



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Ein Vergleich der Sinnbegriffe aus der Perspektive der
Existenzphilosophie Albert Camus' und der Sicht der
Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls“

Verfasserin

Helena Bedeničec

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl: A 296 295

Studienrichtung: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits

*„Warum?“ sagte Zarathustra.
„Du fragst warum? Ich gehöre nicht zu denen,
welche man nach ihrem Warum fragen darf.“*

Friedrich W. Nietzsche; Also sprach Zarathustra

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
Einleitung	7
Anknüpfungspunkte zwischen der Existenzphilosophie Albert Camus’ und der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls Aktualität der Sinnfrage	
1. Allgemeine Definition des Sinnbegriffes.....	12
1.1 Etymologische Definition und Herleitung des Sinnbegriffes	12
1.2 Philosophie-historische Definition des Sinnbegriffes.....	13
1.2.1 Sinnbegriff in der empirischen Tradition.....	13
1.2.2 Sinnbegriff in der logisch-analytischen Tradition	14
1.2.3 Sinnbegriff in der Hermeneutik.....	14
1.2.4 Sinnbegriff in der transzendentalphilosophischen Tradition	15
2 Sinnbegriff im Werk Albert Camus’	16
2.1 Zur Kurzbiographie Albert Camus’	18
2.2 Versuch einer Legitimation des essayistischen Denkens Albert Camus’	23
2.3 Der Sinnbegriff im Frühwerk	26
2.4 Der Sinnbegriff im „Zyklus des Absurden“	29
2.4.1 Das Absurde und der Selbstmord	29
2.4.2 Der Sprung oder der „philosophische Selbstmord“	34
2.4.3 Die Auflehnung und die daraus resultierende Ablehnung des Suizides	38
2.4.4 Die absurde Freiheit.....	40
2.4.5 Der absurde Mensch	42
2.4.6 Das absurde Werk	43
2.4.7 Der Mythos des Sisyphos	46
2.4.8 Sinn in „Der Fremde“ und in „Caligula“.....	49
2.5 Der Sinnbegriff im „Zyklus der Revolte“	52
2.6 Der Sinnbegriff im „Zyklus der Liebe“	57
3 Sinnbegriff im Werk Viktor E. Frankls.....	60
3.1 Zur Kurzbiographie Viktor. E. Frankls	61
3.2 Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse.....	63
3.2.1 Abgrenzung der Logotherapie und Existenzanalyse zur Psychoanalyse und Individualpsychologie	64
3.3 Das Menschenbild der Logotherapie und Existenzanalyse	65
3.4 Methoden der Logotherapie und Existenzanalyse	66
3.4.1 Die paradoxe Intention	67
3.4.2 Selbsttranszendenz.....	67
3.4.3 Trotzmacht des Geistes	68
3.5 Sinnbegriff in der Logotherapie und Existenzanalyse	69
3.5.1 Sinn als Erlebniswerte.....	70
3.5.2 Sinn als Schöpferische Werte	70
3.5.3 Sinn als Einstellungswerte	72
3.5.4 Sinn als Über-Sinn	73
3.5.5 Sinnerfahrung als Religiosität oder „Der unbewußte Gott“	75

4	Konsens der Sinnbegriffe bei Albert Camus und Viktor E. Frankl	78
4.1	Konsens in der Lebensbejahung.....	78
4.1.1	Konsens in der Ablehnung der Monotonie	80
4.1.2	Konsens in der Ablehnung des Suizides.....	82
4.2	Konsens über das Sinnerleben in der Kunst und das künstlerische Schöpfen	84
4.3	Konsens über Ethik und Moral als sinnstiftende Instanzen	86
4.3.1	Konsens in der Bedeutung der Liebe	87
4.4	Konsens im politischen Sinne	87
5	Dissens in der Miteinbeziehung des Metaphysischen in die Sinnggebung.....	89
5.1	Dissens in der Miteinbeziehung der Religion in die Sinnggebung...	90
5.1.1	Dissens in der Sinnggebung des Leides und der Auffassung des Theodizeeproblems	91
5.1.2	Dissens in der unterschiedlichen Auffassung des Todes	94
5.2	Dissens in der Auffassung des Menschen	95
	Zusammenfassung	96
	Bibliographie	
	Primärliteratur	98
	Sekundärliteratur.....	99
	Nachschlagewerke.....	99

Vorwort

„Nicht wie sie ist, sondern dass sie ist, ist das Mystische an der Welt!“ Dieser Satz- hier nur als Motto verwendet- des späten Ludwig Wittgensteins scheint das Wesen oder die Essenz der Welt, „wie sie ist“ von der Existenz der Welt, „dass sie ist“ zu trennen.

In genau der gleichen Weise verfährt die Sinnfrage mit dem Menschen. Sie trennt den Menschen von seinem Leben, sie trennt die Existenz des Menschen, „das er ist“ von seiner Essenz „wie er ist“.

Fragt sich ein Mensch nach dem Sinn seines Lebens, wiegt er die Umstände seines Lebens mit der Existenz seines Lebens ab und vollzieht damit die elementarste „Kosten-Nutzen-Bilanz“, die existiert. Da die Sinnfrage das Leben in Frage stellt, zieht sich der Mensch von ihm zurück, trennt sich selbst von seinem eigenen Leben und betrachtet es von außen. Von seinem Leben getrennt, empfindet sich der Mensch „nackt“, zeitlos, beängstigt, ohne Boden unter den Füßen und auf sich allein gestellt. Durch dieses „auf sich allein gestellt sein“, erlebt der Mensch sich selbst in seiner stärksten Autonomie.

Er selbst wird zur Stütze, die das Fundament trägt, mit dessen Hilfe eine Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ gegeben werden kann. Je stärker er sich in diesem Moment spürt, je größer sein Wunsch nach Autonomie und Selbstbestimmtheit und je größer sein Vertrauen in sich selbst, desto eher ist er in der Lage einen Sinn in seinem Leben zu finden.

Die Beantwortung der Sinnfrage erfolgt auf vielfältige Art. Zahlreiche differenzierende Religionen, Konfessionen, Ideologien, Wissenschaften, Philosophien und psychologische Schulen geben unterschiedlichste Antworten.

Die Konsequenz ist jedoch immer die Selbe. Durch die Beantwortung findet der Mensch wieder zu seinem Leben. Die Trennung zwischen Existenz und Essenz wird aufgehoben.

Der Mensch kann die Essenz des Lebens wieder in seiner Existenz integrieren. In seiner gesamten Existenz ist die Essenz enthalten. Es entsteht die engste Bindung, die es geben kann:

die Bindung zwischen dem Menschen und seinem Leben!

Diese enge Bindung dient als Fundament jeder Sinnerfahrung und lässt den Menschen auch jedes „wie“ im Leben ertrag. Erst diese Erfahrung lässt ihn aus sich herauswachsen, lässt ihn seine Grenzen sprengen und befähigt ihn, sich auch dem Leid im Leben zu stellen und es zu er- und überleben. Der Mensch erträgt die Essenz in seiner Existenz, auch „bittere Essenzen“ durch lebensunwidrige und leidvolle Umstände.

Tiefgründige Sinnerfahrung gehört zu der intensivsten Stärkung, die ein Mensch in seinem Leben erfahren kann.

Sie reicht in so tiefe Schichten des menschlichen Seins, dass sie sich nur schwer mit wissenschaftlichen Begriffen fassen oder mit logisch-wissenschaftlicher Analyse erklären lässt. Sinnerfahrung spannt den weiten Bogen von erfüllter Daseins-Erfahrung, geht über religiöse, spirituelle Erfahrung hinaus und reicht bis weit in jene mystische Erfahrungsebene, die sich jeder sprachlichen Beschrei-

bung entziehen. Je tiefer diese Sinnerfahrung reicht, desto stärker verschmilzt der Mensch mit seinem Leben.

Der Mensch braucht nicht mehr den Sinn des Lebens, er ist selbst der Sinn des Lebens!

Wie stark die Bindung zwischen dem Menschen und seinem Leben sein kann, beweisen die Werke und Leben Albert Camus' und Viktor Frankls!

An dieser Stelle bedanke ich mich herzlich bei Herrn Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits für die Betreuung und Unterstützung dieser Arbeit sowie beim Viktor Frankl Fonds, insbesondere bei Herrn Univ.-Prof. Franz Vesely, für die Förderung durch das Viktor Frankl Wissenschaftsstipendium.

Einleitung:

Zielsetzung der Arbeit ist es, die nach Camus dringlichste aller Fragen – die Frage nach dem Sinn des Lebens – aus zwei Perspektiven zu behandeln.

Erstens aus der Sicht des, eher an den französischen Existentialismus anknüpfenden Nobelpreisträgers Albert Camus und dessen philosophisch-schriftstellerischen Werkes, aber auch seiner politischen und journalistischen Tätigkeit. Camus hat sich zwar selbst nicht als Existentialist bezeichnet und sich sogar immer wieder von Sartre und dem philosophischen Existentialismus distanziert, da er innerhalb des philosophischen Diskurses die Relevanz der rigiden Begriffsdefinition und Beschränkung auf reine Analyse nicht diesen Stellenwert einräumte, den die Systemgedanken im Existentialismus – sowohl im französischen Existentialismus beispielsweise bei Sartre als auch im deutschen Existentialismus, besonders bei Heidegger – einnehmen. Um einen Vergleich der Sinnbegriffe möglich zu machen, ist es aber notwendig, größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge darzustellen, und aus diesem Blickwinkel ist die Philosophie Albert Camus' zum französischen Existentialismus zu zählen.

Zweitens aus der Sicht der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls, als Vertreter der „Dritten Wiener Schule der Psychotherapie“ neben der Psychoanalyse Sigmund Freuds und der Individualpsychologie Alfred Adlers. Besonders jenen Gebieten der Logotherapie und Existenzanalyse, die nicht nur als Unterstützung von Patienten mit somatischen Erkrankungen herangezogen wird, sondern ausschließlich bei Sinn suchenden Personen oder Patienten mit psychischer Erkrankung, insbesondere der Depression. Dabei liegen Werke und Ideen Frankls im Vordergrund, in denen er das streng abgegrenzte Gebiet der Medizin verlässt, nicht nur als Facharzt für Neurologie und Psychiatrie argumentiert, sondern sich Fragestellungen der Psychotherapie, insbesondere der Etablierung seiner eigenen psychotherapeutischen Richtung, der Logotherapie und Existenzanalyse widmet. Natürlich sind da jene Werke von besonderem Interesse, innerhalb derer sich Frankl auch auf das Gebiet von weltanschaulichen Fragen, auf die Gebiete von Philosophie, Theologie oder Seelsorge wagt.

Anknüpfungspunkte der beiden Denkrichtungen ergeben sich vor allem aus der Tatsache, dass ein „nicht Beantworten“ einer metaphysischen, philosophischen Frage die Basis der psychotherapeutischen Praxis bietet. Die Fragestellung der Philosophie, besonders die, nach der Metaphysik, knüpfen an die Anwendung der Psychotherapie an, in manchen Fällen machen sie sie erforderlich. Andererseits münden Fragen und Bedürfnisse des „Sinnsuchenden“ innerhalb einer Psychotherapie in philosophische Reflexion.

Gemeinsam ist auch beiden Denkern das Studium der Philosophie, die Beschäftigung mit Psychologie und Existenzphilosophie, insbesondere mit Heidegger, Kierkegaard, Scheler, Jaspers, Marcel, und Sartre.

Camus und Frankl teilen auch Interessensgebiete jenseits der Existenzphilosophie und Psychologie. Beide waren auch mit Fragestellungen der Religion und Kunst, insbesondere der Literatur und dem Theater, beschäftigt. Nicht nur Camus verfasste Dramen, auch Frankl war Verfasser eines Theater-

stücks, das unter dem Titel „Synchronisation in Birkenwald“ im Anschluss an sein populärstes Werk „...trotzdem Ja zum Leben sagen“ erschienen ist.

Da beide Denker zur Zeit des Nationalsozialismus lebten, ergeben sich auch politische Gemeinsamkeiten. Camus und Frankl hatten beide unter dem Zweiten Weltkrieg zu leiden, Frankl im Konzentrationslager und Camus als Widerstandskämpfer im besetzten Frankreich. Daher nahmen beide zu politischen Fragen, wie der Frage von „Kollektivschuld“, der Todesstrafe oder Verantwortung des Einzelnen Stellung, vertraten dieselbe politische Meinung und hatten den Nationalsozialismus des faschistischen Deutschlands unter Hitler als gemeinsamen Feind.

Ein wesentlicher Verknüpfungspunkt zwischen Philosophie und Psychologie ergibt sich aus dem Einfluss, den die Philosophie auf Viktor Frankl hinterlassen hat. Er rezipierte Max Scheler, dessen Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ er angeblich etwa drei Jahre hindurch „wie eine Bibel“¹ bei sich trug. Frankl selbst beschrieb den Einfluss Schelers auf sein Denken mit den Worten: „vollends wurde ich durch Max Scheler aufgerüttelt“.

Ebenso beschäftigte sich Frankl mit den Philosophen Martin Buber, Gabriel Marcel (der ihm zur französischen Ausgabe seines Buches „...trotzdem Ja zum Leben sagen“ ein Vorwort geschrieben hat), Karl Jaspers, Nicolai Hartmann, Ludwig Binswanger und Martin Heidegger, den er auch persönlich kannte, schätzte und mit dem ihn auch eine freundschaftliche Beziehung verband. In seiner Autobiographie sagt er dazu: „Was meine eigenen Erlebnisse anlangt, gehört zu den kostbarsten die Diskussion, die sich zwischen Martin Heidegger und mir entspannt, als er das erste Mal nach Wien kam und mich besuchte“.²

Frankl bezieht sich in manchen Sätzen auch explizit auf den Existentialismus, in dem er die Frage aufwirft: „Können wir von der Sinnfrage sprechen und uns um eine Antwort herumdrücken? Oder können wir gar die Sinnfrage für die Antwort ausgeben, was zu tun der Existentialismus nahelegt?“³

Camus hat sich zwar nie explizit mit Psychologie beschäftigt, war aber, dem Biographen Camus' Olivier Todd zufolge, in seiner Tätigkeit als Journalist mit der aufkommenden Psychoanalyse konfrontiert, begegnete in Paris Jacques Lacan und hat für sich selbst eine Psychoanalyse in Erwägung gezogen.

Zu Lebzeiten Camus' und Frankls hat sich zwar die Disziplin der Psychologie aus der Wissenschaft der Philosophie längst herausgebildet und sich als eigenen Fachrichtung etabliert, die Psychotherapie hingegen steckte noch in ihrer Entwicklungsphase. Zwar war durch die hervorragende Arbeit Sigmund Freuds die Psychoanalyse schon etabliert, die Ausdifferenzierung der anderen psychotherapeutischen Schulen und andere methodischen Ansätze waren schrittweise im Entstehen, die Logotherapie und

¹ nach Dominik Batthyány, O.Zsok (Hg.), Viktor Frankl und die Philosophie, Springer Verlag, Wien - New York 2005, S.IX

² Viktor Frankl, Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen, Quintessenz Verlag München 1995, S.91

³ Viktor E. Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, Piper & Co. Verlag, München 1992, S.51

Existenzanalyse nach Frank hat sich dabei noch nicht als eigene Schule heraus kristallisiert. Dem zur Folge konnte Camus noch nicht mit den Lehren Frankls konfrontiert worden sein und sich damit beschäftigen haben, die bekanntere Psychoanalyse war hingegen in den intellektuellen Kreisen im Paris der 40er Jahre durchaus ein Thema. In welcher Weise die französischen Existentialisten über die Psychoanalyse nachgedacht haben, und welche Rolle sie in ihrem persönlichen Leben gespielt hat, gibt folgende Passage aus der Biographie Albert Camus von Oliver Todd wieder: „Wie Sartre hat auch er (Camus) Bedenken gegenüber der Psychoanalyse. Theoretische: Unbewußtes, was soll das eigentlich sein? Praktische: Kann eine Psychoanalyse die Phantasie eines Schriftstellers nicht ausdörren? Aber auch er hat schon, wenn auch weniger ernsthaft als Sartre, eine Analyse erwogen.“⁴

Ein weiterer Bezugspunkt zwischen Camus und der Psychologie, ergibt sich aus der Tatsache, dass Camus' Texte in der Ausbildung von Psychotherapeuten herangezogen werden. Insbesondere der Essay „Der Mythos des Sisyphos“ wird unter anderen in der Ausbildung von Logotherapeuten diskutiert und umspannt nicht nur Fragen der Philosophie, sondern greift auch in die Psychologie ein und wirft auch Fragen der Religion und Theologie auf, tangiert damit nicht nur das Themengebiet von Therapeuten sondern jenes der Seelsorger. Annemarie Pieper, eine der bekanntesten Camus-Interpretinnen, verweist in ihrem Buch „Albert Camus“ auf die Rezeption der Texte Camus auch unter Psychologen, in dem sie feststellt: „Aber es finden sich auch Artikel über Camus in ökonomisch, medizinisch und psychologisch orientierten Fachblättern.“⁵

Nicht nur inhaltlich ergeben sich Anknüpfungspunkte der beiden Richtungen, sondern auch in der Form ihres Schaffens, nähern sich Camus und Frankl in vielerlei Hinsicht einander an. Beide bevorzugten die Publikationsform des Essays, legten ihre Ideen vorwiegend schriftlich nieder, beeindruckten aber, vor allem in Fragen der Politik, die Öffentlichkeit auch mit ihren Reden. Es sei nur an Frankls wirkungsvollen, öffentlichen Appell gegen die Kollektivschuld erinnert. Gemeinsam ist ihnen auch die enge Verbindung zwischen Werk und Biographie, beide Denker ließen, am eigenen Leib gemacht Erfahrungen in ihr Werk einfließen, sei es in Camus Romanen oder in Frankls eindrucksvollem Werk „...trotzdem Ja zum Leben sagen“. Dadurch lässt sich auch bei beiden, ihr persönliches Engagement, durch zahllose Petitionen, Zeitungsartikel, Interviews Unterrichtstätigkeiten, öffentliche Reden und Ansprachen, Vortragstätigkeit und politisches Eingreifen gekennzeichnet, erkennen.

Natürlich weist jeder Denker ihm eigentümliche Themengebiete und Charakteristika auf, die ihn vom anderen trennen, Frankl wird vorwiegend als Arzt, Mediziner und Psychotherapeut wahrgenommen, Camus als Schriftsteller und Künstler. Diese Tätigkeitsfelder werden in diese Arbeit berücksichtigt, bilden aber nicht das Kerngebiet der Arbeit.

