansichten, die Camus verteidigt wissen will?

Es ist interessant, dass Sherman in diesem Zusammenhang gerade auf moralische Auffassungen abhebt. Interessant, nicht weil sich Camus nicht intensiv mit solchen befasst hätte. Sondern interessant, weil es gerade diese Art von Überlegungen sind, welche sein philosophisches Werk anhand eines inhärenten Spannungsverhältnisses zu entfalten helfen: Was seinen Ausgang beim konkret erfahrbaren Problem unlösbarer Lebensfragen des Einzelindividuum nimmt, wird bei Camus in der Folge in eine Geschichte des Dilemmas des menschlichen Zusammenlebens überführt. Wir finden bei ihm geradezu ein Ringen mit der Frage, was eine Ansammlung von mit den Nöten ihres jeweiligen Lebens befasster Einzelwesen wieder in einer funktionierenden Gemeinschaft zusammenbringen könne. Erstaunlicherweise wird Camus beide Fragestellungen mit Verweis auf dieselbe Einsicht in das alle Menschen verbindende Schicksal beantworten.

Eine solche Einsicht wäre in der Tat etwas, das auch in der gegenwärtigen Pandemiesituation hilfreich wäre. Sei es, um der Wucherung abstruser Verschwörungstheorien Herr zu werden. Sei es, um im Alltag in einer von den Forderungen des wirtschaftlichen Überlebens und den Bedürfnissen des Gesundheitsschutzes schier zerrissenen Gesellschaft die Waage oder, wie Camus sagen würde, *das rechte Maß* halten zu können. Sei es, um in einer kräfte- und nervenzehrenden Zeit, in der so radikal das gewohnte Muster des *Auf-die-Zukunft-hin-Lebens* für jeden Einzelnen scheinbar ad absurdum geführt wurde, das Leben im Hier und Jetzt dennoch und gerade wegen dieses *Auf-den-Augenblick-Zurückgeworfenseins* nicht als bloße Vergeudung erfahren zu müssen.

Welche Einsicht findet Camus also in diesem absurden Leben und in unserer Auflehnung dagegen? Und was ist dabei der moralische Grund und Boden, den er, laut Sherman, nicht zu verlassen bereit ist?

2014b; Lévi-Valensi 2014a). Auch Sartre publizierte in diesem Medium – auf Anfrage von Camus (vgl. Lévi-Valensi 2014b, S. 36).

²⁹ Camus lässt sich im Anschluss an die Auseinandersetzung über die Rezension von „Der Mensch in der Revolte“ gar zu der starken These hinreißen: „Wenn mir die Wahrheit tatsächlich rechts erschiene, wäre ich rechts“ (Camus, zitiert nach Todd 2001, S. 608). Eine Darstellung der Kontroverse zwischen Camus, Sartre und den Mitgliedern von dessen Zirkel findet sich z. B. in (ebd., Kap. 40 und 41) sowie in (Onfray 2015, hier in der schon erwähnten gefärbten Form wiedergegeben).

³⁰ Frei übersetzt nach Sherman 2009, S. 5.

3.1 Das absurde Leben

„[...] Die anderen sagen, ‚es ist die Pest, wir haben die Pest gehabt‘, und wenig fehlt, und sie würden einen Orden verlangen. Aber was heißt das schon, die Pest? Es ist das Leben, sonst nichts.“³¹

In „Der Mythos von Sisyphos“ beginnt der erwähnte Spannungsbogen durch Camus' Werk mit einer Philosophie des konkreten Individuums. Er schreibt: „[...] die Geschichte ‚habe ihn untergraben‘. Einen treffenderen Ausdruck kann man sich nicht wünschen. Wenn man zu denken anfängt, beginnt man untergraben zu werden. *Die Gesellschaft hat mit diesen Anfängen nicht viel zu tun. Der Wurm sitzt im Herzen des Menschen.* Dort muß er auch gesucht werden.“³² Am Anfang steht nicht die Gesellschaft, in der wir uns vielleicht nicht zurechtfinden. Am Anfang steht das Individuum, das mit seinem Dasein in der Welt hadert.

Von diesem Ausgangspunkt aus formuliert Camus in der Folge eine Philosophie des Lebens, selbst wenn – vielleicht auch gerade weil – diese mit dem Gedanken an den Tod beginnt. So hält er fest, dass es „nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem [gäbe]: den Selbstmord.“³³ Der Tod schafft somit den Auftakt zu Camus' berühmtem philosophischen Essay, und er stellt gleichermaßen den Endpunkt dar, von dem aus all die anderen Fragen, die wir uns in unserem Leben und mithin in der Philosophie stellen mögen, an Bedeutung verlieren. In einer Gedankenwelt, in der – dem Vorbild Friedrich Nietzsches folgend – Philosophie und Leben in der selbst (vor-)gelebten Rolle verschmelzen, wird die Frage nach dem Selbstmord für Camus unmittelbar existentiell. Fordert uns, fordert ihn die Einsicht in die Sinnlosigkeit des eigenen Lebens zur Beendigung desselben auf?

Aber ist unser Leben denn sinnlos? Nun, die Gedankengänge, die Camus zu dieser These führen, beginnen damit, dass wenn wir den Tod als unsere ganz persönliche ultimative Perspektive an den Anfang all unserer Überlegungen stellen, wir unwiderruflich von dieser Warte aus sehen, wie dieser all unsere bisherigen Ziele und Zwecke nivelliert.

Man kann nichts mitnehmen, lautet ein altes Sprichwort und verdeutlicht den materiellen Gesichtspunkt der angesprochenen Überlegung. Kein Besitz überschreitet mit der Person die Schwelle des Todes. Grabbeigaben mögen ArchäologInnen und EthnologInnen späterer Jahrhunderte erfreuen, aber eben nur, weil sie Teil der diesseitigen Welt bleiben. ‚Aber‘, so möchte man an dieser Stelle einwenden, ‚es gibt doch mehr als nur den schnöden Mammon auf dieser Welt, für das sich zu leben lohnt.‘ Gibt es das? Camus hat da so seine Zweifel.³⁴

Insbesondere fordert er eindringlich ganz in cartesischer Manier,³⁵ dass wir uns in unseren Überlegungen nur von dem leiten lassen dürfen, was wir mit Gewissheit einsehen können.³⁶ Spekulationen über ein mögliches Jenseits, eine göttliche Bestimmung usw. gehören demnach nicht hierher.³⁷

³¹Camus 1997c, S. 249.

³²Camus 1997b, II, Hervorhebung NM.

³³Ebd., S. 10.

³⁴Eine kritische Diskussion der Möglichkeit einer lebensimmanenten Sinnstiftung, wie Camus sie in „Der Mythos von Sisyphos“ abzulehnen scheint, bietet Dagmar Fenner in (Fenner 2006).

³⁵René Descartes beendet bekanntlich seine skeptischen Szenarien mit der ersten Gewissheit, ein denkendes Ding – eine *res cogitans* – zu sein. Sein „*cogito ergo sum*“ bietet ihm den Boden, von dem er zu all jenen zuvor als unsicher verworfenen Überzeugungen zurückkehren kann (vgl. Descartes 1994).

³⁶Vgl. Camus 1997b, S. 57, 59.

³⁷All jene, die zwar mit Camus die religiöse Sinnstiftung ablehnen, contra Camus aber an der Idee eines sinnerfüllten säkularen Lebens festhalten möchten, seien an dieser Stelle auf Philip Kitchers Werk „*Life after faith*“ aufmerksam gemacht, in welchem er die Idee eines säkularen Humanismus zu begründen sucht (vgl. Kitcher 2014).

So öffnet sich zwischen uns und der Welt jene Kluft, die Camus als „das Absurde“ erfasst und sowohl als Begriff als auch als Gefühl analysiert.³⁸ Dabei ist es das menschliche Reflexionsvermögen, das uns auf so brutale Art und Weise aus der Welt verstößt, uns Fragen nach dem Sinn stellen lässt, die notwendig unbeantwortet bleiben müssen. Camus geht davon aus, dass diese Erfahrung des Absurden jeden Einzelnen im Leben erfassen kann.³⁹ Eindrücklich schildert er, wie die *Frage nach dem Warum* in unser Leben einbricht:

„Dann stürzen die Kulissen ein. Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist sehr lange ein bequemer Weg. Eines Tages aber steht das »Warum« da, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an. »Fängt an« – das ist wichtig. Der Überdruß ist das Ende eines mechanischen Lebens, gleichzeitig aber auch der Anfang einer Bewußtseinsregung. Er weckt das Bewußtsein und bereitet den nächsten Schritt vor. Der nächste Schritt ist die unbewußte Umkehr in die Kette oder das endgültige Erwachen. Schließlich führt dieses Erwachen mit der Zeit folgerichtig zu der Lösung: Selbstmord oder Wiederherstellung.“⁴⁰

Abb. 1: Der Weg zum Absurden

Für all jene also, die diese Kluft zwischen der Welt und sich selbst erfahren haben und diese Einsicht in das Getrennt-, das Verstoßen-, das Fremdsein nicht verdrängen, um im alten Trott ihr Leben hinter den Scheuklappen des *Nicht-Sehen-Wöllens* fortzuführen (vgl. Abb. 1), stellt sich die Frage: wie weiter? Wie soll man umgehen mit dieser Einsicht? Verlangt „die Logik [...], daß wir daran sterben“, wie Camus schreibt?⁴¹

Tatsächlich verneint er diese Frage. Hier beginnt demnach seine Philosophie des Lebens, wie wir es anfänglich nannten. Sowohl den Selbstmord⁴² als auch das, was Camus als den „intellektuellen Sprung“ bzw. den „philosophischen Selbstmord“ bezeichnet,⁴³ fasst er als ein unerlaubtes Ausweichen vor dem Absurden auf. Denn dieses fordere vom Menschen doch gerade, dass man sich in einem stetigen Kampf mit ihm auseinandersetze, dass man sich mit dem Absurden nicht einverstanden erkläre, dass man gegen es revoltiere.⁴⁴ Von den drei Handlungsvarianten, die dem Menschen angesichts des Absurden offenstehen, bleibt also allein der Weg der Revolte, den wir aufgefordert sind einzuschlagen (vgl. Abb. 2).

Abb.2: Drei Wege des Umgangs mit dem Absurden

Camus' Philosophie vermittelt uns folglich: *Ja, das Leben ist absurd. Und: Ja, es kann in uns das Gefühl eines Untergrabenwerdens, eines Ausgehöltwerdens verursachen.* Einigen mag schon die Einsicht, mit dieser Erfahrung nicht allein zu sein, tröstlich erscheinen gerade auch in einer Zeit, in der die Pandemie alles auf den Kopf gestellt zu haben scheint, was wir bisher als *unser Leben* – das, was es für uns ausmacht – aufgefasst haben mögen. Für einige wird diese Zeit, die für viele auch eine wortwörtlich existentielle Krise heraufbeschworen hat – durch den Verlust des Arbeitsplatzes, die Isolation von Familie oder Freunden, vielleicht

³⁸ Vgl. Camus 1997b, 18ff., 36ff.

³⁹ Eine hilfreiche Zusammenfassung der zentralen Gedankengänge zur Entfaltung des Problems des Absurden bietet z. B. Andreas Luckner in (Luckner 2019).

⁴⁰ Camus 1997b, S. 20.

⁴¹ Ebd., S. 56.

⁴² Vgl. ebd., S. 60.

⁴³ Vgl. ebd., 39ff. Unter diesem Stichwort diskutiert Camus die Thesen einer Reihe von Existenzphilosophen, die ebenfalls das Absurde erkannt haben, diesem aber in seinen Augen nicht standhalten, da sie für das Problem religiöse oder mystische Auswege suchen.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 39.

auch durch den Tod von Angehörigen oder Lebenspartnern –, die von Camus geschilderten Schritte zur Erkenntnis des Absurden beschleunigt haben – eine *virusbedingte Abkürzung* sozusagen.

Auf den Gedanken, dass diese Einsicht, mit der Erfahrung des Absurden nicht allein zu sein, etwas mit den Menschen macht, dass sie eine Verbindung zwischen ihnen schafft, die uns aus der Vereinzelung wieder in einer funktionierenden Gemeinschaft zusammenführen könnte, wird Camus in seinem zweiten Buch „Der Mensch in der Revolte“⁴⁵ zurückkommen. Wir werden seine Argumentation im folgenden Abschnitt genauer betrachten, doch für den Moment wollen wir noch ein wenig beim absurden Menschen verweilen und sehen, was denn dieses Leben in der Revolte eigentlich ausmacht.

Camus' Philosophie sagt nicht bloß: *Ja, ihr habt recht, es ist absurd*; sie gibt den Einzelnen in dieser absurden Welt nicht verloren, denn sie sagt auch: *Lasst uns das Beste daraus machen*. Was ist also *das Beste*, was ist die Revolte, in die wir uns – jeder für sich allein – begeben sollen?

Wieder gilt es, einem Missverständnis vorzubeugen. Camus gibt an dieser Stelle keine Handlungsanweisungen, keinen Notfallplan, wenn man so will, für den Umgang mit dem Absurden. Er zeigt nur auf, was die Einsicht des von der Welt Verstoßenen für Folgen mit sich bringt und warum es nicht die Verzweiflung ist, in deren Arme man sich an diesem Punkt eventuell zu werfen bereit befinden sollte. Was bringt das absurde Leben also mit sich?

Camus schreibt: „So leite ich vom Absurden drei Schlußfolgerungen ab: meine Auflehnung, meine Freiheit und meine Leidenschaft.“⁴⁶ Das absurde Leben ist ein Leben in der Revolte, in ständiger Auflehnung gegen das, was uns erst vor den Kopf schlägt und dann schier zur Verzweiflung treibt: die Suche nach einem Sinn,⁴⁷ der nicht gefunden werden kann. So deprimierend diese Ausgangslage auch erscheinen mag, so sehr wir damit den Gefangenen der Pest in Camus' Roman zu gleichen scheinen, die in ihrer abgeriegelten Stadt Oran Tag für Tag im Kreis irren,⁴⁸ so sehr hält Camus dagegen. Das absurde Leben sei gerade nicht von der Verzweiflung geprägt. Es biete uns sogar einen neuen Raum für unsere Entfaltung (vgl. Abb. 3). Wie kann das sein?