Um gegenseitiges Befruchten der beiden Disziplinen zu ermöglichen, erscheint ein Vergleich der Sinnbegriffe aus beiden Richtungen als sinnvoll.

⁴ Oliver Todd, Albert Camus - Ein Leben, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.547

⁵ Annemarie Pieper, Albert Camus, C. H. Beck Verlag, München 1984, S.195

Zur Aktualität des Themas, soll die Frage aufgeworfen werden, wie einer der elementarsten Fragen der Menschheit: die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt an Aktualität verlieren kann? Fragen nach der Metaphysik, der Religion, kurz um, die Neugier „was die Welt im Innersten zusammenhält“, ist so alt wie die Menschheit selbst, und auf Grund der tiefen Verwurzelung mit dem Wesen des Menschen nicht auszumerzen. Die Aktualität dieser Frage ist mit den tiefsten Schichten der Existenz des Menschen verbunden. Deshalb bleibt sie so lange aktuell, so lange es Menschen gibt. Aber die Denker Albert Camus und Viktor Frankl haben beide an Aktualität gewonnen. Camus vor allem in politischer Hinsicht, da er einer der ersten Intellektuellen war, die vor den negativen Seiten des Kommunismus warnten, weil er deren Totalität durch sozialistische Regime schon früh durchschaut hatte. Seit dem Fall des Eisernen Vorhangs, dem Untergang des Kommunismus und dem damit verbundenen Ost-West Konflikt, gewinnt Camus' Denken an Aktualität. Weiters ist Camus durch seine Herkunft aus Algerien nicht nur mit dem Christentum seiner Familie, sondern auch mit dem Islam des arabischen Teils der algerischen Bevölkerung konfrontiert gewesen, was in Zeiten zunehmender Probleme der Aufeinanderprallung von Kulturen und Religionen, im Zuge der Globalisierung an Bedeutung gewinnt. Noch genauer auf die Frage „Zur Aktualität von Albert Camus“ geht das Buch, mit gleichnamigem Titel von Peter Kampits und Zohra Bouchentouf-Siagh ein.

Auch Viktor Frankls Werk geriet nicht in Vergessenheit, sondern wirkt besonders in soziologischer und psychotherapeutischer Hinsicht. Die von ihm entwickelte Logotherapie und Existenzanalyse konnte aus dem Schatten der Psychoanalyse heraustreten, und ist als eigene Richtung der psychotherapeutischen Schulen anerkannt. Sie konnte nicht nur ihre Methoden weiter entwickeln und spezifizieren - bspw. neue Methoden für Kinder- sondern, durch ihre Institutionen weiten Schichten der Bevölkerung psychotherapeutisch helfen. Besondere Aktualität ist der Logotherapie und Existenzanalyse beschieden, dass laut Studie der WHO, die psychische Erkrankung der Depression in den Industriestaaten enorm zunehmen wird und wahrscheinlich an Platz 2 der häufigsten Erkrankungen stehen wird. Ob bewusst oder unbewusst, werden durch diese Erkrankung mehr Menschen mit der Sinnfrage konfrontiert werden. In ihrem Anliegen Suizide durch ein sinnvolles und erfülltes Leben zu vermeiden, wird hier besonders die Logotherapie und Existenzanalyse besondere Dienste leisten können.

Dem Vorwurf an die Philosophie und ihrem Bestreben, die Sinnfrage zu lösen, sie habe seit der Antike keine nennenswerten Fortschritte ergeben, sei nur eine Aussage des berühmten Physikers und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker entgegengesetzt: „Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war.“

Zur Untermauerung und Belegung sollen Zitate vorwiegend aus der Primärliteratur, also den Werken Camus' und Frankls verwendet werden. (Die erwähnten Zitate halten sich an die Originaltexte der verwendeten Werke und beinhalten daher noch Formen der alten Rechtsschreibung)

In wenigen, einzelnen Fällen ist es erforderlich Sekundärliteratur heranzuziehen, die meist nur einen der beiden Denker betrifft.

Zum Thema eines Vergleiches des Sinnbegriffs bei Camus und Frankl ist noch kein Werk verfasst.

Die Arbeit von Astrid Patscheider: „Der Wille zum Sinn“ befasst sich mit dem „Sinn des Lebens“ bei Frankl, vergleicht diesen aber nur mit dem Roman Camus' „Die Pest“, andere Werke Camus werden nicht herangezogen. Allerdings widmet sich diese Arbeit ausschließlich den Gemeinsamkeiten von Albert Camus und Viktor Frankl, Differenzen und Unterschiede werden nicht diskutiert. Andere Arbeiten, wie etwa die von Elke Wasner erörtern entfernte Themenaspekte, wie den Tod und die Selbsttötung bei Camus und Frankl.

1 Allgemeine Definition des Sinnbegriffes

Um den Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Arbeit gerecht zu werden, ist zunächst eine strenge Begriffsdefinition erforderlich. Diese wird einführend den Sinnbegriff zunächst etymologisch herleiten und in weiterer Folge die Verwendung des Sinnbegriffs innerhalb der Philosophiegeschichte skizzieren, um eine Heranführung an, erstens Camus' Sinnbegriff und zweitens, den von Frankl zu erleichtern. Aufgrund der Vielschichtigkeit des Sinnbegriffes, die durch den synonymen Gebrauch der Begriffe: Bewusstsein, Gegenstandsbewusstsein, Intentionales Bewusstsein, Empfänglichkeit, Interesse, Verständnis über Vermögen der spezifischen sinnlichen Wahrnehmung, Bedeutung, Absicht, Meinung, Gesinnung, Zweck, Wert, Ziel, Richtung gekennzeichnet ist, ist eine eindeutige und vollständige Definition des Sinnbegriffs nicht möglich. Definitionen und Bestimmungen weisen stets approximativen Charakter auf, und sind einander nicht ausschließend zu verstehen.

Eine allgemein Definition, ohne existenzphilosophischen Schwerpunkt, gibt den Begriff wie folgt wieder: „Sinn“ - (engl. *sense, meaning*) – bezeichnet in allgemeinsten Form die gedankliche Richtung oder den „Weg zu einem Werthe zu gelangen“.⁶

Konkreter lässt sich die Frage nach dem Sinn definieren, als „Die Frage nach dem Sinn eines Geschehens zielt zumeist auf die Angabe eines Zweckes, des Worumwillen als Ziel einer Handlung.“⁷

1.1 Etymologische Definition des Sinnbegriffes

„Das Wort Sinn hat seine sprachlichen Wurzeln in dem germanischen >sin~Aa<, wie es im gotischen >sin~As< (=Gang) oder >sin~Aan< (=gehen) wiederzuentdecken ist. Es erscheint dieser Wortstamm dann im althochdeutschen >sinnan< (= reisen, gehen, streben). Jenes althochdeutsche Verb der physischen Bewegung, bedeutet jedoch auch in übertragenem Sinn eine psychische Bewegung. >Sinnan< wird damit zum Ursprung des niederhochdeutschen >sinnen< (= geistig oder gedanklich folgen, geistig einem Problem nähern, gedanklich einer Sache nachgehen). Dieser Zweig der Bedeutung von >sinnan< „hat denn als eigentlicher Ansatzpunkt für unseren sprachlichen Nachweis der Bedeutung des substantivischen Wortes Sinn zu gelten.“ Die mit dem Begriff bereits seit den Ursprüngen mitgeführte erkenntnistheoretische Orientierung lässt es im übrigen unangemessen erscheinen, >Sinn< einfach als die Entsprechung von engl. >meaning> zu verstehen, da hiermit gewöhnlich >nur< der lexikalische Gehalt eines Ausdrucks gemeint ist.“⁸

⁶ Enzyklopädie Philosophie, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, S.1467

⁷ Metzler Lexikon der Philosophie, Verlag J.B. Metzler Stuttgart 2008, S.558

⁸ Enzyklopädie Philosophie, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, S.1467

Obwohl aus einem physischen Bewegungszusammenhang entstanden, ist das Wort „Sinn“ für die existenzphilosophische Betrachtung, natürlich nur im Sinne der „psychischen Bewegung“ zu verstehen.

Da sich auch außergermanische Wurzeln feststellen lassen, liegt vielleicht Wurzelmischung vor, was die Tatsache betont, dass der Begriff „Sinn“ nicht einmal etymologische eindeutig her leitbar ist.

Weitere Wurzeln des Wortes stammen aus dem „lateinischen *sentire* >empfinden, wahrnehmen<, andererseits altirisch *sét*, kymrisch (walisisch) *hynt* >Weg<.“⁹

Durch diese Vielschichtigkeit „berührt der Begriff die Sinnbezirke von >Ziel<, >Zweck<, >Skopus< sowie >Telos< und >Wert<.“¹⁰

1.2 Philosophie-historische Definition des Sinnbegriffes

Weiters ist eine philosophisch-historische Begriffsdefinition erforderlich, da innerhalb der Geschichte der Geisteswissenschaft – besonders der Philosophie und der aus ihr entstandenen Psychologie – der Sinnbegriff in unterschiedlichster Weise, Verwendung gefunden hat.

1.2.1 Sinnbegriff in der empirischen Tradition

Da sich der „empirische Sinnbegriff“ am weitesten vom Sinnbegriff Camus’ und Frankls entfernt, sei hier nur zusammengefasst:

In Zuge nach der Frage der Erkenntnis, ist das Wort „Sinn“ als Wahrnehmungsbegriff verwendet worden, da Erkenntnisgewinn durch den sinnlichen Wahrnehmungsapparat bedingt ist, und somit den Sinnbegriff an die Sensorik bindet, im Sinn des lateinischen *>sentire<*.

„Sinn“ tritt hier nur im Sinne von wahrnehmen, sinnlich erfassen oder gar sehen auf.

Die zunächst erkenntnistheoretische Debatte, vertreten durch die Philosophen David Hume, John Locke, Francis Bacon und George Berkeley wird aber zunehmend von der neu entstehenden Disziplin der Wahrnehmungspsychologie verdrängt, die den hier ursprünglich gemeinten Sinnbegriff nicht mehr nachvollzieht.

⁹ Kluge- Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache; de Gruyter Verlag 2002, S.849

¹⁰ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hg. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995, Band 9, S.815

1.2.2 Sinnbegriff in der logisch-analytischen Tradition

In der Analytischen Philosophie hat der Begriff „Sinn“, besonders unter dem Einfluss von Gottlob Frege eine spezielle Verwendung erhalten, die sich stark unterscheidet von Fragen nach dem „Sinn eines Textes“ oder der Frage nach dem „Sinn des Lebens“.

In seiner Schrift „Über Sinn und Bedeutung“ unterscheidet Frege diese beiden Begriffe.

„Ausgehend von einer allgemeinen Reflexion über die Identitätsbeziehung stellt Frege fest, daß sprachliche Zeichen nicht nur auf Gegenstände verweisen, sondern gleichzeitig auch die „Art des Gegenbenseins“ der bezeichneten Gegenstände enthalten.“¹¹

Durch diese Unterscheidung schließt Frege auf die beiden Begriffe:

„Die Bedeutung eines Zeichens ist der bezeichnete Gegenstand, der Sinn dagegen die Weise, wie dieser gegeben ist. Freges bekanntes Beispiel: „Morgenstern“ und „Abendstern“ haben die gleiche Bedeutung (der Planet Venus), aber nicht den gleichen Sinn.“¹²

Zur Unterscheidung dieser Sinnverwendungen wurden Termini eingeführt, die Freges „Bedeutung“ als „Extension“ bezeichnen und den „Sinn“ als „Intension“.

Die „Extension“ des Begriffes „Venus“ ist demnach der Planet, der sich als physisches Objekt im Universum befindet, die „Intention“ des Begriffes, bezeichnet aber dessen Aufgehensart, und damit, ob er als „Morgenstern“ den Tag ankündigt oder als „Abendstern“ am Himmelszelt untergeht.

Diese Verwendung des Begriffes „Sinn“ hat die Analytische Philosophie und Sprachphilosophie von Rudolf Carnap bis Willard Van Orman Quine besonders geprägt, und sich damit vom ursprünglichen „Wahrnehmungsbegriff“ weit entfernt.

1.2.3 Sinnbegriff in der Hermeneutik

„Im hermeneutischen Zusammenhang meint „Sinn“ die verstehbare Bedeutung eines Textes, Kunstwerkes, einer Mitteilung oder Handlung, allgemein eines Kulturphänomens.“¹³

Dabei ist es entscheidend, ob der Rezipient, die im Text, Werk oder Mitteilung verwendeten Zeichen und Symbole und den Kontext, in dem sie stehen, kennt, um die Bedeutung zu erfassen und um gegebenenfalls den Inhalt zu reproduzieren.

„Das Sinnesverständnis ist erreicht, wenn der Empfänger die Gegenstände, Erlebnisqualitäten, Handlungen mit der Aussage verbindet, die der Mitteilende intendiert hat.“¹⁴

¹¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hg. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995, Band 9, S.808

¹² Metzler Lexikon der Philosophie, Verlag J.B. Metzler Stuttgart 2008, S.559

¹³ Metzler Lexikon der Philosophie, Verlag J.B. Metzler Stuttgart 2008, S.559

¹⁴ Metzler Lexikon der Philosophie, Verlag J.B. Metzler Stuttgart 2008, S.559

Die Hermeneutik betont dabei, wie wesentlich innerhalb des Verstehens und der Rekonstruktion eines Inhalts, nicht nur passives Wiedergeben ist, sondern auch selbst sinnstiftende Kontextgebung.

Das heißt, schon bei der Wiedergabe eines Inhaltes, nicht nur bei dessen Interpretation, übersetzt der Rezipient einer Mitteilung, den Kontext des Mitteilers in seinen eignen Kontext des Verstehens.

Laut Wilhelm Dilthey ist die Hermeneutik innerhalb des geisteswissenschaftlichen Denkens das wichtigste Paradigma. Weitere Vertreter dieser Tradition sind Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer.

1.2.4 Sinnbegriff in der transzendentalphilosophischen Tradition

Die Frage nach dem „Sinn“ eines Geschehens, einer Handlung oder des ganzen Universums behandelt meist die Frage nach dessen Zweck, Ziel oder Begründung. Hier ist das Wort als allumfassend im Sinne einer Letztbegründung zu verstehen. Die „sinnvolle“ Beantwortung hängt von ihren Voraussetzungen und dem jeweiligen Sinnhorizont ab. „Dabei lässt jede Antwort wiederum eine erneute Sinnfrage zu, was schließlich in der übergreifenden Frage nach dem „Sinn des Lebens“, dem „Sinn des Ganzen“ seinen Abschluss findet. Damit zielt sie auf die klassische Frage nach dem „Höchsten Gut“ im aristotelischen Verständnis, als dasjenige um dessentwillen alles andere und das selbst nur um seinetwillen erstrebt wird.“¹⁵ Ein wesentlicher Unterschied in der Beantwortung der Sinnfrage besteht darin, „ob ein objektiver (d.h. vom Menschen unabhängiger) Sinn angenommen wird, der durch die Natur oder Gott vorgegeben ist, oder ob der Mensch selbst den Sinn seines Seins setzt.“¹⁶ Besonders in der Existenzphilosophie wird die Sinngebung des Menschen, durch den Menschen selbst gefordert. Die Ablehnung eines transzendenten Sinnes ergibt sich aus der Verneinung eines vorgängigen Wesensbegriffes und vor allem aus dem Atheismus, wie bei Jean-Paul Sartre, heraus. Für das Verständnis der Sinnbegriffe von Albert Camus und Viktor Frankl ist diese Tradition des Sinnbegriffes besonders zu berücksichtigen.

Nach dieser allgemeinen Sinndefinition soll nun der Sinnbegriff bei Albert Camus folgen.

¹⁵ Metzler Lexikon der Philosophie, Verlag J.B. Metzler Stuttgart 2008, S.558

¹⁶ Ebd.S.558

2 Sinnbegriff im Werk Albert Camus'

Camus' schriftstellerisches Schaffen ist gegliedert in Frühwerk, bestehend aus den Essays „Aufstand in Asturien“, „Licht und Schatten“ und „Hochzeit des Lichts“. Der Roman „Der glückliche Tod“ ist ebenfalls in dieser Periode entstanden, ist von Camus aber nur als Entwurf angesehen worden und erst posthum erschienen. Schon nach seinen ersten literarischen Versuchen, beginnt Camus in größeren Zusammenhängen zu denken und konzipiert sein Werk in Zyklen.

Die Einteilung der drei Zyklen und die dazu gehörenden Werke lauten:

a.) „Der Zyklus des Absurden“, bestehend aus dem Essay „Der Mythos des Sisyphos“, dem Roman „Der Fremde“ sowie den Dramen „Caligula“ und „Das Mißverständnis“.

Hier wollte Camus vor allem die Absurdität des Lebens und die Sinnfrage zum Ausdruck bringen. Betiteln kann man diesen Zyklus auch als den „Mythos des Sisyphos“. Da die Sinnfrage im Zentrum dieses Zyklus steht, wird er auf Grund dieser thematischen Spezialisierung ausführlicher dargestellt und diskutiert als die beiden anderen Zyklen.

b.) „Der Zyklus der Revolte“, bestehend aus dem Essay „Der Mensch in der Revolte“, dem Roman „Die Pest“ und den Dramen „Der Belagerungszustand“ und „Die Gerechten“. Zentral sind hier die Themen Auflehnung und Revolte gegen das Schicksal, Solidarität und sozial-politisches Engagement als sinnstiftende Instanz. Diesen Zyklus könnte man auch als „Mythos von Prometheus“ betiteln, da Prometheus als Versinnbildlichung von Camus' Thesen dient.

c.) „Der Zyklus der Liebe“, den Camus zwar konzipiert hat, aber auf Grund seines Unfalltodes nicht vollenden konnte, sollte unter dem Titel „Der Mythos der Nemesis“ bekannt werden. Postum erschien der unvollendete Roman „Der erste Mensch“, der Essay „Der Mythos der Nemesis“ liegt nur in Notizen vor. Nemesis, die Göttin des Maßes sollte hier zum moralisch-ethischen Teil seines Werkes führen, in welchem er zur Liebe und zum maßvollen Leben aufruft.