Abb. 3: Merkmale des absurden Lebens

Das Beste daraus machen, hier scheint dieses schon angesprochene Motiv wieder auf. Wir können das Beste daraus machen, weil das absurde Leben unsere Freiheit vergrößert, so Camus.⁴⁹ Haben wir einmal das Absurde unserer Lebenssituation wirklich erfasst, befreit uns diese Einsicht aus all den Zwängen, die uns sonst im Alltag gefangen halten könnten, so die These. Wir sind nicht mehr an klassische Rollenbilder und -anforderungen oder an Ideen davon gebunden, was ein vorgeblich erfolgreiches Leben ausmacht. Wir haben ja erkannt, dass es keine bleibenden Werte angesichts unserer eigenen Sterblichkeit gibt. Auch die Vorstellungen der Religion können uns nicht mehr binden. Wir brauchen ihre Gebote nicht zu erfüllen, denn auf uns wartet kein Jenseits, in welchem Strafe drohen oder Belohnung locken würde. Das absurde Leben ist frei von all diesen Bindungen. Wir sind frei, es selbst im Hier

⁴⁵Camus 1997a.

⁴⁶Camus 1997b, S. 69.

⁴⁷Héctor Wittwer merkt in diesem Zusammenhang kritisch an, dass Camus' Sinnsuche wohl nur jene Menschen betreffe, die nach einem *transzendentalen Sinn* fragen, also nach etwas, das über Ziele und Zwecke im Alltag hinausreicht (vgl. Wittwer 2003, S. 288).

⁴⁸Vgl. z. B. Camus 1997c, S. 64, 151.

⁴⁹Vgl. Camus 1997b, 62ff.

und Jetzt zu gestalten. Es bedeutet damit einen Zugewinn an Handlungsfreiheit für jeden einzelnen von uns, der das Absurde fest im Blick behält, was aber auch heißt, dass uns klar sein muss, dass dies eine *Freiheit auf Zeit* ist – eine Freiheit, die mit unserem Tod endet.⁵⁰

Was fangen wir also an mit dieser Freiheit? Wie füllen wir sie aus? Nun greift das, was Camus im obigen Zitat als „meine Leidenschaft“ bezeichnete. Gemeint ist damit, dass der absurde Mensch das ihm Gegebene leidenschaftlich auskostet. Wir wissen, dass wir sterben müssen. Vor dem Hintergrund dieses Wissens sind alle Handlungen, alle Ziele in unserem Leben zu bewerten und stellen sich in diesem Prozess des Abwägens als gleich heraus. Es gibt nichts, das, aus dieser Perspektive betrachtet, zu verfolgen mehr wert wäre als eine mögliche Alternative. So bleibt uns nur die Quantität statt der Qualität der Erfahrung. Und diese fasst Camus unter dem Maßstab der Intensität, nicht der schieren Menge, wenn er schreibt: „Sein Leben, seine Auflehnung und seine Freiheit so stark wie möglich empfinden – das heißt: so intensiv wie möglich leben. Wo die Klarheit regiert, wird die Wertskala nutzlos. Seien wir noch einfacher! Sagen wir: das einzige Hindernis, der einzige ‚Mangel an Gewinn‘ liegt im vorzeitigen Tod.“⁵¹

Eingeführt wird hier das, was in der Folge auch als „Ethik der Quantität“⁵² bezeichnet wird. Ausgerechnet die Figur des „Don Juan“ – des Weiberhelden – wählt Camus, um mit ihr an einem konkreten Beispiel (wohlgernekt ohne Vorbildfunktion, wie er anmerkt) zu zeigen, was es bedeuten kann, nach dieser Maxime zu leben.

So lässt uns das absurde Leben mit einem nicht leicht zu lösenden Rätsel zurück: Klingt die Beschreibung des absurden Menschen nicht wie jene eines maßlosen Egoisten? Wie einer, dem seine Mitmenschen bei der Verfolgung seiner eigenen Ziele herzlich egal sind? Also der klassische *Ellenbogen-Typ*, über den wir in der gegenwärtigen Pandemie doch so das eine oder andere haben lernen können bzw. müssen?

Camus sieht ganz offenbar die Schwierigkeit, die sich aus seinen Überlegungen zum Absurden und dessen Folgen für das menschliche Zusammenleben ergeben. Schon im „Sisyphos“ versucht er gegenzusteuern, wenn er festhält: „Das Absurde befreit nicht, es bindet. Es rechtfertigt nicht alle Handlungen. Alles ist erlaubt – das bedeutet nicht, daß nichts verboten wäre. Das Absurde gibt nur den Folgen dieser Handlungen ihre Gleichwertigkeit. Es empfiehlt nicht das Verbrechen – das wäre kindisch, aber es gibt dem Gewissen seine Nutzlosigkeit wieder. Ebenso ist, wenn alle Erfahrungen gleichgültig sind, die der Pflicht doch genauso berechtigt wie jede andere. Man kann auch aus Laune tugendhaft sein.“⁵³. Aus einer Laune heraus tugendhaft sein? Das scheint doch eine sehr magere Begründung zu sein, warum der absurde Mensch *mitmenschlich* denken sollte. Um das lösen zu können, kommt Camus in seinem zweiten Werk „Der Mensch in der Revolte“ nun auf den schon erwähnten Gedanken zurück: zwar sind wir aufgefordert, angesichts des Absurden *das Beste daraus zu machen*, *doch heißt das nicht, dass es angesichts dieser Lage irgendjemandem unter uns besser als einem anderen erginge*. Wir teilen alle dasselbe Schicksal des Absurden.

⁵⁰ Vgl. Camus 1997b, S. 65.

⁵¹ Ebd., S. 68.

⁵² Ebd., S. 77.

⁵³ Ebd., S. 73.

3.2 Die Revolte

„Sagen wir der Einfachheit halber, Rieux, daß ich an der Pest litt, lange bevor ich diese Stadt und diese Epidemie kennenlernte. Das sagt deutlich genug, daß ich wie alle Leute bin. Aber es gibt Leute, die es nicht wissen oder die sich in diesem Zustand wohl befinden, und andere, die es wissen und davon loskommen möchten. Ich habe immer davon loskommen wollen.“⁵⁴

Sich nicht mit dem Absurden einverstanden erklären, sich auflehnen, sich in die Revolte begeben – und das Beste daraus machen, diese Aufforderungen gibt uns Camus’ „Der Mythos von Sisyphos“ mit auf den Weg und entlässt uns mit dem vagen Versprechen, dass der absurde Held par excellence – eben jener titelgebende Sisyphos, der in der griechischen Sage bis ans Ende aller Zeiten einen Felsbrocken einen Berghang hinaufrollen muss ohne jede Aussicht, dass seine Aufgabe einmal ein Ende finden wird – dass also dieser tragische Held glücklich sei.⁵⁵ Glückliche, weil er frei und selbstbestimmt sein Schicksal auf sich nimmt.

Freiheit und Leidenschaft des absurden Menschen haben uns diesen aber doch suspekt werden lassen. Wir lesen Camus’ *Don Juan* als Bild des absurden Menschen und kommen nicht umhin, uns diesen als eigensüchtigen Lebemann vorzustellen, der sich – Verzeihung – ‚einen Dreck schert‘ um die Gefühle seiner Mitmenschen. Wir lesen sein Bild *des Eroberers* und können uns nicht erwehren, dabei an die blutigen Landnahmen der Konquistadoren der Geschichte zu denken. Freilich intendiert Camus hier anderes, will den Leser und dessen Gedanken in andere Richtungen lenken. Bietet uns *den Schauspieler* und als höchste Form des absurden Lebens *den schöpferisch Tätigen* – den Künstler.⁵⁶

Auch bei letzterem legt er das Gewicht auf die Freiheit, wenn er in „Die Wette unserer Generation“ über dessen Aufgaben festhält: „Das Ziel der Kunst, das Ziel eines Lebens kann nur darin bestehen, die Summe von Freiheit und Verantwortung, die in jedem Menschen und in der Welt liegt, zu vergrößern.“⁵⁷ Wie kann er hier nun aber von „Verantwortung“ schreiben? Welche Verantwortung sollte der absurde Mensch (und mit ihm der Künstler) übernehmen, wenn es doch nur um die Ethik der Quantität und die eigene Freiheit geht?

Die Fragen danach, was dem absurden Menschen seine Grenze gibt, was ihn zu einem maßvollen Umgang mit seinen Mitmenschen anhält, was ihn davon abhält, das kantische Diktum, den Menschen nie bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu betrachten, mit Füßen zu treten, wenn er (oder sie), der eigenen Freiheit folgend, über alle anderen (über ihre Gefühle, Wünsche, Interessen und Drastischeres) einfach hinwegschreitet – diese Fragen stellt Camus sich in „Der Mensch in der Revolte.“⁵⁸

Die wenigsten Menschen leben als Eremiten, eine Tatsache, die uns in Zeiten des *Social Distancing* wohl bewusster denn je geworden ist. Der Mensch ist ein soziales Wesen. Aber wie kann ein Zusammenleben organisiert und begründet sein, wenn die Menge der Individuen keine Summe ergeben will? Wenn wir in der Euphorie des Steine-Wälzens vergessen, dass es ein *Wir* geben mag? Schlimmer noch, wenn uns dieses *Wir* dabei vielleicht sogar im Wege steht?

Camus sieht, dass seine Konzeption des absurden Menschen diese Fragen aufwirft. Er sieht, dass man etwas dazu sagen muss, was uns die Grenzen (wieder) gibt, an denen die

⁵⁴ Camus 1997c, S. 199.

⁵⁵ Vgl. Camus 1997b, S. 128.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 95.

⁵⁷ Camus 1960a, S. 253.

⁵⁸ Camus 1997a.

Freiheit des Einzelnen endet. Hätten wir diese nicht, hinderte uns doch nichts daran, den anderen wortwörtlich aus dem Weg zu räumen, verfielen wir auf die Idee, er würde selbigen blockieren. „Wenn man an nichts glaubt, wenn nichts einen Sinn hat und wenn wir keinen Wert bejahen können, ist alles möglich und nichts von Wichtigkeit. Ohne Für und Wider hat der Mörder weder unrecht noch recht. [...] Bosheit und Tugend sind Zufall oder Laune.“⁵⁹ Was hält uns also ab, im Namen unserer Ideen, in der Verteidigung unserer eigenen Freiheit zu Mördern zu werden?

Interessanterweise fügt Camus die Argumentation zu diesem Punkt nahtlos an seine Überlegungen an, die er im „Sisyphos“ schon begonnen hat. Er nimmt keine Korrektur vor, sondern eine Ergänzung. Und diese Erweiterung zieht er darüber hinaus noch aus einem genaueren Blick auf das Leben in der Revolte, so als hätte er nie, wie jener Autor des „Sisyphos“, mit der Frage nach einer plausiblen Begründung moralischer Handlungen ringen müssen, als hätte er nie den *launenhaften Tugendethiker, den tugendorientierten Launenhaften* erfinden müssen.

Denn er schreibt weiter: „Angesichts der Kluft sind Mord und Selbstmord ein und dasselbe, beide muß man zusammen bejahen oder verwerfen.“⁶⁰ Der Mensch in der Revolte hat bereits gewählt. Er (oder sie) hat das Leben gewählt, denn nur in diesem kann das Absurde weiter zusammen mit ihm bestehen und kann gegen dieses aufbegehrt werden. Der absurde Mensch hat also ein Werturteil gefällt: *Es ist besser zu leben, als zu sterben*. Nur wenn wir leben, können wir revoltieren. Nur wenn wir leben, können wir nach der Intensität der Erfahrung streben.

Nonchalant streifen wir mit Camus nun eine höchstaktuelle Debatte, nämlich jene der Frage nach dem Vorrang eines Rechts auf Leben vor unseren anderen Grundrechten, wie sie in Pandemiezeiten von PolitikerInnen und anderen aufgeworfen wurde. Die Freiheit, die dem absurden Menschen über alles geht, wird scheinbar dem Recht auf Leben untergeordnet: *ohne Leben keine Freiheit*. Oder doch nicht?

Ein unverhohlenes *Jein* wäre hier wohl die beste Antwort. Zum einen gilt das gerade Gesagte: der frühzeitige, der vorzeitige Tod ist unter allen Umständen zu vermeiden. Nicht an sich selbst noch an irgendjemand sonst sollte man – angesichts des Absurden – Hand anlegen. Zum anderen macht Camus uns darauf aufmerksam, dass es auch ein Merkmal der Revolte sei, dass der Einzelne bereit sei, sich für den Wert, den es zu verteidigen gilt, zu opfern: „Diesen Teil seiner selbst, dem er [der Revoltierende, NM] Respekt verschaffen wollte, stellt er nun über den Rest und verkündet laut, ihn allem, selbst dem Leben, vorzuziehen. Er wird für ihn das höchste Gut.“⁶¹ Steht also doch wieder die Freiheit an erster Stelle?

Wir bleiben bei unserem *Jein*, denn für den Menschen gibt es keine absoluten, sondern nur relative Werte, wie Camus betont.⁶² Weder die absolute Freiheit noch die absolute Gerechtigkeit können das Ziel der Revolte sein, denn beide führen zu Ideologien, die uns den Mitmenschen in den Weg stellen und zu dessen Beseitigung auffordern, wie in Camus' Analyse der historischen und der metaphysischen Revolte deutlich wird. Was hier fehlt, ist das, was jenen Ideologien Einhalt gebieten kann, was ihnen eine Grenze setzt. Kurz, es ist das, was der Revoltierende in sich selbst und in den anderen erkennt als das, wofür es sich selbst zu opfern

⁵⁹ Camus 1997a, S. II.

⁶⁰ Ebd., S. 13.

⁶¹ Ebd., S. 22.

⁶² Vgl. ebd., S. 327.

lohnt: die menschliche Natur.⁶³

Und hier liegt nun auch gleich der Clou der Argumentation: der Revoltierende kämpft nicht für seine individuellen Rechte. Er (oder sie) sieht sich als Teil der menschlichen Gemeinschaft – nur unter dieser Voraussetzung ergibt der Gedanke, sich für die Erlangung und Verteidigung von etwas zu opfern, einen Sinn. Hier entsteht der Gedanke der *Solidarität* mit den Menschen, und er entsteht unmittelbar in der Revolte. „In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell. Von der Bewegung der Revolte ausgehend, wird ihm bewußt, kollektiver Natur zu sein; es ist das Abenteuer aller. [...] Ich empöre mich, also sind wir.“⁶⁴

Es ist dieser Solidaritätsgedanke, der sich letztlich dem Leser auch in Camus' „Die Pest“ offenbart.⁶⁵ Verkörpert wird er in diesem philosophischen Roman insbesondere durch die Figuren des Arztes Dr. Rieux und dessen Freund Tarrou. Beide harren in der von der Außenwelt abriegelten Stadt Oran aus. Sie bauen einen Krankendienst auf, organisieren ihn und schufteten selbst Tag für Tag. In einer scheinbar ausweglosen Situation füreinander einzustehen, Hilfe zu leisten, wo kaum Hilfe geleistet werden kann, das eigene Leben dabei zu riskieren, ohne dafür eine Entschädigung zu erwarten – diese Haltung der beiden dient letztlich sogar anderen Figuren in der Geschichte zum Vorbild. So ist es vor allem Rambert, der sich anfänglich mit seinen Fluchtplänen aus der Stadt zunächst für das individuelle Glück und gegen das Schicksal der Mitmenschen entscheiden will, welcher sich von dem mitmenschlichen Engagement der beiden beeindruckt lässt und sich fortan ebenfalls der gemeinsamen Sache verschreibt.