Die Konzipierung der drei Zyklen wird schon an Hand von Skizzen in seinen Notizbüchern, die später unter dem Titel „Tagebücher“ veröffentlicht wurden, ersichtlich. Hier schreibt Camus: „[...]ich wollte zuerst die Negation zum Ausdruck bringen. In drei Formen: Der des Romans: das war ‚Der Fremde‘. Der dramatischen: ‚Caligula‘, ‚Das Mißverständnis‘. Der ideologischen: ‚Der Mythos des Sisyphos‘. [...] Ich wußte, dass man in der Negation nicht leben kann, und ich kündigte das im Vorwort zu ‚Der Mythos des Sisyphos‘ an; ich sah das Positive wiederum unter drei Formen ab. Der des Romans ‚Die Pest‘. Der dramatischen: ‚Der Belagerungszustand‘ und ‚Die Gerechten‘. Der ideologischen: ‚Der Mensch in der Revolte‘. Ich ahnte schon eine dritte Schicht, gruppiert um das Thema der

Liebe.“¹⁷

Die in der Camus Rezeption etablierte Einteilung der drei Zyklen, lässt sich auch auf den Sinnbegriff anwenden.

Die außerhalb der drei Zyklen erschienenen Erzählungen, unter dem Titel „Das Exil und das Reich“ zusammengefasst, von denen „Der Fall“ die künstlerisch anspruchvollste und wesentlichste Erzählung ist, sollen zur Erläuterung des Sinnbegriffs ebenfalls herangezogen werden.

Der „politische Sinn“ Camus', der einen wesentlichen Anknüpfungspunkt zu Frankl bieten wird, ist an seinen journalistischen Publikationen, Kommentaren in etablierten Tageszeitungen, Leitartikeln, Briefen und Diskussionsbeiträgen zu politisch-philosophisch und ethischen Themen, ablesbar.

Besonders erwähnenswert sind hier „Briefe an einen deutschen Freund“ und die Publikation „Betrachtungen zur Todesstrafe oder Die Guillotine“, die er gemeinsam mit Arthur Koestler veröffentlichte.

Da das Werk Camus' stark von autobiographischen Zügen gekennzeichnet ist, und sich Leben und Werk bei Camus gegenseitig stark befruchtet und verschränkt haben, soll zum besseren Verständnis des Werkes ein kurzer Abriss seiner Biographie folgen.

Die starke Verschränkung von Leben und Werk beweist einen hohen Grad an Authentizität seines Schaffens, dies' wird im Kapitel „Versuch einer Legitimation des essayistischen Denkens Albert Camus'" von großer Bedeutung sein.

Daher können zur Belegung auch zahlreiche Passagen aus Camus' Tagebüchern herangezogen werden, die er seit seinem 23. Lebensjahr führte, aber sie nur als Notizbücher betitelte, da er in den Notizen niemals direkt Bezug zu sich selbst nimmt, sein Persönlichstes nicht direkt offenbart, nicht sich selbst sondern nur seine Eindrücke wiedergibt. Obwohl sie nicht primär zur Veröffentlichung gedacht waren, geben diese Notizen Aufschluss zum Gesamtwerk. Reflexionen und Eindrücke während seiner Vortragsreisen in die USA und Südamerika geben seine Reisetagebücher.

Die starke Verknüpfung von Leben und Werk wird auch in manchen Biographien bzw. Rezeptionen sichtbar, in denen Camus selbst mit den Protagonisten seiner Romane, besonders mit Meursault, dem „Fremden“ und mit Clamence, dem Rechtsanwalt in „Der Fall“ verglichen wird.

Wie erwähnt, soll zum besseren Verständnis des Werkes zunächst ein Abriss der Biographie folgen:

¹⁷ Albert Camus, Tagebücher 1935-1951, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

2.1 Zur Kurzbiographie Albert Camus'

Der am 7. November 1913 auf einem Bauernhof im damaligen Dorf Saint-Paul, acht Kilometer von der kleinen Stadt Mondovi, östlich der Stadt Algier, geborene Algerienfranzose, stammt aus sehr ärmlichen Verhältnissen. Sein Vater Lucien August Camus und seine Mutter Catherine Camus, geborene Sintès waren Nachfahren von Einwanderern, die mit der ersten Einwanderungswelle nach der Kolonisation bereits 1830 nach Algerien kamen. Diese Gesellschaftsschicht wurde als „pieds-noirs“ bezeichnet. Die Eltern heirateten 1909, ein Jahr später kam Camus' älterer Bruder Lucien zur Welt. Der Vater ernährt die junge Familie in dem er für ein Weinhandelsunternehmen arbeitete. Als Albert neun Monate alt ist, bricht der Erste Weltkrieg aus. Sein Vater wird einberufen, erleidet eine Kopfverletzung und stirbt am 11. Oktober 1914 in einem Spital in der Bretagne. Nach dem Tod ihres Mannes zieht die Mutter mit beiden Kindern wieder nach Algier, in das Arbeiterviertel Belcourt. In diesem Stadtteil befindet sich die Wohnung der Großmutter Alberts, in der Albert, sein Bruder, seine Mutter, die Großmutter selbst und noch ein Onkel Camus' Unterschlupf finden.

Von 1918-1923 besuchte Albert die Ecole primaire in Belcourt. Er liebte die Schule, da er dort den ärmlichen und engen Verhältnissen seines Zuhauses entfliehen konnte.

Da seine Mutter Analphabetin war, konnte sie nur als Fabrikarbeiterin und Putzfrau zum Familienunterhalt beitragen. Trotz schwieriger sozialer Verhältnisse schaffte er, auch durch die Unterstützung seines Lehrers Louis Germain die Aufnahmeprüfung des Gymnasiums, das er von 1924 bis 1931 besuchte. Mit 18 Jahren erkrankt er an Lungentuberkulose, an der er, trotz verschiedenster Kuren und Heilungsversuchen, das ganze Leben, in Stärke und Länge variierenden Schüben, zu Leiden hatte und die zeitweise sein kreatives Schaffen behinderte. Trotzdem begann er 1933 an der Universität Algier mit einem Studium der Philosophie. Nicht nur auf Grund seiner sozialen Herkunft und dem daraus erweckten sozialen Engagement, erwacht sehr früh sein politisches Interesse, er tritt 1934 zunächst der Kommunistischen Partei Algeriens bei. Im selben Jahr heiratet er seine erste Frau Simone Hié, deren Mutter Ärztin war und ihr zur Minderung der Menstruationsbeschwerden Morphinum gab. Simone wurde daraufhin morphiumabhängig, die Sucht beeinflusste auch die Ehe zu Camus.

Schon während seines Studiums beginnt er sich vermehrt für das Theater zu interessieren, arbeitet an Kulturveranstaltungen der örtlichen Kulturzentren mit und ist Mitbegründer einer sozialpolitisch engagierten Theatergruppe, dem „Théâtre du Travail“, das Stücke bzw. Bühnenfassungen von Aischylos, Puschkin, Dostojewski und Malraux spielt. 1936 schließt er sein Philosophiestudium mit einer Arbeit über „Christliche Metaphysik und Neoplatonismus“ ab und erhält sein Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie. Im selben Jahr tritt er mit seiner Ehefrau seine erste größere Mitteleuropareise an, die ihn über Frankreich, in die Schweiz, dann Österreich, und unter anderem nach Italien, Deutschland und die damalige Tschechoslowakei führt. Eindrücke dieser Reise lässt er in den frühen Essay „Licht und Schatten“ fließen, der 1937 erscheint. Der zweite Essay „Hochzeit des Lichts“ wird 1939 veröffentlicht. Als das Ehepaar Camus sich in Salzburg befindet, fällt Camus ein postlagernder Brief in die

Hände, der an seine Frau gerichtet ist und aus dem hervorgeht, dass sie ein Arzt mit Morphinum versorgt und gleichzeitig ihr Liebhaber ist. Camus trennt sich darauf hin von Simone, die Ehe wird 1940 für geschieden erklärt. Nach Algerien zurückgekehrt, beginnt er als Journalist bei der Zeitung „Alger républicain“ zu arbeiten, es entsteht eine beeindruckende Artikelserie unter dem Titel „Das Elend in der Kabylie“, in der er auf die großen sozialen Missstände im Süden Algeriens aufmerksam macht. Auf Grund von unterschiedlichen politischen Auffassungen Camus' und den anderen Parteigenossen, persönlichen Meinungsverschiedenheiten bis hin zu Unterschlagungsvorwürfen tritt Camus 1936 aus der Kommunistischen Partei Algeriens aus. Diese erste negative Erfahrung mit der Partei wird später seine Haltung über den Kommunismus als Ideologie beeinflussen, die in späterer Folge zum Bruch mit Sartre führt. Als die Zeitung „Alger républicain“ eingestellt wird, kann Camus seine Journalismustätigkeit bei der Nachfolgezeitung „Soir républicain“ fortsetzen. In dieser Zeit beginnt er seine ersten Romane zu schreiben. Zunächst „Der glücklicher Tod“, den Camus für misslungen hält und nicht veröffentlicht, der aber als Vorlage zum Roman „Der Fremde“ gesehen werden kann, der 1942 in Paris erscheint.

1939 als der Zweite Weltkrieg ausbricht, meldet sich Camus freiwillig zum Wehrdienst, wird aber auf Grund der Tuberkulose abgelehnt. Als die Zeitung „Soir républicain“ kurz darauf verboten wird, ist Camus arbeitslos und entschließt sich nach Paris zu ziehen. Dort vermittelt ihm sein, schon zu Algerienzeiten bekannter Freund Pascal Pia eine Stelle bei der Tageszeitung „Paris-Soir“. In Frankreich knüpft er erste Kontakte zu französischen Intellektuellen und dort heiratet er auch seine zweite Frau Francine Faure, die er noch in Algerien kennen lernte. Durch Pia gelingt eine Vermittlung an das renommierte Verlagshaus Gallimard, das den „Fremden“ veröffentlicht und zu dem Camus mit Werk und auch persönlicher Freundschaft zur Familie Gallimard ein Leben lang verbunden bleibt. In diesem Verlag werden auch alle weiteren Werke Camus' publiziert. Als sich durch den Zweiten Weltkrieg die Lage in Paris verschlechtert, verliert Camus seine Arbeit, das Ehepaar zieht zunächst wieder nach Algerien, zur Familie Francines nach Oran. Diese Stadt wählt er auch als Schauplatz seines Romans „Die Pest“ die er ab 1942 in den Bergen Südfrankreichs konzipiert. Da die Tuberkulose wieder verstärkt ausbricht, verordnen ihm Ärzte den Aufenthalt in dieser Bergregion, wo er auf Grund der Bergluft schnell Genesung finden soll. In der Abgeschiedenheit kann er gut arbeiten, ist aber völlig einsam, seine Frau Francine musste in Algerien bleiben. Die monatelange Trennung stört die Beziehung des Paares wesentlich. In Frankreich selbst engagiert er sich im Widerstand gegen die Besetzung Frankreichs durch die Nationalsozialisten. Als er nach Besserung seines Gesundheitszustandes nach Paris zieht, arbeitet er als Journalist für die Widerstandszeitung „Combat“, deren Leitung er später übernimmt und damit auch sein Leben riskiert.

1942 noch während des Zweiten Weltkrieges erscheint „Der Mythos des Sisyphos“. Seine Verbundenheit zum Verlagshaus Gallimard vertieft sich, als er 1943 Lektor bei Gallimard wird. In dieser Zeit knüpft er Kontakte zur französischen Bildungselite, lernt Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir kennen, mit welchen ihn nicht nur der intellektuelle Austausch, sondern auch eine persönliche Freund-

schaft verbindet. Nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges zieht auch seine Ehefrau nach Paris. Da die Zensur entfällt, kann Gallimard frei publizieren und die Verlagsarbeit nimmt zu.

1945 bringt seine Frau die Zwillinge Jean und Catherine zur Welt, zu denen Camus eine sehr verantwortungsbewusste Beziehung aufbaut.

Seine Artikeln in „Combat“, die bereits erschienenen Romane, zwei Dramen und sein erster Essay, haben ihn zur Berühmtheit gemacht. Er wird vermehrt zu öffentlichen Stellungnahmen und Vorträgen gebeten. Im Rahmen von Kulturaustauschprogrammen führen ihn Vortragsreisen in die USA und Kanada, später auch nach Südamerika. Der freiheitsliebende Camus genießt das Reisen und knüpft zahlreiche Kontakte zu anderen Intellektuellen. Dagegen fühlt er sich durch die familiären Verpflichtungen eingeengt, da durch die Zwillinge die Wohnverhältnisse eingeengt sind und seine Frau an Depression erkrankt. Das Verhältnis zu seiner Ehefrau verschlechtert sich zunehmend, als er während Vortragsreisen und seiner Theaterarbeit andere Frauen kennen lernt. Besonders eng wird seine Bindung zur spanisch-französischen Schauspielerin Maria Casarès, die auch Rollen in seinen aufgeführten Dramen übernimmt. Auch nach einem Suizidversuch seiner Frau verlässt er sie nicht. Trotz privat schwieriger Verhältnisse, wird er beruflich immer erfolgreicher. „Die Pest“ erscheint 1947, kurz darauf zwei Dramen „Der Belagerungszustand“ und „Die Gerechten“. Er bleibt auch weiterhin als Lektor, Dramaturg, Schauspieler und Journalist tätig, hält Vorträge, engagiert sich politisch, unterzeichnet Petitionen, vor allem gegen die Todesstrafe, die nach dem Zweiten Weltkrieg an Kollaborateure mit dem Deutschen Reich vollstreckt wurde. Seine philosophisch-politischen Gedanken münden in seinem Essay „Der Mensch in der Revolte“, der 1951 erscheint und eine große Kontroverse auslöst. Darin kritisiert Camus die Geschichtsgläubigkeit der Kommunisten, die den Sinn in der geschichtlich politischen Entwicklung der Welt sehen. Ziel dieser Entwicklung ist der völlig entfaltete Sozialismus, in dem der Mensch endgültig von allem Übel befreit sein wird. Um dieses Ziel zu erreichen, ist den Stalinisten jedes Mittel recht, die Errichtung der Straflager in der Sowjetunion wird hingenommen. Camus wendet sich sowohl gegen den Gedanken der Sinnhaftigkeit der Geschichte als auch gegen die Idee, zur Erreichung eines höheren politischen Zieles, sei jedes Mittel recht, auch wenn es Menschenleben fordere. In der von Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty heraus gegebenen Zeitschrift „Les Temps modernes“ wird der Essay in einem Artikel von Francis Jeanson in Grund und Boden kritisiert. Doch initiiert wurde der Artikel von Sartre, der überzeugter und kompromissloser Kommunist bleibt. Wohl wissend, wer die Herausgeber von „Les Temps Modern“ sind, antwortet Camus mit einem offenen Brief mit der Anrede „Sehr geehrter Herr Herausgeber!“. Es entsteht eine monatelange, stark kontroversielle Debatte zwischen Camus und Sartre, die in einen Streit ausartet, beide brechen die, zunächst freundschaftliche Beziehung zueinander, für immer ab. Camus lässt sich nicht entmutigen, tritt weiterhin öffentlich auf, widmet sich zunehmend der Theaterarbeit und beginnt sich schriftstellerisch mit dem Verfassen von Novellen und Erzählungen zu beschäftigen. 1956 erscheint die künstlerisch anspruchsvolle Novelle „Der Fall“, die weiteren Novellen und Erzählungen erscheinen ein Jahr später, gesammelt in einem Band unter dem Titel: „Das Exil und das Reich“. Durch neuerli-

che Ausbrüche der Tuberkulose und seine weiterhin angespannte familiäre Situation verschlechtert sich auch sein psychischer Zustand, er ist angespannt, unruhig, zweifelt von Ängsten eingeholt und depressiv verstimmt. Es gelingt ihm jedoch diese psychische Krise sehr nachvollziehbar und lebensnah in der Novelle „Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit“ wieder zu geben. Bei allen schriftstellerischen Erfolgen, vergisst er seine Heimat Algerien nicht. Er bleibt mit Freunden und Verwandten in Kontakt, besucht öfters seine Mutter, lädt sie auch nach Paris ein und versucht sie auch zu einem Umzug nach Frankreich zu überreden. Doch die, mit der Natur Algeriens stark verbundene Frau besucht ihren Sohn des Öfteren, da sie sich aber an das Stadtleben und die fremde Kultur nicht gewöhnen kann, bleibt sie in Algerien. Auch zu algerischen Intellektuellen behält er stets Kontakt, arbeitet zum Teil mit ihnen und hilft einigen von ihnen in Frankreich Fuß zu fassen. Camus bleibt ein Leben lang kulturell sowohl von Frankreich als auch von Algerien geprägt, bleibt stets an gegenseitigem Austausch der Kulturen interessiert und in politischen Fragen sehr engagiert. Als auf Grund von Unabhängigkeitsbestrebungen 1955 der Algerienkrieg ausbricht, ist Camus auch persönlich sehr bestürzt. Da es von Seiten der Unabhängigkeitskämpfer auch immer öfter zu Terroraktionen mit Opfern unter der Zivilbevölkerung kommt, hat Camus Angst um seine Mutter, Verwandte und Freunde. Durch persönlichen Einsatz, Petitionen und Zeitungsartikel, in denen er immer wieder zur Mäßigung aufruft, versucht er vorschnelle Unabhängigkeitsbestrebungen zu bremsen, Lösungen des Konfliktes durch Verhandlungen zu erzielen und dadurch vor allem Opfer an der Zivilbevölkerung zu verhindern. Auf Grund dessen wurde er stark, von Forderern der sofortigen und bedingungslosen Unabhängigkeit, also vorwiegend von der arabischen Bevölkerung und besonders von arabisch-stämmigen Intellektuellen stark kritisiert. Camus gerät ins Kreuzfeuer. Er bleibt auch nicht einseitig an Algerienfragen engagiert, 1956 unterstützt er den Volksaufstand in Ungarn.