Erst auf den letzten Seiten legt der Autor offen, dass es die Stimme eben jenes Dr. Rieux war, die den Leser durch die Erzählung führte, und von dem es schließlich heißt: „Denn er wollte nicht zu denen gehören, die schweigen, er wollte vielmehr für diese Pestkranken Zeugnis ablegen und wenigstens ein Zeichen zur Erinnerung an die ihnen zugefügte Ungerechtigkeit und Gewalt hinterlassen; er wollte schlicht schildern, was man in den Heimsuchungen lernen kann, nämlich daß es an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten gibt.“⁶⁶

Es ist diese Funktion des Berichtens, wie es war, des Widerspiegelns, wie das Leben sich nun einmal zuträgt, die Camus dem absurden Kunstwerk zuspricht. Keine Erklärungen, sondern Bilder der Wirklichkeit, das ist es, was wir finden sollen: „Das Kunstwerk ist also die Inkarnation eines intellektuellen Dramas. Das absurde Kunstwerk verdeutlicht den Verzicht des Denkens auf sein Ansehen; seine Resignation, mehr sein zu wollen als die Einsicht, die die Erscheinungen in das Werk umsetzt und das, was keine Vernunft hat, mit Bildern zudeckt. Wenn die Welt klar wäre, gäbe es keine Kunst.“⁶⁷

4 Zwischen allen Stühlen: die Relevanz der Kunst

Wenn die Welt klar wäre [...] Sie ist es nicht. Sie schweigt, wenn wir fragen. Sie wendet sich ab, wenn wir nach ihr verlangen. Sie verschließt sich vor uns, die wir doch wieder ein Teil von ihr sein wollen. Dieses Außenvorstehen mag von den Menschen in der gegenwärtigen Zeit umso mehr empfunden werden, als die üblichen Ablenkungen des Alltags fehlen. So ist unsere Zeit

⁶³Fenner kritisiert in ihrem Beitrag die von Camus vorgelegte Argumentation. Sein Verweis auf die menschliche Natur sei zu vage und ungenau, als dass sich hierauf moralisch relevante Urteile gründen ließen (vgl. Fenner 2006).

⁶⁴Camus 1997a, S. 3f.

⁶⁵Vgl. Camus 1997c.

⁶⁶Ebd., S. 250.

⁶⁷Camus 1997b, S. 103.

eine der Suche nach Orientierung in einer als unübersichtlich und abweisend empfundenen Welt. Manch einer besinnt sich nun auf die PhilosophInnen in der Hoffnung, von ihnen Antworten auf die drängenden Fragen zu erhalten. Selten haben die Leute so genau hingehört, wenn beispielsweise die derzeitige Vorsitzende des deutschen Ethikrats – Alena Buyx, ihres Zeichens Philosophin mit den Arbeitsschwerpunkten „Medizinethik, Forschungsethik, Public Health-Ethik“⁶⁸ – über moralisch relevante Fragestellungen der gegenwärtigen Pandemielage spricht. Es wäre demnach nicht richtig zu behaupten, PhilosophInnen blieben gegenüber den Fragen der Menschen ebenso verschlossen wie jene Welt, die Camus in seinen Essays in dieser Hinsicht so anklagend schildert.

Pauschalurteile sind hier daher so wenig angebracht wie anderswo. Trotzdem könnte man meinen, dass allein gemessen an der schieren Zahl der in der akademischen Philosophie Beschäftigten mehr Stimmen aus diesem Fach im Rahmen von gesellschaftspolitisch relevanten Debatten ihren Weg in die Öffentlichkeit finden sollten.⁶⁹

Ein Beitragender aus dem Fach, der genau diesen Punkt schon vor geraumer Zeit angemahnt hat, ist Philip Kitcher, John-Dewey-Professor Emeritus an der Columbia University New York. In einem Interview, das er in der „Information Philosophie“ gegeben hat, äußert er sich kritisch über das Selbstbild der BerufsphilosophInnen von ihrem Fach und dessen Themenstellungen: „Ja. Begriffsanalysen und die teils kindischen Spielereien der PhilosophInnen sind häufig von untergeordneter Wichtigkeit. Wir müssen uns mit den wirklichen Problemen unserer Zeit befassen und sie klar darstellen, um sie dann gemeinsam mit anderen zu lösen. Wir sollten unsere Gesellschaft zu verstehen versuchen, und dafür müssen wir über den Tellerrand unseres Fachs blicken und unsere Einsichten und Standpunkte auch nach außen zur Diskussion bringen.“⁷⁰

Diese Überlegungen führt Kitcher andernorts weiter aus,⁷¹ wobei seine Kritik dabei insbesondere einer, wie er meint, falsch gewichteten Wertschätzung für philosophische Spezialfragen gilt. Er vergleicht die BerufsphilosophInnen in diesem Zusammenhang mit MusikerInnen und fragt provokant, ob es wirklich wünschenswert sei, dass wir den „Fingerübungen“ des Faches mehr Aufmerksamkeit schenken als den „großen Werken“. Natürlich sei es sinnvoll, seine Fertigkeiten – im Falle der MusikerInnen wäre es z. B. das Üben von Tonleitern, im Falle der PhilosophInnen das Diskutieren der Bedingungen des Wissensbegriffes gemessen an den Gettier-Fällen⁷² usw. – durch diese Trainings zu schärfen, doch sollten diese Fähig-

⁶⁸Vgl. Buyx 2021. Man mag sich wundern, warum es relevant zu sein scheint, extra zu erwähnen, dass Frau Buyx zur Profession der Philosophen zählt, vermutet man den Ethikrat doch aus Mitgliedern dieser Berufsgruppe zusammengesetzt. Ein genauer Blick auf dieses Gremiums macht jedoch klar, dass unter dessen 26 VertreterInnen sehr unterschiedliche Qualifikationen – Medizin, Jura, Theologie u.a. – versammelt sind und eben nicht überwiegend PhilosophInnen.

⁶⁹Eine kritische These gegen zu viel vorschnelles Engagement führt dagegen der Philosoph Geert Keil ins Feld. Er weist auf den nicht zu vernachlässigenden Punkt hin, dass man gegeneinander abwägen müsse, welche Art von Expertise in den verschiedenen öffentlichen Diskussionen eigentlich gebraucht werde und was die akademische Philosophie in ihren arbeitsteilig organisierten und zunehmend spezialisierten Fachdiskursen thematisch erarbeite. So konstatiert er in der Öffentlichkeit beispielsweise eher ein „Bedürfnis nach ethischer Orientierung“, während viele BerufsphilosophInnen mit Fragen der theoretischen Philosophie (also Analysen im Bereich der Erkenntnistheorie, der Sprachphilosophie, der Philosophie des Geistes usw.) befasst seien (vgl. Keil 2017).

⁷⁰Kitcher 2012a, S. 36.

⁷¹Vgl. Kitcher 2012b.

⁷²Edmund L. Gettier (1963) zeigte in einem Aufsatz mithilfe zweier Beispiele, dass, obwohl in den von ihm geschilderten Fällen alle Bedingungen der klassischen Wissensanalyse erfüllt seien – diese fasst 'Wissen' als wahre, gerechtfertigte Überzeugung –, man der fraglichen Person in den Beispielen kein Wissen zusprechen würde.

keiten letztlich für die Beantwortung gesellschaftlich relevanter Fragen genutzt und nicht im Trainingslager sozusagen bis zur völligen Verausgabung erschöpft werden.

Kitchers Kritik ist dabei durchaus konstruktiv gemeint. Er verweist darauf, dass durch die zunehmende Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften viele Wissensprojekte gemeinschaftlich mit VertreterInnen anderer Fachdisziplinen angegangen werden und PhilosophInnen wahrnehmen sollten, dass sich auch in ihrem Fach die Fragestellungen weiterentwickelt hätten, sich deren Fokus entsprechend verschoben hätte. Diesen Punkt erläutert er an konkreten Beispielen sowohl aus dem Bereich der theoretischen, als auch der praktischen Philosophie.⁷³

Die Diskussion dieser Beispiele – und damit der Erwägung zur Klärung welcher Fragen die PhilosophInnen beitragen können – führt Kitcher interessanterweise ebenfalls zu einem Verweis auf die Relevanz der Kunst. Diese sieht er gerade im Bereich ethischer Überlegungen gegeben.⁷⁴ Sein Projekt einer naturalistischen Ethik, also der These, dass sich die moralischen Grundlagen unseres Zusammenlebens in der Gemeinschaft evolutorisch als eine Art „Sozialtechnik“ anhand der verschiedenen Anforderungen in stetig größer werdenden Gruppen von Individuen herausgebildet hätten,⁷⁵ lässt ihn auf die Rolle der Literatur zu sprechen kommen. Diese könne z. B. als wichtige Quelle dafür dienen, wie bestimmte Lebensweisen konkret erfahren würden – jenseits einer bloßen Aufzählung der Möglichkeiten.⁷⁶

Wie wir schon gesehen haben, geht Camus noch einen Schritt hierüber hinaus: Kunst ist für ihn nicht bloß eine Ressource anderer Kreativer, die man in der Philosophie nutzbar machen könnte. Kunst (und insbesondere Literatur) ist für ihn eine andere Ausdrucksform für philosophische Gedanken, auch um diese einem breiten Leserkreis zugänglich zu machen. Philosophie ist für ihn etwas, das nicht UniversitätsprofessorInnen vorbehalten bleiben sollte, sondern etwas, das jeden angeht. In der Nobelpreisrede von 1957 hält Camus im Hinblick auf den Rezipientenkreis der Kunst den folgenden Gedanken fest: „Seiner Bestimmung gemäß kann er [der Schriftsteller, NM] sich heute nicht in den Dienst derer stellen, die Geschichte machen: er steht im Dienste derer, die sie erleiden.“⁷⁷ Die Literatur bot ihm das Medium, die Philosophie in jenen Bildern zu transportieren, die er für angemessen hielt, ihre Inhalte erfahrbar zu machen.⁷⁸

Mit dieser Haltung findet sich Camus sozusagen zwischen allen Stühlen wieder. Zwar gibt es jene, die wie Philip Kitcher das Potential der Kunst für die Philosophie durchaus betonen, doch wird gerade im Kontext der analytischen Philosophie häufig auf eine strikte Trennung beider Bereiche gedrungen. So kommt es in der akademischen Philosophie oftmals einem vernichtenden Vorwurf gleich, äußerte man über einen Werkschaffenden, er (oder sie) habe einen guten Roman oder eine interessante Erzählung verfasst. Literatur (allgemeiner formuliert, Kunst) und Philosophie werden, spätestens seit der scharfen Kritik durch Rudolf Carnap und andere Vertreter des logischen Empirismus,⁷⁹ als divergente Phänomene aufgefasst. Wer Literatur schreibt, ist kein ernstzunehmender Philosoph und ein solcher verfasst seine

⁷³Vgl. Kitcher 2012b, Kap. 4, 5.

⁷⁴Vgl. ebd., 219f.

⁷⁵Diese Thesen erläutert er ausführlich in (Kitcher 2011).

⁷⁶Vgl. Kitcher 2012b, S. 219. Kitcher selbst hat diese Quellen hinlänglich erkundet, indem er die philosophischen Dimensionen der Werke einer Reihe von Künstlern erforschte, so z. B. von Thomas Mann (vgl. Kitcher 2013) und James Joyce (vgl. Kitcher 2007).

⁷⁷Camus 1960c, S. 263.

⁷⁸Vgl. Camus 1997b, S. 105.

⁷⁹Vgl. z. B. Carnap 2004, 104ff.

Thesen und Argumente nicht in Form lyrischer Bilder, so die gängige These.

Erschwerend tritt für Camus hinzu, dass er eine recht konkrete Auffassung darüber zu vertreten scheint, welcher Art ein Kunstwerk und damit ein literarisches Werk zu sein habe, damit es mehr zum Ausdruck bringen kann als bloße Alltagsunterhaltung. Er schreibt: „So verlange ich von dem absurden Kunstwerk das, was ich vom Denken verlangte: Auflehnung, Freiheit und Mannigfaltigkeit. Dann wird es die tiefe Nutzlosigkeit manifestieren.“⁸⁰ Das *absurde Kunstwerk* wiederholt das Leben, d.h. es beschreibt, es erklärt nicht. Es kann nicht erklären, was nicht verstanden werden kann. Ein solches Werk zu schaffen ist dann *eine* mögliche Form, sein Leben angesichts des Absurden zu gestalten, unter anderen. Es gibt diesem Leben jedoch keinen neuen Sinn. „Das absurde Kunstwerk verlangt einen Künstler, der sich seiner Grenzen bewußt ist, und eine Kunst, in der das Konkrete nichts anderes bedeutet als sich selbst. Es kann nicht das Ziel, der Sinn und der Trost eines Lebens sein. Schaffen oder nicht schaffen – das ändert nichts. Der absurde Schöpfer hängt nicht an seinem Werk. Er könnte darauf verzichten. Er verzichtet auch manchmal darauf.“⁸¹

Der Künstler des Absurden bindet sich also nicht an sein Werk. Ja, es klingt so, als wäre es ihm geradezu gleichgültig. So wie es über den norwegischen Maler Edvard Munch heißt, er habe nach Vollendung eines Bildes dieses einfach achtlos in irgendeiner Ecke seines Ateliers bzw. irgendwo auf seinem Grundstück gelagert,⁸² so fordert Camus für den absurden Künstler allgemein eine gewisse Indifferenz dem Werk gegenüber ein. Es ist nicht das Werk, das zählt, sondern die Einsicht in das Absurde. Der Schaffende erkennt an, dass er sein Leben mit dieser Art Tätigkeit verbringen könnte ebenso wie mit jeder anderen auch.⁸³ Auch ein solches Werk darf nicht zurück in eine nicht erfüllbare Hoffnung führen.

Liest man diese Passagen im „Sisyphos“, hat man den Eindruck, dass Camus’ Auffassung von Kunst und speziell von Schriftstellerei wenig Anlass geben könnte zu Optimismus.⁸⁴ Ist unser Missverständnis also noch größer, als wir es oben schon angemerkt haben? Steckt im Roman „Die Pest“ tatsächlich nichts weiter als eine melancholische Schilderung einer deprimierenden Seuchensituation? Als die trostlose Beschreibung des gehorsamen Sich-Einfügens der Menschen in das Pest-Regime, gar ihres willigen Mitläufertums, wie im fiktiven Charakter des Cottard gezeichnet? Haben wir bisher also zu viel hineingelesen – hineinlesen wollen in diesen Roman? Jene Idee der Solidarität, die uns so tröstlich erschien, entspringt sie allein unserem Wunschdenken?