Die Krönung all seines schriftstellerischen Schaffens und Engagements folgt 1957, als ihm am 10. Dezember der Nobelpreis für Literatur verliehen wird. Das Ereignis wird in der Familie Camus gefeiert, er reist mit seiner Frau nach Schweden um den Preis entgegen zu nehmen. Im Zuge der Feierlichkeiten werden Empfänge und Vorträge organisiert. Während eines Vortrages am 12. Dezember vor Studenten wird er wieder von einem Algerier angegriffen, da er noch immer nicht eindeutig für die Unabhängigkeit Algeriens plädiert. Camus verteidigt sich mit den berühmt gewordenen Worten: „Ich glaube an die Gerechtigkeit, aber bevor ich die Gerechtigkeit verteidige, werde ich meine Mutter verteidigen.“¹⁸

Nach der Verleihung des Nobelpreises gerät Camus kurzfristig in eine Krise. Vom Nobelpreisgeld kauft er ein kleines Haus in Lourmarin, ein kleines Dorf in Südfrankreich. Er hofft, dort Ruhe von der Großstadt zu finden und an seinem neuen Roman arbeiten zu können. Er adaptiert Dostojewskis Roman „Die Dämonen“, der unter dem Titel „Die Besessenen“ erscheint. Zu den Weihnachtsfeiertagen 1959 hält sich auch seine Familie in Lourmarin auf. Michel Gallimard, enger Freund der Familie Ca-

¹⁸ Oliver Todd, Albert Camus - Ein Leben, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.754

mus und Neffe des Verlaginhabers Gallimard, besucht die Familie Camus' mit Ehefrau Janine und Tochter Anne um den Jahreswechsel in Lourmarin zu begehen. Nach den Feierlichkeiten begeben sich Francine und die Kinder mit dem Zug nach Paris. Camus verzichtet auf die schon gekaufte Zugkarte und beschließt einen Tag später mit Gallimard in dessen Wagen nach Paris nach zu kommen. Auf der Rückfahrt am 4. Jänner 1960 kommt das Auto Gallimards von der Strasse ab und prallt gegen einen Baum. Albert Camus stirbt noch am Unfallort, Michel Gallimard stirbt ein paar Tage später im Spital. Gallimards' Frau und Tochter bleiben unverletzt. Nach seinem Tod erscheint eine Reihe von Nachrufen, sein Werk hat etliche Neuauflagen in vielen Sprachen durchlebt und trägt zu seiner Unvergessenheit bei.

Die ausführlichste Biographie Camus' mit ausreichend Hintergrundinformationen, Berichten von Zeitzeugen und mit Berücksichtigung unveröffentlichter Briefe, Manuskripte und Notizen lässt sich bei „Albert Camus- Ein Leben“ von Olivier Todd nachlesen.¹⁹

Camus hat sich selbst mit seiner Biographie im Zuge des Romans „Der erste Mensch“ auseinandergesetzt. Da er vor Veröffentlichung des Romans starb, wurde das Werk unvollendet posthum 1994 publiziert. Trotz Unvollständigkeit sind seine Reflexionen über seine Jugenderfahrungen in Algerien in diesem Werk sehr beeindruckend.

¹⁹ Olivier Todd, Albert Camus – Ein Leben, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999

2.2 Versuch einer Legitimation des essayistischen Denkens Albert Camus'

Da sich Camus eher als Schriftsteller verstand und in seinen Essays bildhaft metaphorisch argumentiert, fehlt ihm eine strenge Begrifflichkeit. Das Fehlen dieser Begrifflichkeit und das Festhalten an metaphorisch-bildhaftem Denken lassen sich legitimieren, indem man den Inhalt seines Dramas „Das Mißverständnis“ analysiert.

Die Inhaberin einer Pension und ihre Tochter töten regelmäßig wohlhabende Gäste ihrer Pension, um an deren Geld zu kommen. Als eines Tages der Sohn nach jahrelanger beruflicher Abwesenheit heimkehrt, gibt er sich nicht als solcher zu erkennen. Er gibt sich nur als Gast aus, wird getötet und wird somit zum Mordopfer der eigenen Mutter. „Das Mißverständnis“ lässt sich als Appell zur persönlichen Stellungnahme und authentischer Aufrichtigkeit verstehen. In welcher Art und Weise Stellung bezogen wird, ist sekundär. Primär ist nur die Stellungnahme an sich. Ob diese bildhaft-metaphorisch erfolgt, oder in einem systematisch-analytischem Wortlaut ist zweitrangig. Hätte der Sohn sich zu erkennen gegeben, in welcher Weise auch immer, wäre er vermutlich am Leben geblieben. Die Ehefrau des Sohnes bringt es auf den Punkt: „Ein Wort hätte genügt.“²⁰

Diesen Appell zur Stellungnahme greift Camus nach dem Zweiten Weltkrieg im politischen Sinne wieder auf, in dem er das Schweigen, also eine Verweigerung einer Stellungnahme, als Tolerierung der Verbrechen des Nationalsozialismus entlarvt. Wer schweigt macht sich mitschuldig! In einem anlässlich der Nobelpreisverleihung gehaltenen Vortrag an der Universität Uppsala heißt es dazu: „Wer nicht billigte, konnte oft schweigen oder von etwas anderem sprechen. Heute ist das alles anders, und selbst Schweigen bekommt einen gefährlichen Sinn!“²¹ Hier wird deutlich, dass Stellungnahme an sich, zur ethisch-moralischen Verpflichtung wird, in welcher Form diese stattfindet ist sekundär. Bei Camus ist diese moralische Stellungnahme eindeutig vorhanden – in essayistischer Form!

Die Priorität, die Camus den Bildern gegenüber Begriffen zuordnet, lässt sich nur nachvollziehen, wenn man sein Verlangen nach Aufrichtigkeit und Authentizität berücksichtigt. Camus geht es primär um Authentizität — für ihn sind Bilder authentischer als Worte. Jede Begriffsdefinition und jedes rigide Kategoriensystem gibt seiner Meinung nach, die Wirklichkeit nicht getreu wieder und birgt in sich die Gefahr der Verfälschung. Das gebildete Wort ist nicht identisch mit dem bezeichneten Gegenstand. Der Lebensvollzug schlechthin ist für Camus authentischer als jede Sprache, was er in seinem Essay „Hochzeit des Lichts“ wie folgt zum Ausdruck bringt: „Wie arm sind Menschen, die Mythen brauchen. Hier trifft man die Götter wie Ruhepunkte im Lauf der Tage. Ich sage: ‚Das Ding ist rot und jenes blau und jenes grün. Hier ist das Meer und dort das Gebirge, und dort sind Blumen.‘ Wozu brauche ich von Dionysos zu reden, um zu sagen, wie gern ich Mastixkügelchen unter meiner Nase zerdrücke.“²²

²⁰ Albert Camus, „Das Mißverständnis“ in „Dramen“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.81

²¹ Albert Camus, „Der Künstler und seine Zeit“ in „Fragen der Zeit“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S.229

²² Albert Camus, Hochzeit des Lichts - Impressionen an Rande der Wüste, Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2000, S.11

An anderer Stelle in „Licht und Schatten“ erklärt Camus selbst: „...jedes Bild wird zum Symbol.“²³ und in eine Tagebucheintragung appelliert er geradezu: „Man denkt nur in Bildern. Wenn du Philosoph sein willst, schreib Romane.“²⁴ Die Tendenz in Bildern zu denken entdeckt er auch bei anderen Schriftstellern und fasst seine und deren Wirkungsweise mit folgenden Worten zusammen: „Aber gerade die Entscheidung eher in Bildern als in Beweisführungen zu schreiben, offenbart ein gewisses Denken, das ihnen (anderen Schriftstellern wie Balzac, Sade, Melville, Kafka, Dostojewskij oder Malraux) gemeinsam ist, das von der Nutzlosigkeit eines jeden Erklärungsprinzips und von der lehrreichen Botschaft des sinnlich wahrnehmbaren Erscheinens überzeugt ist.“²⁵

Ein wesentliches Argument für die Wahl der essayistischen Form liegt auch darin, dass Camus erkenntniskritisch und rationalitätskritisch ist. Für ihn ist die menschliche Rationalität zu beschränkt, um die Welt zu erklären und um zu allgültige Erkenntnis zu gelangen. Er verneint die Vernunft nicht absolut, sondern misst ihr Kompetenzbereiche zu, in dem er sagt: „Es ist vergeblich, die Vernunft absolut zu negieren. Sie hat ihren Bereich, in dem sie wirksam ist. Es ist genau der Bereich der menschlichen Erfahrung.“²⁶ Camus war sich bewusst, dass endgültige allzeit geltende Erkenntnisse auf Dogmen beruhen und nicht mit dem Verstand zu erklären sind. In „Der Mythos des Sisyphos“ beschreibt Camus seine Denkungsart wie folgt: „Die hier definierte Methode bekennt sich zu dem Gefühl, dass jede wirkliche Erkenntnis unmöglich ist.“²⁷ und „Mit Ausnahme der berufsmäßigen Rationalisten glaubt heute niemand an die wahre Erkenntnis. Wollte man die einzig bedeutsame Geschichte des menschlichen Denkens schreiben, so müßte man die Geschichte seiner fortgesetzten Korrekturen und seiner Ohnmachten verfassen.“²⁸ Seinen Erkenntniszugang erklärt Camus mit dem Satz: „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.“²⁹ Die kritische Haltung bezieht Camus nicht nur auf die Welt, sondern auch auf den Menschen, auf sich selbst: „Ich werde mir selbst immer fremd bleiben. In der Psychologie wie in der Logik gibt es Wahrheiten, aber keine Wahrheit.“³⁰ Diese rationalitätskritische und erkenntniskritische Einstellung Camus' bedingen den Bezug auf das unmittelbar Gegebene und damit die Ablehnung gegenüber der systematischen Begriffsdefinition der akademischen Philosophie. Camus bezieht sich nicht nur auf das unmittelbar Gegebene, er verwendet auch das unmittelbare Wort dafür.

In seinem erkenntniskritischen Ansatz geht Camus soweit, dass er die vorsichtige Zurückhaltung der Rationalität sogar mit Genialität in Verbindung bringt, in dem er sagt: „Und eben das kennzeichnet das Genie: der Verstand, der seine Grenzen kennt.“³¹ Seine Grenzen im Denken zu erkennen ist also nicht

²³ Albert Camus, „Licht und Schatten“ in „Kleine Prosa“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961, S.71

²⁴ Albert Camus, Tagebücher 1935-1951, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S.19

²⁵ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.132

²⁶ Ebd. S.51

²⁷ Ebd. S.21-22

²⁸ Ebd. S.30

²⁹ Ebd. S.30

³⁰ Ebd. S.30

³¹ Ebd. S.94

nur vernünftig, sondern gerade zu genial. Zur Untermauerung seines erkenntniskritischen Ansatzes untersucht Camus die Gesetzmäßigkeiten der Reflexion, Denkmuster der menschlichen Erkenntnis und stellt dabei fest, dass sich seit Aristoteles die Grenzen der Erkenntnis und die Denkschlüsse nicht erweitert haben. Aus Zirkelschlüssen gibt es nach wie vor keinen Ausweg. Dies stellt Camus wie folgt fest, und gibt zur Untermauerung eine Stelle aus der Metaphysik Aristoteles' wieder: „Der erste Schritt des Geistes besteht darin, Wahres von Falschen zu unterscheiden. Doch sobald das Denken über sich selbst reflektiert, stößt es auf einen Widerspruch. Es wäre eine unnötige Mühe, hier noch überzeugen zu wollen. Seit Jahrhunderten hat es niemand klarer und eleganter dargelegt als Aristoteles: ‚Alle solche Behauptungen geraten aber auch in die viel erwähnte Folgerung, dass sie sich selbst aufheben. Denn wer alles für wahr erklärt, der erklärt damit auch die der seinen entgegenstehende Behauptungen für wahr, also seine eigenen für falsch (da jene des Gegners seine eigene nicht für wahr erkennt). Wer aber alles für falsch erklärt, der erklärt auch seine eigene Behauptung für falsch.‘“³²

Dieser Zirkelschluss ist nicht auflösbar und dient nur als Exempel für die Grenzen der Erkenntnis oder wie es Camus ausdrückt: „Dieser *circulus vitiosus* ist nur der erste in einer Reihe, bei der der Geist, der sich über sich selbst beugt, in einen schwindelerregenden Wirbel gerät. Gerade die Einfachheit dieser Paradoxa macht sie unauflösbar.“³³ Damit schließt Camus das Denken als ausschließliche Erkenntnisquelle aus, und grenzt sich somit von der rein akademisch geprägten Philosophie und deren Begriffsdefinitionen ab. Camus ist bestrebt als Erkenntnisquelle möglichst sicheres Wissen heranzuziehen, und am sichersten ist für ihn: „Die Welt verstehen heißt für einen Menschen, sie auf das Menschliche zurückführen, ihr seinen Siegel aufdrücken.“³⁴ Das Menschliche ist für uns das unmittelbare Gegebene, das im Zentrum des Werkes Camus' steht, und zu deren Gunsten er auf Spekulationen mit etablierten Begriffsdefinitionen verzichtet. Der Bezug Camus' auf den unmittelbaren Lebensvollzug wird auch in der Camus-Rezeption beschrieben. Annemarie Pieper gibt zu diesem Zweck die Interpretation Krings wieder, der am eindrucklichsten den Bezug auf das Unmittelbare analysiert. Pieper schreibt: „Krings bezeichnet Camus' Philosophie als rationale Philosophie, die von einem Evidenten ausgeht, einem Evidenten freilich, das ‚für Camus nicht primär ein rationales Gegebenes, sondern ein real Erfahrenes ist.‘“³⁵ Das Unmittelbare, das Authentische spiegelt sich auch in Camus' Sprache wieder. Sein Stil besticht durch Knappheit und Klarheit – in essayistischer Form! In einem, anlässlich der Neuauflage von Camus' frühen Werken verfassten Nachwort, charakterisiert François Bondy Camus' Philosophie und dessen Sprache wie folgt: „Camus bietet kein ‚System des Absurden‘, sondern ein neues Klima des Denkens, und wenn er sich auch stets gegen den ‚Existentialismus‘ gewendet hat – so sind seine Gedanken doch nicht solche, die zu Ende gedacht, sondern nur in ihrer Spannung erfahren werden können.“³⁶

³² Ebd. S.27

³³ Ebd. S.27

³⁴ Ebd. S.28

³⁵ Annemarie Pieper, Albert Camus, C. H. Beck Verlag, München 1984, S.199

³⁶ François Bondys Nachwort zu Albert Camus „Das Frühwerk“; Karl Rauch Verlag Düsseldorf 1967, S.547/548

2.3 Der Sinnbegriff im Frühwerk

Das Frühwerk Camus' umfasst die drei Essays „Aufstand in Asturien“, „Licht und Schatten“ und „Hochzeit des Lichts“, sowie den unveröffentlichten Roman „Der glückliche Tod“, der eigentlich eine Vorform des Fremden darstellt.

Das gesamte Frühwerk ist noch in Algerien entstanden, also in jener Lebensphase Camus', in der er noch weit weg von Metropolen wie Paris am naturverbundensten in ärmlichen Verhältnissen lebte. Genau diese Naturverbundenheit wird zum zentralen Thema in den frühen Essays und ist schon an den Kapitelüberschriften von „Hochzeit des Lichts“ abzulesen, die Camus etwa mit „Der Wind in Djemila“, „Sommer in Algier“ oder „Die Wüste“ betitelt. Autobiographische Züge dieser frühen Essays lassen sie besonders authentisch erscheinen.

Camus beschreibt Naturmotive, Lichtstimmungen, Landschaften und den in ihnen lebenden Menschen. Das mediterrane Lebensgefühl in einer mediterranen Landschaft, umgeben von Meer, Sonne, Himmel, Wind, den Hügeln der Landschaft, dem Geruch der Pflanzen und dem Schatten der Olivenhaine ist bei Camus wie ein Hymnus an das Leben schlecht hin zu lesen. Betont wird dieser Hymnus durch eine sehr lyrische, poetische Sprache, wie es sich besonders an folgenden Passagen aus „Hochzeit des Lichts“ ablesen lässt: „Im Frühling wohnen in Tipasa die Götter. Sie reden durch die Sonne und durch den Duft der Wermutsträucher, durch den Silberküraß des Meeres, den grellblauen Himmel, die blumenübersäten Ruinen und die Lichtfülle des Steingetrümmers.“³⁷ Höhepunkt dieses mediterranen Lebens ist der sinnliche Genuss: „Sonne, Küsse und erregende Düfte – alles Übrige kommt uns nichtssagend vor.“³⁸

Der sinnliche Genuss verbleibt hier nicht nur bei idyllischer Landschaftsbeschreibung und Sinneseindrücken, sondern geht bei Camus kunstvoll auch ins Erotische über, sichtbar besonders an folgenden Sätzen: „Bereits am Fuß dieses Leuchtturms wuchern derbe, dickblättrige Pflanzen, mit violetten, gelben und roten Blüten sich hinab zu den Felsklippen, an denen das Meer mit Kussgeräuschen schlürft und saugt.“³⁹ und „Wer einen Frauenleib umarmt, presst auch ein Stück jener unbegreiflichen Freude an sich, die vom Himmel aufs Meer niederströmt.“⁴⁰

Die Rolle der Natur wird besonders ersichtlich, wenn Camus in „Licht und Schatten“ die Stimmung einer offenen hügeligen Landschaft Italiens der Stimmung einer geschlossenen Stadt wie Prag gegenüberstellt. Beides lernt er während seiner ersten Europareise gemeinsam mit seiner ersten Frau Simone Hié kennen, was wiederum die autobiographischen Züge seines Werkes zeigt, und den schon erwähnten hohen Grad an Authentizität seines Schaffens beweist.

³⁷ Albert Camus, *Hochzeit des Lichts*- Impressionen an Rande der Wüste, Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2000, S.9

³⁸ Ebd. S.10

³⁹ Ebd. S. 9

⁴⁰ Ebd. S.12

Die Stadt symbolisiert für ihn das Gefühl der Fremde und Ausgeschlossenheit von der Natur. In den „geschlossenen Mauern“ fühlt sich der Mensch fremd. Die Bedrohung der Stadt taucht auch in späteren Werken auf. So wird etwa Oran, der Schauplatz, an dem sein Roman „Die Pest“ spielt, als hässliche, baumlose Stadt bezeichnet. Camus nennt sie, die „Stadt ohne Vegetation“, die sich von der Natur abgekehrt hat.