Wenden wir uns an den Autor: Camus’ Philosophie des Absurden stellt den Menschen nackt und einsam in eine Welt voll Fremdheit und Kälte. Bibbernd sehen wir uns darin um. Weigern uns hinzunehmen, dass diese Welt, die uns gebiert und ernährt, uns nicht erhalten will. Trotz erscheint in unsere Augen. „Und sei’s drum!“ tritt auf unsere Lippen, während wir voranschreiten in unserer Lebenszeit. Genauso fasst auch Camus das Absurde als bloßen *Ausgangspunkt* auf – nicht weniger für sich selbst als auch für die anderen. Es geht darum *weiterzudenken*. „Warum soll ich noch betonen, dass in der Erfahrung, die mich interessierte und über die ich geschrieben habe, das Absurde nur als Ausgangsposition betrachtet werden

⁸⁰ Camus 1997b, S. 120.

⁸¹ Ebd., S. 102.

⁸² Dieser nachlässige Umgang mit dem eigenen Werk wird beispielsweise von den am Munch-Museum in Oslo arbeitenden Konservatoren hervorgehoben (vgl. Munchmuseet 2021).

⁸³ Vgl. Camus 1997b, S. 106.

⁸⁴ Eine Kritik an dieser scheinbar einseitigen Sichtweise auf den Wert der Kunst in der frühen Philosophie des Absurden bei Camus formuliert Thomas Pözlzer in (Pözlzer 2020).

soll, sogar wenn die Erinnerung daran und die Erregung den späteren Vorgang begleiten.“⁸⁵

Ebenso wenig wie wir uns im Absurden einrichten sollen, sieht Camus die Rolle der Literatur in jener ausweglosen Düsternis enden, die das absurde Kunstwerk einzufordern scheint. Er stellt klar: „Doch kann man gelegentlich eine Richtigstellung versuchen und beteuern, dass man nicht ausschließlich das Absurde malt *und dass niemand an eine trostlose Literatur glauben kann*.“⁸⁶

Kein Missverständnis, keine vorschnelle Überinterpretation nötigt uns, niedergeschlagen sein Werk wieder aus den Händen zu legen. Im Gegenteil, wir haben ganz recht getan, darin jenen Gedanken der Solidarität zu erfassen, den er uns in „Der Mensch in der Revolte“ ans Herz zu legen trachtet. Der Trotz mag dem Einzelnen gehören, die Revolte aber ist unser aller Angelegenheit. Die Solidarität der Menschen erwächst aus dieser und wird durch sie erhalten. Diese Einsicht lässt Camus auch seinen fiktiven Charakter Rambert erfahren und verkünden: „Ich habe immer gedacht, ich sei fremd in dieser Stadt und habe nichts zu tun mit euch. Aber jetzt, nachdem ich das alles gesehen habe, weiß ich, daß ich hierhergehöre, ob ich es will oder nicht. Diese Geschichte geht uns alle an.“⁸⁷

Und finden wir den Zugang zu dieser Solidargemeinschaft vielleicht auch nicht von allein, so können wir doch auf den *philosophischen Romancier*⁸⁸ bauen, der uns mit seinem Werk diese Gedanken nahebringen wird. „Sobald er spricht, nachdenkt und vor allem schreibt, reicht unser Bruder uns die Hand [...]. Verzweifelnde Literatur ist ein Widerspruch in sich selbst.“⁸⁹

5 Resümee

Macht es also einen Unterschied, ob unsere Buchhändlerin das nächste Mal einen philosophischen Roman oder doch ‚nur‘ Unterhaltungsliteratur aus ihren Regalen zieht? Das kommt darauf an...

Camus jedenfalls sah die Chance, durch die Kunst auch jene zu erreichen, die in ihrer Buchhandlung die Ecke zwischen religiösen und esoterischen Schriften nie freiwillig aufsuchen würden, in welcher die Philosophie derzeit meist zu finden ist. Ihm mag wohl bewusst gewesen sein, dass dennoch jene und damit viele, die den Schritt ins Haus der Bücher gar nicht erst setzen, sicher auch nicht durch den „philosophischen Romancier“ erreichbar sein würden. Vielleicht würde er sich für die Überlegungen einiger gegenwärtiger PhilosophInnen begeistern, die darüber diskutieren, ob man Filme in der Philosophie nutzbar machen könnte.⁹⁰

Natürlich sollte man auch in einen Film nicht voreilig zu viel hineininterpretieren. Insbesondere gilt es, eine gewisse kritische Distanz der fiktionalen Welt gegenüber zu behalten – nicht vorschnell den Künstler mit seinen Figuren zu identifizieren. So nimmt auch Camus

⁸⁵ Camus 2019, 133f.

⁸⁶ Ebd., 132, Hervorhebung NM.

⁸⁷ Camus 1997c, S. 169.

⁸⁸ Vgl. Camus 1997b, S. 105.

⁸⁹ Camus 2019, S. 134.

⁹⁰ Eine detaillierte Untersuchung zu den dazu vertretenen Thesen bietet beispielsweise Thomas E. Wartenberg in (Wartenberg 2007). Christopher Falzon verfasste darüber hinaus ein ganzes Werk, das zeigen soll, inwiefern man Studierende und interessierte Laien mittels Spielfilmen auch in komplexe philosophische Debatten einführen könne (vgl. Falzon 2015).

diesen Abstand für sich in Anspruch, wenn er schreibt: „Natürlich ist es immer möglich, einen Essay über die Kenntnis des Absurden zu schreiben. Doch kann man schließlich auch über die Blutschande schreiben, ohne sich deshalb zuvor auf seine unglückliche Schwester zu stürzen [...]. Die Vorstellung, dass jeder Schriftsteller zwangsläufig über sich selbst schreibe und sich in seinen Büchern abbilde, ist eine der Kindereien, die uns die Romantik vererbt hat. Es ist im Gegenteil gar nicht ausgeschlossen, dass sich ein Künstler in erster Linie für die andern interessiert oder für seine Epoche oder für Familienmythen.“⁹¹

Doch gerade dieses *Sich-für-die-anderen-interessieren* ist es nicht das, was wir meinen, was die *wichtigen Fragen* von den *philosophischen Fingerübungen* unterscheidet?

Literatur

- Buyx, Alena (2021). *Alena Buyx*. URL: <https://www.ethikrat.org/mitglieder/alena-buyx/> (besucht am 03. 03. 2021).
- Camus, Albert (1960a). „Die Wette unserer Generation“. In: *Fragen der Zeit*. Übers. von Guido G. Meister. 2. Aufl. orig. 1957. [Reinbek b. Hamburg]: Rowohlt, S. 250–261.
- (1960b). *Fragen der Zeit*. Übers. von Guido G. Meister. 2. Aufl. [Reinbek b. Hamburg]: Rowohlt. 294 S.
- (1960c). „Nobelpreisrede“. In: *Fragen der Zeit*. Übers. von Guido G. Meister. 2. Aufl. orig. 1957. [Reinbek b. Hamburg]: Rowohlt, S. 261–267.
- (1997a). *Der Mensch in der Revolte. Essays*. 153. - 162. Tsd., Neuausg. rororo 22193. übersetzt von Justus Streller, bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von Francois Bondy. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 344 S. ISBN: 3499221934.
- (1997b). *Der Mythos von Sisyphos. ein Versuch über das Absurde*. 382. - 393. Tsd., Neuausg. rororo 22198. mit einem kommentierenden Essay von Liselotte Richter, übersetzt von Hans Georg Brenner und Wolfdietrich Rasch. Hamburg [i.e. Reinbek]: Rowohlt. 185 S. ISBN: 3499221985.
- (1997c). *Die Pest*. 1. Aufl. übersetzt von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 250 S. ISBN: 3498009044.
- (2019). „Das Rätsel“. In: *Hochzeit des Lichts*. Übers. von Peter Gan und Monique Lang. 5. Aufl. Die Vorlage enth. insgesamt 2 Werke. Zürich: Arche, S. 127–136. ISBN: 9783716027066.
- Carnap, Rudolf (2004). *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hrsg. von Thomas Mormann. Philosophische Bibliothek 560. Hamburg: Meiner. LI, 149. ISBN: 3787317287.
- Der Tagesspiegel (2020). *Lesemarathon mit Albert Camus' „Die Pest“*. URL: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/beruehmter-seuchenroman-lesemarathon-mit-albert-camus-die-pest/25732556.html> (besucht am 01. 03. 2021).
- Descartes, René (1994). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen*. Hrsg. von Artur Buchenau. Philosophische Bibliothek 27. Hamburg: Meiner. XVI, 493. ISBN: 3787300309.
- DGPhil und GAP (2021). *PhilPublica*. URL: <https://www.philpublica.de/> (besucht am 02. 03. 2021).

⁹¹ Camus 2019, S. 132.

- Dietschreit, Frank (2020). *Roman Albert Camus: "Die Pest"*. URL: <https://www.rbb-online.de/rbbkultur/themen/literatur/rezensionen/buch/2020/04/camus-die-pest.html> (besucht am 01. 03. 2021).
- Falzon, Christopher (2015). *Philosophy Goes to the Movies. an Introduction to Philosophy*. 3. ed. New York, NY et al.: Routledge. XIII, 332. ISBN: 9780415538152.
- Fenner, Dagmar (2006). „Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn des Lebens. Kritische Reflexionen zur Sinnfrage im Rahmen von Camus' Theorie des Absurden“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 31.1, S. 79–99. ISSN: 0 340- 7969 ISBN 0000910310150.
- Flynn, Thomas R. (2008). *Existenzialismus. eine kurze Einführung*. Hrsg. von Erik M. Vogt. Vienna et al.: Turia + Kant. 191 S. ISBN: 9783851324884.
- Keil, Geert (2017). „Wo sind die Philosophen, wenn man sie braucht? Geert Keil über Philosophie und Öffentlichkeit“. In: *Information Philosophie* 01, S. 8–19.
- Kitcher, Philip (2007). *Joyce's Kaleidoscope. An Invitation to "Finnegans wake"*. New York, NY et al.: Oxford University Press. XXIII, 304. ISBN: 9780195321029.
- (2011). *The Ethical Project*. Cambridge, Mass. [et al.]: Harvard University Press. IX, 422. ISBN: 9780674284289.
- (2012a). „Die gesellschaftliche Verantwortung der Philosophie. Ein Gespräch mit Philip Kitcher“. In: *Information Philosophie* 5, S. 34–43.
- (2012b). „Philosophy Inside Out“. In: *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*. Oxford et al.: Oxford University Press, S. 210–222. ISBN: 9780199899555.
- (2013). *Deaths in Venice. The Cases of Gustav von Aschenbach*. Leonard Hastings Schoff Memorial Lectures. New York: Columbia University Press. XX, 254. ISBN: 9780231162647.
- (2014). *Life after Faith. The Case for Secular Humanism*. The Terry lectures. New Haven: Yale University Press. pages cm. ISBN: 9780300203431.
- Lévi-Valensi, Jacqueline, Hrsg. (2014a). *Albert Camus - Journalist in der Résistance. Leitartikel und Artikel in der Untergrund- und Tageszeitung Combat von 1944 bis 1947*. 1. Aufl. Bd. Bd. 1. Laika-Theorie 50. Hamburg: Laika-Verl. 340 S. ISBN: 9783944233246.
- Hrsg. (2014b). *Albert Camus - Journalist in der Résistance. Leitartikel und Artikel in der Untergrund- und Tageszeitung Combat von 1944 bis 1947*. 1. Aufl. Bd. Bd. 2. Laika-Theorie 51. Hamburg: Laika-Verl. 261 S. ISBN: 9783944233253.
- Lowsky, Martin (2017). *Textanalyse und Interpretation zu Albert Camus La Peste*. Hollfeld: Bange. ISBN: 978-3-8044-2032-8.
- Luckner, Andreas (2019). „Albert Camus und die Ethik des Absurden“. In: *agora42. Das philosophische Wirtschaftsmagazin* 3, S. 34–42. URL: <https://agora42.de/albert-camus-ethik-des-absurden-luckner/>.
- Munchmuseet (2021). *Conservation: our fragile inheritance*. URL: <https://www.munchmuseet.no/en/about/conservation/> (besucht am 03. 03. 2021).
- Onfray, Michel (2015). *Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus*. Genehmigte Taschenbuchausg., 1. Aufl. btb 74978. übersetzt von Stephanie Singh, Literaturangaben. München: btb. 572 S. ISBN: 9783442749782.
- Pözlner, Thomas (2020). „Camus on the Value of Art“. In: *Philosophia* 48, S. 365–376. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00078-4>.
- Robert Koch Institut (2021). *Epidemiologischer Steckbrief zu SARS-CoV-2 und COVID-19*. URL: https://www.rki.de/DE/Content/InfAZ/N/Neuartiges_Coronavirus/Steckbrief.html (besucht am 01. 03. 2021).

- Russell, Bertrand (2017). *Probleme der Philosophie*. 26. Aufl. Edition Suhrkamp 207. Aus dem Englischen übersetzt mit einem Nachwort versehen von Eberhard Bubser Orig. 1967. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 149 S. ISBN: 3518102079.
- Schüle, Christian (2013). „Liebeserklärung an einen Außenseiter. Rezension: Michel Onfray: „Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus“, Knaus Verlag, München 2013, 576 Seiten“. In: *Deutschlandfunk*. 27.10.2013. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/liebeseerklaerung-an-einen-aussenseiter.1270.de.html?dram:article_id=266565.
- Sembritzki, Katja (2020). „Was „Die Pest“ von Camus so zeitlos macht. Rezension: Camus, Albert (2011): „Die Pest“, Hörbuch. Der Audio Verlag.“ In: *ntv.de*. 29. März 2020. URL: <https://www.n-tv.de/leute/hoerbuecher/Was-Die-Pest-von-Camus-so-zeitlos-macht-article21673717.html>.
- Sherman, David (2009). *Camus*. Blackwell great minds 7. Malden, MA: Wiley-Blackwell. 217 S. ISBN: 9781405159319.
- Störig, Hans Joachim (2007). *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft*. 3. Aufl. Fischer 17485. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag. XVIII, 686. ISBN: 9783596174850.
- Todd, Olivier (2001). *Albert Camus. ein Leben*. Hrsg. von Doris Heinemann. rororo 22919. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 923 S. ISBN: 3499229196.
- Wartenberg, Thomas E. (2007). *Thinking on Screen. Film as Philosophy*. London et al.: Routledge. IX, 164. ISBN: 9780415774307.
- Wittwer, Héctor (2003). *Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids*. Paderborn: mentis. 419 S. ISBN: 389785399X.