Das beklemmende Gefühl verlässt ihn erst als er Prag verlässt und Italien betritt, von dem er schreibt: „Ich betrete Italien. Es ist ein nach meiner Seele geschaffenes Land,...“.⁴¹

Nur Städte, die am Meer liegen und die Natur integrieren, sind für Camus lebenswürdige Städte. In „Hochzeit des Licht“ vergleicht er seine Heimatstadt Algier mit lärmenden Großstädten Europas. „Städte wie Paris oder Prag oder sogar Florenz gehen nicht leicht aus sich heraus und gefallen sich in dieser Zurückhaltung. Einige Städte aber, die das Glück haben, am Meer zu liegen- und unter ihnen Algier - öffnen sich dem Himmel wie ein Mund oder eine Wunde. Was wir an Algier lieben, gehört allen: das Meer an jeder Straßenecke, die Lichtfülle, die Schönheit der Rasse.“⁴² Nicht nur die Diskrepanz zwischen Stadt und Land formt das Naturerleben, sondern vor allem der Unterschied zwischen nördlichen, kälteren Ländern und dem mediterranen Süden. In „Licht und Schatten“ schildert Camus wie er das Nord-Süd Gefälle erlebt, und gibt dazu seine Eindrücke einer Bahnfahrt während seiner ersten Mitteleuropareise 1936 wieder: „Im Zug, der mich von Wien nach Venedig führte, erfüllte mich indessen eine unbestimmte Erwartung. Ich glich einem Genesenden, der mit lauter Breilein ernährt wurde und nun daran denkt, mit wie viel Genuß er zum ersten Mal wieder ein Stück Brot essen wird. Ein Licht begann zu leuchten. Heute weiß ich es: ich war bereit für das Glück.“⁴³ Damit betont Camus die Priorität des Naturerlebens. Der Sinn des menschlichen Lebens tritt hier als Streben nach Einklang des Menschen mit der Natur, als Streben nach Einheit und Ganzheit auf. Urbanität trennt diese Einheit zwischen Mensch und Natur und das Gefühl der Fremdheit trennt die Menschen untereinander und rauben dem Leben daher jeden Sinn.

Das Frühwerk beschränkt sich nicht bloß auf lyrisch-poetische Naturbeschreibungen. Eingebettet in diese Schilderungen, gibt Camus sehr tiefgründige wesentliche Analysen über das menschliche Leben wieder, indem er beispielsweise feststellt: „Es gibt keine Liebe zum Leben ohne Verzweiflung am Leben.“⁴⁴ oder präziser: „Es ist so schwer, zu leben.“⁴⁵ Doch gerade die zuvor beschriebenen Naturschilderungen helfen diese Verzweiflung, die Schattenseiten des Lebens zu überwinden. Der Mensch überwindet die Verzweiflung am Leben, in dem er, im völligen Einklang mit und in der Natur lebt und gleichzeitig im Einklang mit sich selbst lebt. Nur dadurch kann er sein Schicksal bejahen.

Dazu muss er zunächst die Unmittelbarkeit und damit Einfachheit der Welt am eigenen Körper erleben, was Camus' wie folgt zusammenfasst: „So hat mich jedesmal, wenn ich den tiefen Sinn der Welt

⁴¹ Albert Camus, „Licht und Schatten“ in „Kleine Prosa“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961, S.66

⁴² Albert Camus, Hochzeit des Lichts- Impressionen an Rande der Wüste, Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2000, S. 22

⁴³ Albert Camus, „Licht und Schatten“ in „Kleine Prosa“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961, S.66

⁴⁴ Ebd. S.42

⁴⁵ Ebd. S.53

zu erfüllen glaubte, vor allem ihre Einfachheit erschüttert.“⁴⁶ Diese Einfachheit ist nur gegeben, wenn die Welt unmittelbar, authentisch, wahrhaftig und somit „wahr“ ist. Der zuvor schon erwähnte Appell an Authentizität und Wahrhaftigkeit gilt hier nicht nur für die Welt, sondern vor allem für den Menschen. Am authentischsten und wahrhaftigsten ist der Mensch im Einklang mit der Natur, als Teil der Natur. In künstlich von ihm geschaffenen Lebensräumen, getrennt von Natur und Welt, ist der Mensch nicht mehr authentisch, er wird fremd. Dieser Einklang zwischen Mensch und Natur wird in „Licht und Schatten“ wie folgt zusammengefasst: „Und wann bin ich denn wahrer, als wenn ich die Welt bin?“⁴⁷

Durch den unmittelbaren Bezug auf sich selbst und die Welt ist schon das Frühwerk Camus’ durch eine wesentliche Diesseitsbezogenheit gekennzeichnet. Camus bringt das mit folgendem Satz phantastisch auf einen Punkt: „In der jetzigen Stunde ist mein ganzes Reich von dieser Welt.“⁴⁸

Dass es sich hierbei nicht um naive Lebensbejahung handelt, nicht um bloßes Glücklichein in der idyllischen Natur, beweist Camus mit folgendem Satz: „Nicht glücklich zu sein, wünsche ich jetzt, sondern nur, bewusst zu sein.“⁴⁹ Somit betont Camus, wie wichtig es für die Sinnerfahrung ist, sich seiner selbst bewusst zu sein. Ohne Bezug auf sich selbst und das Bewusstsein über sich selbst ist weder Sinnerfahrung möglich noch das Stellen der Sinnfrage.

Die Motive des Sich-selbst-Bewußtseins und der Diesseitsbezogenheit finden hier im Frühwerk schon Erwähnung, und werden später Grundpfeiler des Sinnbegriffes in späteren Werken Camus’, vor allem im Sinnbegriff, den er im „Zyklus des Absurden“ formuliert.

Zusammenfassend lässt sich demnach Sinn im Frühwerk eindeutig als Sinnerleben des Menschen im Einklang mit sich selbst und der Natur definieren. Der Sinn tritt primär als Sinnlichkeit auf!

⁴⁶ Ebd. S.57

⁴⁷ Ebd. S.75

⁴⁸ Ebd. S.75

⁴⁹ Ebd. S.75

2.4 Sinn im „Zyklus des Absurden“

Der erste Zyklus unter dem Titel „Der Zyklus des Absurden“ umfasst den Roman „Der Fremde“, die Dramen „Caligula“ und „Das Mißverständnis“ und den Essay „Der Mythos des Sisyphe“, in dem Camus am explizitesten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens eingeht. Deshalb wird dieser Abschnitt am ausführlichsten besprochen und steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Auch für den späteren Vergleich mit Frankl wird er am öftesten herangezogen werden, da sich der Sinnbegriff am klarsten herauskristallisiert.

Schon im, an den Essay vorangestellte Zitat, wird die im Frühwerk erwähnte Diesseitsbezogenheit wieder aufgegriffen. Camus zitiert aus der Dritten Pythischen Ode: „Liebe Seele, trachte nicht nach dem ewigen Leben, sondern schöpfe das Mögliche aus.“

2.4.1 Das Absurde und der Selbstmord

Zur Sinnfrage stellt Camus zunächst die Priorität der Frage fest, er nennt sie „die dringlichste aller Fragen“, da die Beantwortung, egal wie sie ausfällt, zu wesentlichen Konsequenzen führt. Die Sinnfrage ist so stark mit dem Leben verbunden, dass sie das Leben verteidigt oder sogar zu einer vorzeitigen Beendigung des Lebens führen kann. Camus schreibt über die Priorität der Sinnfrage und deren Folgen: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auf die Grundfrage der Philosophie antworten. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien hat – kommt später. Das sind Spielereien; erst muss man antworten.[...] Wenn ich mich frage, wonach ich beurteile, dass diese Frage dringlicher als jene andere ist, dann antworte ich: der Handlung wegen, die sie nach sich zieht.“⁵⁰ Aus der engen Bindung zwischen Sinnfrage und Selbstmord schließt Camus auf die Priorität der Sinnfrage: „Also schließe ich, dass der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist. Wie sie beantworten?“⁵¹

Auch einem Protagonisten im Drama „Caligula“ lässt Camus die Priorität der Sinnfrage feststellen. Die Figur Cherea wird durch die Schikanen des Kaisers Caligula jeder Lebensgrundlage beraubt, wägt nun ab, ob er sein Leben riskieren soll um den Kaiser zu stürzen oder nicht: „Das Leben verlieren ist keine große Sache, und diesen Mut werde ich wohl aufbringen, wenn es nötig ist. Aber zusehen, wie der Sinn des Lebens aufgelöst wird, wie unsere Daseinsberechtigung verschwindet, das ist unerträglich. Man kann nicht leben, wenn das Leben keinen Sinn hat.“⁵²

Dies führt Camus zu Überlegungen über den Selbstmord, er untersucht mögliche Ursachen des Suizides und die dazu vorausgegangenen Lebenseinstellungen eines Menschen. „Ich kenne niemanden, der für den ontologischen Beweis gestorben wäre. Galilei, der im Besitz einer bedeutsamen wissenschaft-

⁵⁰ Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphe*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.11

⁵¹ Ebd. S.12

⁵² Albert Camus, „Caligula“ in „Dramen“, Rowohlt, Hamburg 1999, S.31-32

liche Wahrheit war, widerrief sie mit der größten Leichtigkeit, als sie sein Leben gefährdete. [...] Diese Wahrheit war den Scheiterhaufen nicht wert. [...] Hingegen sehe ich viele Leute sterben, weil sie das Leben nicht für lebenswert halten. Andere lassen sich paradoxerweise für die Ideen oder Illusionen umbringen, die ihnen einen Grund zum Leben bedeuten (was man einen Grund zum Leben nennt, ist gleichzeitig ein ausgezeichneter Grund zum Sterben).“⁵³ Es geht Camus hier nicht um das Phänomen Suizid aus soziologischer oder psychologischer Sicht, sondern direkt, um die Lebenseinstellung, die philosophische Weltanschauung eines Menschen zu analysieren, der zum Suizid bereit ist. Dazu meint Camus: „Man hat den Selbstmord immer nur als soziales Phänomen behandelt. Hier dagegen geht es zunächst einmal darum, nach Beziehungen zwischen individuellem Denken und Selbstmord zu fragen.“⁵⁴ Es wird klar, dass die Einstellung des Menschen zum Leben, den Grad mit dem er sein Leben verabsolutiert und über alle anderen Inhalte stellt, Grundsatz zur positiven Sinnbeantwortung ist. Sein bloßes Leben muss ihm wichtiger sein, als der Lebensinhalt. Der von Camus erwähnte Galilei, trennte sein persönliches Leben vom seinem Lebensinhalt, verleugnete seine wesentliche wissenschaftliche Erkenntnis, das seinen Lebensinhalt bildet, sein Interessenschwerpunkt im Leben ausmachte und stellte sein persönliches Leben und Überleben über alles andere. Der Sinn seiner wissenschaftlichen Erkenntnis wiegte seinen Sinn im Leben nicht auf, stellte sich nicht über sein Leben ist nicht wichtiger als er selbst.

Zum Motiv eines Suizides stellt Camus fest: „Sich umbringen heißt, in einem gewissen Sinn und wie im Melodrama, ein Geständnis ablegen. Es heißt gestehen, dass man mit dem Leben nicht fertig wird oder es nicht versteht. [...] Es handelt sich einfach um das Geständnis, es sei ‚es nicht wert‘. Leben ist natürlich niemals leicht. Aus vielerlei Gründen, vor allem aus Gewohnheit, vollführt man weiterhin die Gesten, die das Dasein verlangt. Aus freiem Willen sterben setzt voraus, dass man, und sei es nur instinktiv, das Lächerliche dieser Gewohnheit erkannt hat, das Fehlen jedes tiefen Grundes, zu leben, die Sinnlosigkeit dieser täglichen Betriebsamkeit, die Nutzlosigkeit des Leidens.“⁵⁵ Hiermit stellt Camus fest, dass ein Mensch, der zum Suizid bereit ist, sich und seines Lebens bewusst ist, es reflektiert hat und das Leid im Leben nicht akzeptieren kann. Der Entschluss zum Suizid setzt somit einen hohen Grad an Selbstbewusstsein, Reflexion über sich und die Welt voraus. Der Mensch stellt fest, dass er seine Bedürfnisse, sich selbst nicht mit der Welt vereinbaren kann. Die Welt ist ihm fremd und er selbst entfremdet sich immer mehr von der Welt. Es entsteht eine Trennung, die bis zum Suizid führen kann. Camus erklärt dies mit den Worten. „Diese Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handelnden und seinem Rahmen, genau das ist das Gefühl der Absurdität.“⁵⁶

Dieser Begriff der Absurdität wird nun zum Grundpfeiler der Philosophie Camus’, alle weiteren Überlegungen des Essays basieren auf diesem Gedankengang. Die Absurdität dient auch als Motiv des Romans „Der Fremde“, bestimmt den gesamten „Zyklus des Absurden“ und gibt dieser

⁵³ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphe, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.11

⁵⁴ Ebd. S.12

⁵⁵ Ebd. S.14

⁵⁶ Ebd. S.14

Schaffensperiode den Namen. Die Absurdität des Lebens wird von Camus nicht als Verkörperung des Nihilismus verstanden, sondern als einzige Möglichkeit zur Sinnfindung zu gelangen. Ist dieser Begriff der Absurdität genauer definiert?

Seinem Grundsatz folgend geht Camus zunächst von der Natur des Menschen aus, bleibt somit der Diesseitsbezogenheit treu, und beschreibt dadurch das Gefühl der Absurdität, das wie ein Bild als Vorlage für den Begriff der Absurdität gilt, mit den Worten: „Das Gefühl der Absurdität kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen.“⁵⁷ und „Manchmal 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 meist ein bequemer Weg. Eines Tages aber erhebt sich das ‚Warum‘“⁵⁸.

Mit diesem „Warum“ drückt Camus das menschliche Bestreben nach Wissen auf endgültige Antworten auf seine Existenz aus. Doch, die im Kapitel „Versuch einer Legitimation des essayistischen Denkens“ erwähnte erkenntniskritische Haltung, lässt Camus keine zufriedenstellende Antwort darauf finden. Der Mensch kann sich, ohne Rückgriff auf Dogmen, seine Existenz nicht erklären. Er existiert ohne sein Zutun. Dieses - einer unerklärlichen Existenz- Gegenüberstehen ist die Basis des Gefühls der Absurdität. Für Camus ist die Welt schlechthin absurd, weil sie sich nicht erklären lässt! Die Absurdität ist bedingt durch den fragenden Menschen und die nicht erklärbare Welt, entsteht im Spannungsfeld zwischen Mensch und Welt. Camus erklärt dazu: „Absurd aber ist der Zusammenstoß des Irrationalen mit dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Inneren des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen ab wie von der Welt.“⁵⁹

Dieses „Warum“ beinhaltet nicht nur die Reflexion des Menschen, sondern auch das Unerklärliche der Welt. Durch die Unerklärlichkeit der Welt, ohne tiefere Erkenntnis, ohne endgültigen Sinn wirkt die Welt auf uns befremdlich, inhaltsleer und belanglos. Diese Belanglosigkeit wird bereits im Frühwerk in „Licht und Schatten“ erwähnt: „Es liegt ein gefährliche Kraft in dem Wort Einfachheit. Und heute abend begreife ich, dass einen danach verlangen kann, zu sterben, weil gemessen an einer gewissen Durchsichtigkeit des Lebens alles belanglos ist.“⁶⁰ Durch diese Belanglosigkeit und Nichtigkeit des Lebens, fängt sich schon seit dem Frühwerk, der Begriff des Absurden bei Camus zu entwickeln an! Was zunächst nur als „Belanglosigkeitsgefühl“ auftaucht dient als Vorstufe zum Gefühl der Absurdität.

Wesentlich zur Entstehung des Gefühls der Absurdität ist das Bewusstsein. Der Mensch muss sich seiner selbst und seiner Existenz bewusst sein, um die Frage nach dem „Warum“ überhaupt stellen zu können. Ohne dieses Bewusstsein kann man auf die, von Camus beschriebene Absurdität nicht schließen: „Denn mit dem Bewusstsein fängt alles an, und nur durch das Bewusstsein hat etwas

⁵⁷ Ebd. S.22

⁵⁸ Ebd. S.23

⁵⁹ Ebd. S.33

⁶⁰ Albert Camus, „Licht und Schatten“ in „Kleine Prosa“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961, S.57

Wert.“⁶¹ Dieses Bewusstsein erzeugt den Wissensdrang des Menschen, der so tief greifend ist, dass sich die Frage nach dem „Warum“ nicht verschieben oder verdrängen lässt. Dass es sich dabei nicht um eine Frage aus oberflächlicher Neugier, sondern aus existenzieller Not handelt, wird klar, indem sie Camus als Leidenschaft bezeichnet: „Ist die Absurdität erst einmal erkannt, dann wird sie zur Leidenschaft, zur ergreifendsten aller Leidenschaften.“⁶² Diese Leidenschaft verlangt nach einem Absolutheitsgrad, Antwortversuche oder reine Annäherungen genügen ihr nicht. Mit halben Wahrheiten gibt sie sich nicht zufrieden. Camus drückt dies so aus: „Ich will entweder alles erklärt haben oder nichts. Und die Vernunft ist vor diesem Schrei des Herzens machtlos. Der von dieser Forderung geweckte Geist sucht und findet nur Widersprüche und Unsinnigkeiten. Was ich nicht begreife, ist ohne Vernunft. Die Welt ist voll dieser irrationalen Dinge. Sie selbst, für sich genommen, deren einzigartige Bedeutung ich nicht begreife, ist nur ein riesiges Irrationales.“⁶³ Also schließt Camus nach all’ seinen Überlegungen auf folgende abschließende Definition des Absurden: „An diesem Punkt seiner Bemühungen steht der Mensch vor dem Irrationalen. Er fühlt in sich sein Verlangen nach Glück und Vernunft. Das Absurde entsteht aus diesem Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt.“⁶⁴

Das Absurde ist weder eine Eigenschaft des Menschen noch eine der Welt, sondern nur durch die Diskrepanz zwischen Mensch und Welt bedingt. Camus nennt diese Diskrepanz Entzweiung, in dem er sagt: „Ich kann also aus gutem Grund sagen, dass das Gefühl der Absurdität nicht aus der einfachen Prüfung einer Tatsache oder eines Eindrucks entsteht, sondern dass es seinen Ursprung in einem Vergleich hat, in einem Vergleich zwischen einem Tatbestand und einer bestimmten Realität, zwischen einer Handlung und der Welt, die unermesslicher ist als sie. Das Absurde ist im Wesentlichen eine Entzweiung. Es ist weder in dem einen noch in dem anderen der vergleichenden Elemente enthalten. Es entsteht durch deren Gegenüberstellung. Auf der Ebene des Verstandes kann ich also sagen. Das Absurde liegt weder im Menschen (wenn eine solche Metapher einen Sinn hätte) noch in der Welt, sondern in ihrer gemeinsamen Präsenz.“⁶⁵ Diese Diskrepanz, oder „Entzweiung“ wie sie Camus nennt, von Mensch und Welt ist als Quelle des Absurden auszumachen.

Der Camus Interpret Peter Kampits beschreibt das Verhältnis zwischen Welt und Mensch mit seinem Begriff der *Empeiria*, in dem er definiert: „Als eine solche Gestalt des Weltverhaltens, das heißt als eine Daseinsgestalt, in der sich der Mensch in seinem *Sein* zur Welt verhält, bestimmt sich die *Empeiria* als eine Weise des Daseins, in der die Differenz von Mensch und Welt als Gleichursprünglichkeit im Sein erfahren wird.“⁶⁶

Den Unterschied zwischen dem Begriff und dem Gefühl der Absurdität definiert Camus mit folgenden

⁶¹ Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.23

⁶² Ebd. S.34

⁶³ Ebd. S.40

⁶⁴ Ebd. S.41

⁶⁵ Ebd. S.44

⁶⁶ Peter Kampits, *Der Mythos vom Menschen*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, S.11

Worten: „Das Gefühl des Absurden ist nicht mit dem Begriff des Absurden gleichzusetzen. Es begründet ihn nur, das ist alles.“⁶⁷ Hier scheint Camus eine klare Trennung zwischen der psychologischen Reaktion des Menschen auf die Welt, der Emotion und dem philosophischen Terminus der Absurden anzustreben, um sich in seinen weiteren Untersuchungen klar auf den Terminus beziehen zu können. Die Psyche des Menschen dient als Grundlage zur Schlussfolgerung auf den Begriff. Das Gefühl der Absurdität beginnt mit quälender Langeweile: „Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag“⁶⁸, immer derselbe Rhythmus bringt eine Routine mit sich, die zur Belanglosigkeit und schließlich zum Überdruß führt. Diese stereotype Monotonie wirkt auf den Menschen so erschöpfend, dass er abstumpft und alle, für Camus besonders wichtige, Sinneseindrücke völlig abflachen. Der Mensch kann diese Routine nur als quälend empfinden, da er sein Leben nicht mehr erlebt, keine Sinneseindrücke „erfühlt“, sondern wie eine Maschine alle Lebensabläufe routinemäßig absolviert. Von dieser Monotonie erfasst, „fühlt“ der Mensch nicht mehr sein Leben, sondern „füllt“ es mit belanglosen, emotionsleeren Abläufen. Er lebt nicht mehr aktiv, sondern wird passiv gelebt.

Zur Vervollständigung der Definition des Absurden stellt Camus dezidiert fest, dass es sich dabei nicht um einen metaphysischen Begriff handelt, da er durch die Bedingungen des Diesseits entsteht und auf Mensch und Welt bezogen ist: „Außerhalb eines menschlichen Geistes kann es nichts Absurdes geben. So endet das Absurde wie alle Dinge mit dem Tode. Es kann aber auch außerhalb dieser Welt nichts Absurdes geben. Und aus diesem elementaren Kriterium schließe ich, dass der Begriff des Absurden etwas Wesentliches ist und als meine erste Wahrheit gelten kann.“⁶⁹

Stellt sich die Frage: Wie soll der Mensch mit dieser Absurdität umgehen, wie kann er damit leben? Oder wie Camus präzisiert: „Das Problem lautet, wie kommt man da heraus und ist aus diesem Absurden der Selbstmord abzuleiten.“⁷⁰ Aus dieser Fragestellung leitet sich Camus' Haltung zum Suizid her.

Dabei unterscheidet Camus den tatsächlichen Suizid vom „philosophischen Selbstmord“, der zwar kein tatsächlicher Suizid ist, sondern „lediglich“ eine für Camus fatale intellektuelle Haltung.

⁶⁷ Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.42

⁶⁸ Ebd. S.23

⁶⁹ Ebd. S.45

⁷⁰ Ebd. S.45

2.4.2 Der Sprung oder der „philosophische Selbstmord“

Der einfachste Umgang mit der Absurdität des Lebens wäre, sie zu verleugnen, ihr zu entfliehen, in dem man sich mit Erklärungsversuchen über die Welt zufrieden gibt. Dies käme einer naiven Hoffnung gleich, die nur über das Absurde hinwegsieht, darüber hinwegtäuscht, es aber nicht beseitigt. Camus gibt sich nicht mit „Ausreden“ zu fassen und stellt fest: „[...]dass dieser Kampf die Abwesenheit jeder Hoffnung voraussetzt“ und betont gleichzeitig: „was nichts mit Verzweiflung zu tun hat.“⁷¹ Camus ist bestrebt einen Umgang mit dem Absurden zu finden, ohne es zu verleugnen, um damit zu jener Lebenshaltung zu gelangen, die er am bewusstesten, sinnvollsten und zufrieden stellendsten hält. Alle anderen Erklärungsversuche über das Absurde lehnt er wie folgt ab: „Alles, was diese Forderungen zerstört, verschwinden lässt oder entlastet (vor allem Zustimmung, die die Entzweiung beseitigt), vernichtet das Absurde und entwertet die Haltung, die eben vorzuschlagen wäre. Das Absurde hat nur insoweit einen Sinn, als man sich nicht mit ihm abfindet.“⁷² Wieder ist auch das Bewusstsein ausschlaggebend für eine Antwort. Camus stellt fest: „Ein Mensch, dem das Absurde bewußtgeworden ist, bleibt für immer daran gebunden.“⁷³

Bevor Camus seine Antwort auf den Umgang mit dem Absurden gibt, untersucht er Schlussfolgerungen anderer Philosophen auf die Frage nach der Existenz. Er stellt fest, dass das Absurde Ausgangspunkt vieler Denker ist, dass deren Schlussfolgerungen aber nichts anderes, als eine Flucht vor dem Absurden darstellen. „Ausgegangen vom Absurden auf den Trümmern der Vernunft in einer geschlossenen, auf das Menschliche begrenzten Welt, vergöttlichen sie durch einen sonderbaren Schluß, was sie niederdrückt, und sie finden einen Grund zur Hoffnung in dem, was sie hilflos macht. Diese erzwungene Hoffnung ist bei allen wesentlich religiös.“⁷⁴ Dieser Flucht vor dem Absurden in die Religion oder in die Transzendenz erteilt Camus eine Absage. Er nennt sie einen Sprung und sagt deutlich: „Dieser Sprung ist ein Ausweichen.“⁷⁵ Seine Ablehnung gegen diesen „Sprung“ erklärt sich durch die Priorität, die Camus dem Bewusstsein einräumt, der Klarsicht, mit der diese Aussage getroffen wurde, und dem hohen Maß an Ehrlichkeit oder Authentizität, zu seinen Aussagen zu stehen. Camus verneint den Sprung, in dem er sagt: „Wenn es das Absurde gibt, dann nur im Universum des Menschen. Sobald dieser Begriff sich in ein Sprungbrett zur Ewigkeit verwandelt, ist er nicht mehr mit der menschlichen Hellsichtigkeit verbunden.“⁷⁶, oder mit den Worten: „Der Rausch des Irrationalen und das Beschwören der Ekstase lenken einen klaren Geist vom Absurden ab.“⁷⁷

Zunächst untersucht Camus die Erläuterungen Jaspers' und resümiert, dass Jaspers zwar von genau dem gleichen erkenntniskritischen Ausgangspunkt ausgeht, aber aus der Unerklärlichkeit in die Transzendenz flüchtet und einen übermenschlichen Sinn des Lebens postuliert. Camus belegt Jaspers

⁷¹ Ebd. S.46

⁷² Ebd. S.46

⁷³ Ebd. S.46

⁷⁴ Ebd. S.47

⁷⁵ Ebd. S.51

⁷⁶ Ebd. S.50

⁷⁷ Ebd. S.51

Argument mit folgendem Zitat: „Erweist nicht das Scheitern, jenseits von jeder möglichen Erklärung oder Interpretation, nicht das Nichts, sondern das Sein der Transzendenz?“⁷⁸ Diesen Bezug Jaspers auf die Transzendenz lässt sich nach Camus’ Verständnis nur als „Sprung“ verstehen.

Weiters analysiert Camus den russischen Philosophen Schestow, der nicht in die Transzendenz, sondern direkt in die Religion „springt“. Camus zeigt mit folgendem Schestow Zitat, dass Schestow zwar das Unerklärliche der Welt anerkennt, sie aber mit dem Bezug auf Gott wieder aufhebt: „Der einzig wahre Ausweg liegt genau dort, wo es nach menschlichem Ermessen keinen Ausweg gibt. Wäre es nicht so – wozu brauchten wir dann Gott? Gott wendet man sich nur zu, um das Unmögliche zu erreichen. Für das Mögliche genügen die Menschen.“⁷⁹ Auch wenn der Gott Schestows widerspruchsvoll und unerklärlich bleibt und nach Schestow auch gehässig und hassenswert sein kann, wird die Unmenschlichkeit Gottes als Beweis für seine Existenz interpretiert und als Orientierungspunkt genommen, um dem Absurden zu entfliehen. Camus veranschaulicht Schestows Argumentation mit folgenden Worten: „Man muss in ihn hineinspringen und sich mit diesem Sprung von allen rationalen Illusionen frei machen.“⁸⁰

Bei Kierkegaard stellt Camus ebenfalls den „Sprung“ fest und zwar ganz konkret ins Christentum. Camus schreibt über ihn: „...auch Kierkegaard macht den Sprung. [...] Auch für ihn werden Antinomie und Paradox Kriterien des Religiösen. Gerade das, was ihn am Sinn und an der Tiefe dieses Lebens zweifeln ließ, schenkt ihm jetzt seine Wahrheit und seine Klarheit.“⁸¹ An Kierkegaards Lehre kann Camus auch konkretisieren, worin dieser „Sprung“ besteht, in der Verleugnung der Ausgangsposition, in der Verleugnung des Verstandes oder wie es Camus formuliert: „...und Kierkegaard fordert einzig und allein das verlangte Opfer, das Gott am meisten freut: ‚das Opfer des Verstandes‘.“⁸² Mit dieser Aussage definiert Camus am direktesten, was er mit dem Begriff „Sprung“ meint, nämlich das Festhalten an, durch die Ratio gewonnene Erkenntnis, die durch die Absurdität und Unerklärlichkeit der Welt definiert ist und der Versuchung der Flucht in die Transzendenz oder Religion zu widerstehen. Welche Rolle der Verstand im Ablehnen des Sprunges spielt, erläutert Camus in folgender Passage, die auch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt untermauert: „Ich will wissen, ob ich mit dem, was ich weiß, und nur damit leben kann. Man sagt mir ferner, der Verstand müsse hier seinen Stolz ablegen, und die Vernunft müsse sich beugen. Aber wenn ich die Grenzen der Vernunft anerkenne, leugne ich sie ja nicht, denn ich erkenne ihre relative Macht an. Ich will nur den Mittelweg einhalten, auf dem der Verstand klar bleiben kann. Wenn das sein Stolz ist, dann sehe ich keinen hinreichenden Grund dafür, auf ihn zu verzichten.“⁸³ Obwohl es für die menschliche Emotion leichter, bequemer und angenehmer ist zu „springen“, dem Sein das Absurde abzusprechen, „springt“ Camus

⁷⁸ Ebd. S.47

⁷⁹ Ebd. S.48-49

⁸⁰ Ebd. S.49

⁸¹ Ebd. S.53

⁸² Ebd. S.53

⁸³ Ebd. S.56

nicht! Denn er stellt fest: „Das Wahre suchen heißt nicht das Wünschenswerte suchen.“⁸⁴ Deshalb hält Camus am Absurden fest: „In diesem Zustande des Absurden muss man leben.“⁸⁵ Welche Folgen der „Sprung“ für das Denken hat, charakterisiert Camus mit der Wendung „philosophischer Selbstmord“. Der Verstand, die einzige Grundlage die ein Philosoph hat, wird geleugnet, in dem man das Resultat der Vernunft, die Absurdität vernichtet durch den „Sprung“ in Religion oder Transzendenz. In den Augen Camus’ begehen Jaspers, Schestow und Kierkegaard „philosophischen Selbstmord“, er charakterisiert sie wie folgt: „Ich nehme mir die Freiheit, die existentielle Haltung hier „philosophischen Selbstmord“ zu nennen. Das impliziert jedoch kein Urteil. Es ist nur eine bequeme Art, die Bewegung zu bezeichnen, mit der ein Denken sich selbst negiert und danach strebt, in seiner Verneinung über sich hinauszugehen. [...] Man kann auf vielerlei Art springen, wesentlich bleibt immer, dass man springt. [...] Sie erheben immer Anspruch auf das Ewige, und nur insofern machen sie den Sprung.“⁸⁶ Insofern macht Camus klar, dass es keinen Unterschied macht, wohin man vom Diesseits „flüchtet“ oder wie man das Metaphysische benennt. Ob es sich dabei um Religion, welche auch immer, oder einen anderen Begriff der Transzendenz handelt, ist zweitrangig. Jeder „Sprung“ verlässt den Boden, im Falle Camus’, das Absurde und ist damit abzulehnen.

Camus’ Untersuchung weitet sich auch auf Husserl und dessen Begriff der „Intention“ aus. Camus stellt fest: „Die Phänomenologie weigert sich, die Welt zu erklären, sie will nur Erlebtes beschreiben. Sie trifft sich mit dem absurden Denken in ihrer Ausgangsbehauptung, es gäbe keine Wahrheit, sondern nur Wahrheiten.“⁸⁷ Insofern stimmt Camus Husserl zu, die Konsequenzen die Husserl zieht, trägt Camus nicht mit. Husserl erklärt zunächst den Wahrnehmungsvorgang des Menschen durch „Intention“ bestimmt. Das Bewusstsein kann den Wahrnehmungsprozess durch Aufmerksamkeit steuern. Doch erweitert Husserl die Wahrnehmung weiter aus und transzendiert die Vernunft selbst. Er vollzieht den „Sprung“ nicht in die Religion oder Transzendenz, sondern erhebt den Begriff der Vernunft aus der „Physik“ in die Metaphysik. Camus interpretiert Husserls Erkenntnis wie folgt: „Er (Husserl) betont nur, dass auch beim Fehlen jedes Prinzips der Einheit das Denken noch an der Beschreibung und am Verstehen jeglicher Erscheinung der Erfahrungswelt Freude haben kann. Die Wahrheit, um die es sich bei jeder dieser Erscheinungen handelt, ist psychologischer Art. [...] Will man jedoch diesen Begriff der Wahrheit erweitern und vernünftig begründen, meint man, so das „Wesen“ jedes Erkenntnisobjektes zu entdecken, dann stellt man die Tiefe der Erfahrung wieder her. Für einen absurden Geist ist das unbegreiflich.“⁸⁸ Dieser Wesensbegriff ist für Camus nicht nachvollziehbar. Im Zuge des Wahrnehmungsprozesses kann die menschliche Vernunft kein „Wesen“ am Erkenntnisobjekt wahrnehmen. Die weiteren Annahmen Husserls erinnern Camus eher an Platons Ideenwelt, in dem er sagt: „Husserl spricht nämlich auch von ‚zeitlosen Wesenheiten‘, die die Intention ans Licht bringt, und

⁸⁴ Ebd. S.57

⁸⁵ Ebd. S.56

⁸⁶ Ebd. S.58

⁸⁷ Ebd. S.59

⁸⁸ Ebd. S.60/61

man glaubt Platon zu hören.“⁸⁹ Daraus kann Camus nur einen Schluss ziehen: „Ich entdecke auch da einen Sprung, und wenn er auch im Abstrakten vollführt wird, bedeutet er für mich darum nicht weniger das Vergessen dessen, was ich gerade nicht vergessen will.“⁹⁰ Husserl erläutert seine These durch ein Beispiel, in dem er annimmt, wenn alle Massen auf der Erde verschwinden würden, würde das Gravitationsgesetz damit nicht aufgehoben sein, sondern ohne mögliche Anwendung weiter bestehen. Ebenso verhält sich die Metaphysik, die in dieser Welt keine physische Ausweitung besitzt. Camus kommentiert diese Husserl'sche Annahme mit den Worten: „...dann weiß ich, dass ich es mit einer Metaphysik des Trotzes zu tun habe. [...] Nun verstehe ich, dass Husserl aus einer psychologischen Wahrheit eine rationale Regel machen will: nachdem er die integrierende Macht der menschlichen Vernunft geleugnet hat, springt er mit diesem Winkelzug in die ewige Vernunft.“⁹¹

Alle untersuchten Denkrichtungen fasst Camus zusammen: „Es ist bezeichnend, dass das Denken unserer Zeit wie kaum ein Denken zuvor von einer Philosophie der Bedeutungslosigkeit der Welt durchdrungen und gleichzeitig in seinen Schlüssen äußerst zerrissen ist. Es schwankt fortwährend zwischen der äußersten Rationalisierung des Wirklichen, die zu dessen Fragmentierung in Vernunft-Typen drängt, und seiner äußersten Irrationalisierung, die zu seiner Vergöttlichung treibt. Diese Trennung ist aber nur scheinbar. Man sucht die Versöhnung, und dazu genügt in beiden Fällen der Sprung.“⁹² Da Camus diesem „Sprung“ widersteht präzisiert er noch mal: „Mein Gedankengang möchte der Evidenz, die ihn ausgelöst hat, treu bleiben. Diese Evidenz ist das Absurde. [...] Wir müssen wissen, ob wir damit leben können oder ob die Logik es verlangt, dass wir daran sterben. Ich interessiere mich nicht für den philosophischen Selbstmord, sondern für den Selbstmord an sich.“⁹³

Zusammenfassend stellt sich die Position Camus' wie folgt dar: „Der absurde Mensch dagegen vollzieht diese Nivellierung nicht. Er erkennt den Kampf an, verachtet die Vernunft nicht absolut und lässt das Irrationale zu. Er ist also offen für alle Erfahrungstatsachen und wenig geneigt zu springen, bevor er weiß. Er weiß nur, dass in dieser aufmerksamen Bewußtheit für die Hoffnung kein Platz mehr ist.“⁹⁴ Stellt sich die Frage, wie erklärt Camus dieses Leben ohne Hoffnung ohne für den Selbstmord zu plädieren? Diese Frage gilt es nun zu klären.

⁸⁹ Ebd. S.61

⁹⁰ Ebd. S.63

⁹¹ Ebd. S.63

⁹² Ebd. S.65

⁹³ Ebd. S.67

⁹⁴ Ebd. S.52

2.4.3 Die Auflehnung und die daraus resultierende Ablehnung des Suizides

Der Begriff der Absurdität und die Ablehnung dem „philosophischen Selbstmord“ oder „Sprung“ gegenüber, führen Camus zur expliziten Erklärung seines Sinnbegriffes. Da er sich weigert zu „Springen“, misst er dem Diesseits größere Bedeutung zu als der Transzendenz. Nun erlangt der, schon im Frühwerk erwähnte Diesseitsbezug, seine absolute Relevanz, oder wie es Camus ausdrückt: „Er (der Mensch) hat es verlernt zu hoffen. Endlich ist die Hölle des Gegenwärtigen sein Reich.“⁹⁵ Camus ist bestrebt einen Sinnbegriff zu formulieren, der nicht nur dem Gegenwärtigen angehört, sondern vor allem dem Menschen verständlich und zugänglich sein soll: „Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über sie hinausgeht. Aber ich weiß, dass ich diesen Sinn nicht kenne und dass es mir vorerst auch nicht möglich ist, ihn zu erkennen. Was bedeutet mir ein Sinn, der außerhalb meiner *conditio* liegt?“⁹⁶ Da die Absurdität entsteht, in dem sich jede absolute Erklärung dem Bewusstsein des Menschen entzieht, muss der nun zu etablierende Sinnbegriff dem menschlichen Bewusstsein zugänglich und verständlich sein. Sonst wäre der Sinn selbst absurd. Wie wichtig das Bewusstsein zur Erkennung der Absurdität ist, drückt Camus wie folgt aus: „Und was ist der Kern dieses Konflikts, dieses Bruchs zwischen der Welt und meinem Geist, wenn nicht das Bewusstsein, das ich von ihm habe?“⁹⁷ Das Bewusstsein ist Ursache der Absurdität und gleichzeitig ein Werkzeug für dessen Lösung.

Das Fundament des Camus'schen Sinnbegriff ist demnach Diesseitsbezogenheit und Bewusstseinszugänglichkeit oder in den Worten Camus: „In diesem nicht zu entziffernden und begrenzten Universum bekommt das Schicksal des Menschen nun seinen Sinn.“⁹⁸ Da es sich hierbei nicht um den unmittelbar einfachsten Sinnbegriff handelt, sondern um einen komplexeren, der auf einer höheren Argumentationsstruktur beruht, betont Camus man muss „...hartnäckig sein“⁹⁹, nicht vorschnell aufgeben, sich mit Hilfe von größerer Ausdauer und mehr Aufgeschlossenheit auf eine höhere Ebene wagen und komplexere Schritte unternehmen und nicht der Versuchung des „Sprunges“ zu erliegen. Sich von allen transzendenten Denksystemen loszulösen impliziert eine Entkoppelung von alten Denkstrukturen und damit verbundenen Werten und dadurch empfundenen Sinn, gleichzeitig eine Freigabe des Denkens in andere Ebenen und eine dadurch entstandene Offenheit für einen neuen Sinnbegriff. Je mehr man alte Muster aufgibt, desto größer die Bereitschaft neue Werte anzunehmen. Camus präzisiert diese „Loslösung“: „Vorher handelte es sich darum zu wissen, ob das Leben, um gelebt zu werden, einen Sinn haben müsse. Hier dagegen wird deutlich, dass es umso besser gelebt werden wird, je weniger Sinn es hat.“¹⁰⁰ Dieses „weniger Sinn“ ist hier nicht mit bloßen Nihilismus gleichzusetzen, sondern erleichtert die Trennung von jenen Sinnbegriffen, die dem Menschen nur normative Handlungsregeln geben, ihm bloß Verhaltensmaßnahmen vorschreiben und dadurch den Menschen nur einschränken, ihn aber nicht zum „wahrhaftigeren“ Sinnbegriff führen. Camus beschreibt die Einengung dieser Art

⁹⁵ Ebd. S.70

⁹⁶ Ebd. S.69

⁹⁷ Ebd. S.70

⁹⁸ Ebd. S.32/33

⁹⁹ Ebd. S.71

¹⁰⁰ Ebd. S.72

von Sinngebung mit folgenden Worten: „Um es deutlich auszusprechen: je mehr ich hoffe, je mehr ich besorgt bin um eine mir eigene Wahrheit, um eine Art, zu sein oder zu schaffen, je mehr ich schließlich mein Leben ordne und dadurch beweise, dass ich ihm einen Sinn unterstelle, um so mehr Schranken schaffe ich mir, zwischen denen ich mein Leben einzwänge.“¹⁰¹ Camus ist bestrebt einen Sinnbegriff zu definieren, innerhalb dessen sich der Mensch in keinster Weise beschränkt fühlt.

Wenn die Vorbedingungen von Diesseitsbezug, Ablehnung jeder Transzendenz; Ablehnung des Suizides und die volle Bewusstwerdung der Absurdität erhalten bleiben, erhält die Absurdität eine neue Relevanz, eine neue Bedeutung und ist damit maßgebend für den neuen Sinnbegriff. Der Camus'sche Sinnbegriff ist ohne die Absurdität nicht zu denken, da er eng an sie gebunden ist und durch sie bedingt ist. Wie eng die beiden Begriffe einander bedingen sieht man an folgender Wortmeldung Camus': „Man wird aber dieses Schicksal, von dem man weiß, dass es absurd ist, nicht leben, wenn man nicht alles tut, um vor sich selbst das vom Bewußtsein zutage geförderte Absurde aufrechtzuerhalten.“¹⁰²

Diese Überlegungen führen zur schlussendlichen Definition des Sinnbegriffs bei Camus:

„Leben heißt das Absurde leben lassen.“¹⁰³ Ein zentraler Satz des Sinnbegriffes, den Camus noch präzisiert: „Es leben lassen heißt vor allem ihm ins Auge zu sehen.“¹⁰⁴

Der Sinn des Lebens besteht darin, keinen Suizid zu begehen, am Leben zu bleiben um dadurch, und nur dadurch das Absurde aufrecht zu erhalten. Wer Suizid begeht, verliert damit nicht nur sein Leben, sondern auch die Möglichkeit die Absurdität des Lebens aufrecht zu erhalten. Da Leben und Absurdität an einander gekoppelt sind, ist das eine ohne das andere nicht möglich. Die oberste Priorität besitzt die Aufrechterhaltung des Absurden und dient damit als treffendstes Argument gegen den Suizid. Die Absurdität wirkt suizidpräventiv. Der tatsächliche Selbstmord würde ebenso eine Form von Flucht darstellen wie der „Sprung“, also der „philosophische Selbstmord“. Dazu heißt es in Camus Essay: „Hier sehen wir, wie weit die absurde Erfahrung sich vom Selbstmord entfernt. Man könnte meinen, der Selbstmord folge der Auflehnung. Aber zu Unrecht. Denn er ist nicht ihr logischer Abschluss. Er ist auf Grund der Zustimmung, die ihm zugrunde liegt, genau ihr Gegenteil. Der Selbstmord ist, wie der Sprung, die Zustimmung, die an ihre Grenzen gelangt.“¹⁰⁵ An anderer Stelle äußert sich Camus noch deutlicher gegen den Selbstmord: „Es geht darum, unversöhnt und nicht aus freiem Willen zu sterben.“¹⁰⁶

Suizid und Absurdität schließen einander aus. Da die Absurdität an primärer Stelle steht, muss der Suizid abgelehnt werden, da er das Absurde nicht löst, sondern auslöscht, eliminiert. Wörtlich heißt es beim Camus: „Auf seine Weise löst der Selbstmord das Absurde. Er zieht es mit in den gleichen Tod.

¹⁰¹ Ebd. S.77/78

¹⁰² Ebd. S.72

¹⁰³ Ebd. S.72

¹⁰⁴ Ebd. S.72

¹⁰⁵ Ebd. S.73

¹⁰⁶ Ebd. S.74

Ich weiß aber, dass das Absurde, um sich zu behaupten, sich nicht auflösen darf.“¹⁰⁷ Man besiegt das Absurde nicht in dem man es eliminiert, sondern in dem man durch seine Aufrechterhaltung dagegen rebelliert, sich dagegen auflehnt. Camus' Sinnbegriff ergibt sich aus dem Spannungsfeld des „das Absurde leben lassen“ und gleichzeitig aus der Auflehnung gegen das Absurde. Gerade dieser scheinbar paradoxe Widerstand gibt dem Leben neuen Sinn. In Camus Worten: „Diese Auflehnung gibt dem Leben seinen Wert.“¹⁰⁸ An dieser Aussage wird der enge Zusammenhang der Begriffe Sinn und Wert deutlich. Erst durch diesen Sinn empfindet der Mensch sein Leben lebenswert und demnach als wertvoll. Der Sinn des Lebens dient den Werten als Fundament, sie kristallisieren sich aus dem Sinn heraus.

Wie von selbst entsteht durch diese Sinnerfahrung neue Leidenschaft für das Leben und Freude am Leben, die es auszuschöpfen gilt: „Der absurde Mensch hat nur die eine Möglichkeit, alles auszuschöpfen und sich selbst zu erschöpfen. Das Absurde ist seine äußerste Anspannung, die er beständig mit einer unerhörten Anstrengung aufrechterhält, denn er weiß: in diesem Bewußtsein und in dieser Auflehnung bezeugt er Tag für Tag seine einzige Wahrheit, die Herausforderung.“¹⁰⁹ Wie diese Herausforderung zu leben und zu bewältigen ist, diskutiert Camus anhand der Lebensmotive des absurden Menschen und beschreibt es am absurden Kunstwerk.

Davor versucht er, die damit eng verbundene Frage zu lösen, in wie weit der Mensch mit diesem neu gewonnenen Sinnbegriff frei ist, ob die Absurdität des Lebens den Menschen auch in moralischer Hinsicht befreit und ihn zu keiner moralischen Haltung verpflichtet.

2.4.4 Die absurde Freiheit

Jede Suche nach einem Lebensmotiv oder Sinn beinhaltet indirekt auch die Frage nach der Freiheit des Menschen in weltanschaulicher, psychologischer und soziologischer Hinsicht. Besonders relevant wird die Frage nach der Freiheit in ethischer Hinsicht, da sie zur Beurteilung führt, ob der Mensch für seine Handlungen moralisch verantwortlich ist oder nicht. Camus gibt dies mit folgenden Worten wieder: „Das Problem der „Freiheit an Sich“ hat keinen Sinn. Es ist nämlich auf eine ganz andere Art an das Gottesproblem gebunden. Zu wissen, ob der Mensch frei ist, verlangt zu wissen, ob er einen Herrn haben kann. Die besondere Absurdität dieses Problems kommt daher, daß der Begriff selbst, der das Problem der Freiheit möglich macht, ihm gleichzeitig jeden Sinn entzieht. Denn vor Gott gibt es weniger ein Problem der Freiheit als ein Problem des Bösen. Wir kennen die Alternative: entweder wir sind nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich, Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig.“¹¹⁰ Hier spricht Camus eindeutig das Problem der Theodizee an, dessen Diskussion und Auslegung, Auswirkungen auf den Verantwortungsbereich des Men-

¹⁰⁷ Ebd. S.73

¹⁰⁸ Ebd. S.73

¹⁰⁹ Ebd. S.74

¹¹⁰ Ebd. S.75

schen ausübt. Dieser Bereich der Ethik und Moral, nämlich die Verantwortung oder Freiheit des Menschen ist Camus so wichtig, das er ihm innerhalb des zweiten Schaffenszyklus', dem „Zyklus der Revolte“ mehrere Werke widmet, und an dieser Stelle das Thema der Freiheit nur aus existentieller, nicht aus ethischer Hinsicht besprochen wird.

Camus vertritt keinen naiven Freiheitsbegriff, Freiheit kann es nur innerhalb des Lebens und seiner Absurdität geben. Da der Tod das Leben beschränkt, nimmt er uns nicht nur das Leben, sondern raubt uns auch die absolute Freiheit. In „Der Mythos des Sisyphos“ heißt es dazu: „Aber jetzt weiß ich, daß diese höhere Freiheit, diese Freiheit zu *sein*, die allein eine Wahrheit begründen kann, nicht existiert. Der Tod ist da, als die einzige Realität. Nach ihm ist das Spiel aus. Ich habe auch nicht die Freiheit fortzudauern, ich bin ein Sklave und obendrein ein Sklave, der auf keine ewige Revolution hoffen, sich auf keine Verachtung stützen kann.“¹¹¹

Wenn der Mensch nicht absolut frei ist, heißt es nicht dass er sich nicht innerhalb der Absurdität des Lebens als frei fühlen kann. Freiheit ist hier als „sich befreit fühlen“ zu verstehen, sich losgelöst und frei von metaphysischen Konzepten fühlen. Camus nennt sie eine „tiefe Freiheit“: „Das Absurde klärt mich über diesen Punkt auf: es gibt kein Morgen. Das ist von nun an der Grund meiner tiefen Freiheit.“¹¹²

Die Erweiterung des Sinnbegriffes durch diese Art von Freiheit vermag es, das Leben nicht nur erträglicher zu machen, im Sinne von bloßer Erduldung und geduldischen Geschehenlassens, sondern auch neue Leidenschaft für das Leben zu entfachen und ihm eine Dimension im Erleben zu geben. Belegbar durch das Zitat: „Sein Leben, seine Auflehnung und seine Freiheit so stark wie möglich empfinden, das heißt: so intensiv wie möglich leben.“¹¹³ Das Leben wird dadurch nicht nur als sinnvoll sondern auch als intensiv empfunden. Camus spricht in diesem Zusammenhang auch vom Zuwachs des Lebens: „Das Absurde und der Zuwachs an Leben, den es mit sich bringt, *hängen also nicht vom Willen des Menschen ab*, sondern von seinem Gegenteil, vom Tod.“¹¹⁴

Offensichtlich ist dieser Zuwachs in rein quantitativer Hinsicht. Wer mehr Erfahrungen sammelt, lebt auch mehr, dazu meint Camus: „Denn das Absurde lehrt einerseits, daß alle Erfahrungen gleichgültig sind, andererseits spornt es an zur größten Quantität von Erfahrungen.“¹¹⁵ Wer besonders viele Erfahrungen sammelt, fühlt sich frei. Oder in den Worten Camus': „Angesichts dieser besonderen Sorge läuft der Glaube an das Absurde darauf hinaus, die Qualität der Erfahrung durch deren Quantität zu ersetzen.“¹¹⁶ Doch Camus präzisiert diesen Zuwachs. Es ist mehr Quantität aus den Erfahrungen zu hohlen, wenn man sie intensiver erlebt, wenn man sich tiefer darauf einlässt und sie durch sein Bewusstsein intensiviert. Erfahrungen gewinnen damit an Qualität. Camus ermahnt seine Leser gerade

¹¹¹ Ebd. S.76

¹¹² Ebd. S.78

¹¹³ Ebd. S.83

¹¹⁴ Ebd. S.83

¹¹⁵ Ebd. S.82

¹¹⁶ Ebd. S.80

zu, intensiver zu leben, wenn er sagt: „Sein Leben, seine Auflehnung und seine Freiheit so stark wie möglich empfinden, das heißt: so intensiv wie möglich leben.“¹¹⁷

Zuwachs und Intensivierung des Lebens, also sowohl die Steigerung der Quantität als auch der der Qualität, sind die höchste Form an Lebensbejahung, die ein Mensch erfahren kann.

Diese Lebensintensivierung lässt sich auch mit der Wendung des „vivre le plus“ wiedergeben. Wie sich das Motiv des „vivre le plus“ auf den Lebensvollzug des absurden Menschen ausübt, beschreibt der, schon erwähnte Camus Interpret Peter Kampits: „Der 'homme absurde' sieht sich zunächst in der Unmöglichkeit, die Forderungen des „vivre le plus“ in der Form der Umsetzung bestimmter Regeln und theoretischer Verhaltensweisen auf die Ebene der Existenz zu vollziehen.“¹¹⁸ Wie das „vivre le plus“ verwirklicht werden kann, soll jetzt zur Darstellung gebracht werden.

2.4.5 Der absurde Mensch

Einführend gibt Camus den Satz des Iwan Karamasow, eines Protagonisten aus Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“, wieder: „Alles ist erlaubt“.¹¹⁹ Ausgehend von diesem Satz möchte Camus der Frage nachgehen, wie der Mensch innerhalb diesem, zuvor besprochenen Weltbild mit diesem definierten Sinnbegriff leben kann. Widerspricht dieser Satz jeder Moral und plädiert für jede auch unmoralische Freiheit? Kann der absurde Mensch überhaupt moralisch handeln, wenn ja wie und in welcher Weise?

Um die Lebensweise des absurden Menschen zu skizzieren, bedient sich Camus des, in der Kulturgeschichte oft verwendeten Motivs des Don-Juanismus. Don Juan, der sich mit aller Kraft und Leidenschaft um die Liebe einer Frau bemüht, lässt diese, sobald er sie erobert hat, fallen und versucht eine andere Dame für sich zu gewinnen. Er sucht nicht nach der ewigen Liebe, sondern versucht das Gefühl der Liebe, jedes Mal aufs Neue so intensiv wie möglich zu spüren. Don Juan lebt für die Eroberung oder in Camus' Worten: „Verführen ist sein Element.“¹²⁰ Der Zuwachs seines Lebens besteht in quantitativer nicht in qualitativer Hinsicht, dazu Camus: „Was Don Juan verwirklicht, ist eine Ethik der Quantität – im Gegensatz zum Heiligen, der zur Qualität neigt.“¹²¹ Don Juan handelt hier als absurder Mensch, weil er in erster Linie bewusst lebt, nicht getrieben von seinen Trieben von Abenteuer zu Abenteuer eilt, sondern aus freier Entscheidung bei keiner festen Bindung bleibt. Nicht nur die bewusste Entscheidung, sondern auch eine andere Wertigkeit Don Juans, lassen ihn als Beispiel für den absurden Menschen erscheinen. Da er nur für den Augenblick lebt, hat der unmittelbare sinnliche Eindruck größere Wertigkeit, als ein, in der Zukunft liegender Wert. Hiermit wird der unmittelbare sinnliche Gegenwartsbezug betont, der eindeutig schon in Camus' Frühwerk vorweggenommen wurde und

¹¹⁷ Ebd. S.82

¹¹⁸ Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, S.64

¹¹⁹ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphe, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.90

¹²⁰ Ebd. S.96

¹²¹ Ebd. S.96

damit auch Einfluss auf diese Schaffensperiode hat. Camus versucht jedoch nicht das Verhalten Don Juans zu werten oder moralisch zu entschuldigen oder zu verurteilen, er ist lediglich bestrebt diese Verhaltensweise als absurd zu definieren. Dazu meint Camus: „Großmütig ist nur die Liebe, die sich gleichzeitig vergänglich und einzigartig weiß. All diese Tode und all diese Wiedergeburten sind für Don Juan die Ernte seines Lebens. Darin besteht seine Art, zu geben und Leben zu spenden. Man urteile selbst, ob man da von Egoismus sprechen kann.“¹²²

Ein weiteres Beispiel für den absurden Menschen wird durch den Schauspieler verkörpert. In seinem Bemühen auf der Bühne authentisch zu wirken, ist er ganz auf das Gegenwärtige konzentriert. Auch er bedient sich des vollen Bewusstseins, um so tiefgründig in seine Rolle einzudringen, dass sie dem Publikum glaubhaft erscheint. Die Konzentration des Schauspielers auf das Gegebene der Bühne, sein Aufgehen in den Emotionen des Gegenwärtigen, lassen ihn sein eigenes Leben völlig ausblenden und ihn als Repräsentanten des absurden Menschen erscheinen, oder in Camus' Worten: „Stets damit beschäftigt, besser zu spielen, beweist er, wieweit der Schein das Sein prägt. Denn darin besteht seine Kunst: vollkommen zu täuschen und so tief wie möglich in Leben, die nicht seine sind, vorzudringen.“¹²³ Da Camus' Leben eng mit dem Theater verbunden war, weiß er wovon er spricht. Er war nicht nur Verfasser von Dramen, sondern stand selbst als Schauspieler auf der Bühne, anfangs schon in Algerien auf kleinen Studentenbühnen oder in Provinztheatern, später bei professionelleren Produktionen in Frankreich. Theaterstücke, mit denen er sich befasst hat, spannten dabei einen weiten Bogen, von Werken der Antike wie Aischylos bis zur Moderne. Camus inszenierte, war auch als Regisseur tätig und plante kurz vor seinem Tod sogar ein Filmprojekt, zu dem es auf Grund seines Autounfalls nicht mehr gekommen war. Auf Grund seiner eigenen Erfahrung analysiert Camus den Schauspieler und seine Wirkungsweise in Mimik, Gestik, Körperhaltung und sogar Atemtechnik und gibt dabei die besondere Bedeutung des Körpers wieder: „Durch ein absurdes Wunder ist es wieder der Körper, durch den die Erkenntnis kommt.“¹²⁴ Der Hinweis auf das Körperliche lässt wieder die Relevanz des Sinnlichen, des unmittelbar Gegebenen erahnen und zeigt, dass Camus den Motiven des Frühwerks treu bleibt.

2.4.6 Das absurde Werk

Das absurde Leben erfährt bei Camus noch eine Steigerung, in dem er nicht nur den absurden Menschen darstellt, sondern das Absurde im reinen Schaffensprozess in den Mittelpunkt rückt. In diesem Kapitel steht nicht der Mensch, sondern seine Werke im Zentrum der Betrachtungsweise. Camus möchte keine Aufzählung der Werke erstellen, sondern wie er sagt: „Aber wenn es noch nicht darum gehen kann, die Werke des Absurden aufzuzählen, so lässt sich zumindest auf die schöpferische Hal-

¹²² Ebd. S.98

¹²³ Ebd. S.105

¹²⁴ Ebd. S.107

tung schließen, auf eine der Haltungen, die die absurde Existenz vervollständigen können.“¹²⁵ Wie intensiv sich die absurde Existenz im künstlerischen Schaffen verwirklicht, gibt Camus mit folgendem Kommentar wieder, in dem er wieder Nietzsche erwähnt: „In dieser Hinsicht ist das Schaffen die absurde Freude *par excellence*. "Die Kunst und nichts als die Kunst" sagt Nietzsche, "wir haben die Kunst damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen.“¹²⁶ Welche Merkmale weist die Kunst nun auf, um sich besonders für die absurde Existenz zu eignen?

Für die Antwort ist das Argument des Gegenwärtigen ausschlaggebend, im Akt der Kreativität gibt es kein Später. Die Erfüllung im reinen künstlerischen Produzieren zu finden, ohne auf ein bestimmtes Ziel in der Zukunft ausgerichtet zu sein, ist die Vollendung des absurden Seins! Reine Kunst und künstlerisches Schaffen sind Selbstzweck und damit auf das Gegenwärtige ausgerichtet, der Künstler verwirklicht somit das absurde Sein. In den Worten Camus': „Für einen dem Ewigen abgekehrten Menschen ist das ganze Dasein nur ein maßloses Possenspiel unter der Maske des Absurden. Das Kunstwerk ist das große Possenspiel.“¹²⁷ Im Kapitel „Das Kunstwerk ohne Zukunft“ gibt Camus den Selbstzweck von Kunst noch deutlicher wieder: „Für nichts" arbeiten und schaffen, in Ton formen, zu wissen, daß sein Werk keine Zukunft hat, sein Werk in einem Tag zerstört sehen und wissen, daß das im Grunde keine andere Bedeutung hat als das Bauern für Jahrhunderte – das ist die schwierige Weisheit, zu der das absurde Denken die Gründe liefert.“¹²⁸ Kunst erklärt nicht, sie schafft, oder in Camus' Worten: „Wenn die Welt klar wäre, gäbe es keine Kunst.“¹²⁹, oder anders „Man erzählt nicht mehr "Geschichten", man schafft sein Universum.“¹³⁰, „Schaffen heißt somit seinem Schicksal Gestalt geben.“¹³¹

In der Erfüllung des Selbstzweckes erfährt der Künstler noch eine Steigerung des Seins oder wie Camus feststellt: „Schaffen heißt: zweimal leben.“¹³², was am Beispiel des Schauspielers besonders hervortritt, der nicht nur als Mensch, sondern auch in seiner Rolle existiert. Das Verharren in einem Selbstzweck soll keine Flucht darstellen, Camus betont dessen Sinnlosigkeit: „Um es zu wiederholen: nichts von alledem hat wirklich Sinn. [...] zu dem Eingeständnis zu gelangen, dass das Werk selbst – sei es Eroberung, Liebe oder Kunstwerk – nicht sein muß, und so die tiefe Nutzlosigkeit allen individuellen Lebens zu vollenden.“¹³³ Wenn ein tiefgründiger Sinn des Kunstwerks nicht in Frage kommt, wenn sein Selbstzweck und seine Gegenwärtigkeit betont werden, dann gewinnt die Sinnlichkeit, die unmittelbare Erfahrbarkeit, die das Kunstwerk ausstrahlt an Bedeutung. Diesen Moment nennt Camus den „Triumph des Sinnlichen“, das ist die eigentliche Bedeutung der Kunst. Das Sinnliche wird für Camus besonders durch Bilder repräsentiert. Deshalb hat der Roman bei Camus eine besondere Be-

¹²⁵ Ebd. S.147

¹²⁶ Ebd. S.123

¹²⁷ Ebd. S.124

¹²⁸ Ebd. S.147

¹²⁹ Ebd. S.129

¹³⁰ Ebd. S.132

¹³¹ Ebd. S.151

¹³² Ebd. S.124

¹³³ Ebd. S.151

deutung, da er sich der Sinnlichkeit der Bilder besonders annimmt. Als Romancier und Schriftsteller dient ihm hier wiederum sein eigenes Leben als Vorlage und die enge Bindung zwischen Leben und Werk wird wieder erahnbar. Wie wichtig dieser Triumph des Sinnlichen, die Bilder für den Kunstbegriff Camus' sind, wird an folgender Aussage sichtbar: „Das Kunstwerk entsteht aus dem Verzicht des Verstandes, das Konkrete zu durchdenken. Es bezeichnet den Triumph des Sinnlichen. Das klare Denken ruft es hervor, verleugnet aber gerade in diesem Akt sich selbst. Es wird nicht der Versuchung nachgeben, dem Beschriebenen einen tieferen Sinn hinzuzufügen, den es für unberechtigt hält. Das Kunstwerk verkörpert ein Drama des Verstandes, gibt aber nur einen indirekten Beweis davon. Das absurde Werk 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 seines Lebens sein.“¹³⁴ In der Betonung der Relevanz des Sinnlichen schlägt sich die Wirkung des Frühwerks wieder durch. Das Bild triumphiert über das Wort. Die Wirkungsweise der Bilder bewundert Camus auch bei anderen Schriftstellern, besonders bei Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostojewski, Proust, Malraux und Kafka, die er „philosophische Romanciers“ nennt, ihm Gegensatz zu „Thesenschriftstellern“, die in ihren Romanen bestrebt sind mit Wörtern zu erklären, anstelle mit Bilder zu beschreiben. Sein eigenes Schaffensprinzip und das seiner Schriftstellerkollegen beschreibt Camus wie folgt: „Aber gerade die Entscheidung eher in Bildern als in Beweisführungen zu schreiben, offenbart ein gewisses Denken, das ihnen gemeinsam ist, das von der Nutzlosigkeit eines jeden Erklärungsprinzips und von der lehrreichen Botschaft des sinnlich wahrnehmbaren Erscheinens überzeugt ist.“¹³⁵

Die Sinnlichkeit ist somit nicht nur für den Sinnbegriff entscheidend sondern auch für den Kunstbegriff. Die Verbindung dieser Sinnlichkeit oder Natur und der Kunst gibt Peter Kampits mit folgenden Worten wieder: „Dieses bildhafte und mythische Sprechen führt in jene Weise des menschlichen Daseins, in der Camus letztlich den Bezug des Menschen zur Natur als seines Seinsgrundes über den reinen Vollzug hinaus angesprochen und verwirklicht sieht: in die Kunst und in die künstlerisch-schöpferische Gestalt des Weltverhaltens, die *Poiesis*.“¹³⁶

Damit sei auch der Kunstbegriff bei Camus skizziert, um zu verdeutlichen, dass auch er zum Sinnbegriff Camus' beiträgt.

Wie der Sinnbegriff, also das „Absurde am Leben lassen“ bildhaft zu verstehen ist, zeigt der folgende „Mythos des Sisyphos“.

¹³⁴ Ebd. S.128

¹³⁵ Ebd. S.132

¹³⁶ Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, S.145

2.4.7 Der Mythos des Sisyphos

Da Camus die griechische Philosophie sehr schätzt, bedient er sich der griechischen Mythologie um seine Lehre zu versinnbildlichen. Seinem Essay schließt er den „Mythos des Sisyphos“ an:

„Die Götter hatten Sisyphos dazu verurteilt einen Felsblock unablässig den Berg hinaufzuwälzen, von dessen Gipfel der Stein kraft seines eigenen Gewichts wieder hinunterrollte. Sie meinten nicht ganz ohne Grund, es gäbe keine grausamere Strafe, als unnütze und aussichtslose Arbeit.“¹³⁷ Die griechische Mythologie gibt je nach Quelle unterschiedliche Gründe vor, warum Sisyphos von den Göttern mit diesem Schicksal bestraft wurde. Eine Begründung lautet: Egina, die Tochter des Asopos wurde entführt und von ihrem Vater verzweifelt gesucht. Sisyphos, der von der Entführung wusste, wollte es Asopos nur unter der Bedingung verraten, dass die Burg von Korinth Wasser von den Göttern bekäme. Da es Sisyphos wagte, den Göttern Bedingungen zu stellen, wurde er in der Unterwelt bestraft. Nach Homer allerdings habe Sisyphos den Tod in Ketten gelegt und damit besiegt. Pluto konnte dies nicht ertragen und sandte den Kriegsgott um den Tod aus den Händen Sisyphos zu befreien. Nach anderer Quelle wollte Sisyphos, als er im sterben lag, die Liebe seiner Frau auf die Probe stellen. Er befahl ihr, seinen Leichnam nicht zu bestatten, sondern auf den Marktplatz zu werfen. Sie gehorchte seinem Willen. Sisyphos war davon so stark aufgebracht, dass er die Götter bat, noch einmal auf die Erde zurück zu kehren um seine Frau zu bestrafen. Als er die Erde betrat, konnte er sich nicht mehr losreißen um wieder freiwillig in die Unterwelt zurück zu gehen. Er lebte noch jahrelang am Meer, bis die Götter ihn durch Merkur holen ließen, der Sisyphos zu seinem Stein in die Unterwelt brachte. Welche Tat Sisyphos auch begangen haben möge, seiner Bestrafung durch die Götter konnte er nicht entinnen.

Camus gibt sehr plastisch die physische Anstrengung Sisyphos' wieder: „So sehen wir nun, wie ein angespannter Körper sich anstrengt, den gewaltigen Stein anzuheben, ihn hinaufzuwälzen und mit ihm wieder und wieder einen Hang zu erklimmen; wir sehen das verzerrt Gesicht, die Wange, die sich an den Stein presst, sehen, wie eine Schulter den erdbedeckten Koloß abstützt, wie ein Fuß sich gegen ihn stemmt und der Arm die Bewegung aufnimmt, wir erleben die ganz menschliche Sicherheit zweier erdbeschmutzter Hände.“¹³⁸

Grundlage des Mythos ist ebenfalls das Sinnlosigkeitsgefühl. Nahtlos verbindet Camus diesen antiken Mythos mit seinem Werk, in dem er sagt: „Es ist nicht schwer zu verstehen: Sisyphos ist der absurde Held.“¹³⁹ Da das Rollen des Steines auf den Gipfel ohne Aussicht auf Erfolg und endlos ist, ist das Schicksal von Sisyphos genauso sinnlos und absurd wie das Leben der Menschen. Hier sieht Camus eine Parallelität zwischen dem Schicksal des Sisyphos, und dem, vor allem im Industriezeitalter lebenden Menschen, der ebenfalls einer scheinbar sinnlosen, endlosen und mechanischen Tätigkeit nachgehen muss: „Der Arbeiter von heute arbeitet sein Leben lang an den gleichen Aufgaben, und sein

¹³⁷ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.155

¹³⁸ Ebd. S.157

¹³⁹ Ebd. S.156

Schicksal ist genauso absurd. Tragisch ist es aber nur in den wenigen Augenblicken, in denen er sich dessen bewußt wird.“¹⁴⁰

Sisyphos nutzt ebendieses Bewusstsein und verkehrt sein Schicksal ins Positive. Er beschließt den Stein weiter zu rollen, aber nicht um den Wunsch der Götter zu entsprechen, sondern um sein Schicksal zu erfüllen. Er hat es nicht mehr nötig, sich den Göttern zu wieder setzen, er misst deren Bestrafungsmaßnahmen keine Bedeutung zu und rollt den Stein aus freien Stücken den Berg hinauf. Camus fasst die Auffassung des Sisyphos wie folgt zusammen: „Es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann. [...] Aber die erdrückenden Wahrheiten verlieren an Gewicht, sobald sie erkannt werden.“¹⁴¹ Sisyphos triumphiert über die Götter, in dem er sein Schicksal völlig bewusst annimmt und das Rollen des Steins nicht mehr aufgibt. Durch seine bewusste Entscheidung erhebt er sich über den Wunsch der Götter. Er empfindet den Stein nicht mehr als Bestrafung sondern als Aufgabe. Dieselbe Schicksalsbewältigung des Sisyphos überträgt Camus auf den Menschen: „Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache. Ebenso läßt der absurde Mensch, wenn er seine Qual bedenkt, alle Götzenbilder schweigen. [...] Der absurde Mensch sagt ja, und seine Anstrengung hört nicht mehr auf.“¹⁴²

Sisyphos geht im Kampf mit den Göttern als Sieger hervor, da er sich freiwillig seinem Schicksal stellt und durch seine Rebellion nicht resignativ in sein Schicksal fügt. Er empfindet seine Entscheidung als Akt der Freiheit, die ihm das Grauen seines Schicksals nimmt, und die ihm die Last des Steines erleichtert. Nicht mehr der Stein und der Berg geben Sisyphos einen Zweck oder Sinn im Leben, sondern Sisyphos gibt dem Stein und dem Berg einen Sinn, er benützt sie nur als Mittel zum Zweck, um durch sie seine Rebellion gegen das Schicksal auszudrücken. Über die Rolle des Steins schreibt Annemarie Pieper: „Auf diese Wiese vermag Sisyphos sich über den Stein zu erheben, indem er ihm die Zielfunktion abspricht und ihm eine bloße Mittelfunktion im Dienst der menschlichen Freiheit einräumt.“¹⁴³ Dieses Schicksal, diesen Sinn des Lebens sucht sich Sisyphos selbst aus! Dieser Akt der Autonomie macht Sisyphos zum Helden. Er erduldet nicht sein Leben, er lebt es oder an Hand der Lehre Camus ausgedrückt: er lässt das Absurde leben. Camus schildert ein triumphierendes Bild des Sisyphos: „Ich verlasse Sisyphos am Fuße des Berges! Seine Last findet man immer wieder. Sisyphos jedoch lehrt uns die höhere Treue, die die Götter leugnet und Felsen hebt. Auch er findet, daß alles gut ist. (Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jeder Gran dieses Steins, jedes mineralische Aufblitzen in diesem in Nacht gehüllten Berg ist eine Welt für sich.) Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“¹⁴⁴

¹⁴⁰ Ebd. S.157

¹⁴¹ Ebd. S.158

¹⁴² Ebd. S.159

¹⁴³ Annemarie Pieper, Albert Camus, C. H. Beck Verlag, München 1984, S.121

¹⁴⁴ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.160

Dieser Mythos ist die bekannteste und meist rezensierte Stelle des Essays und repräsentiert am deutlichsten die Philosophie Camus'. Daher wird er oft verwendet um Camus' Nähe zum Existentialismus zu skizzieren, ihn mit anderen Denkern der Philosophiegeschichte zu vergleichen oder ihn innerhalb derer einzuordnen. Thematische Nähe besitzt Camus nicht nur zur Existenzphilosophie oder etwa auch mit der Phänomenologie, sondern ganz besonders mit Nietzsche, mit dem er auch den essayistischen Stil und die bildhafte Sprache teilt. „Der Mythos des Sisyphos“ erinnert stark an Nietzsches „ewige Wiederkehr des Gleichen“, was auch innerhalb der Camus-Rezeption oft festgestellt wurde. Annemarie Pieper schreibt dazu: „Wenn Sisyphos seine Kreise zieht, so bringt er damit einerseits – vom Subjekt her gesehen – seine Autonomie zum Ausdruck, und zum anderen – von außen her gesehen – gerät ihm die ständige Wiederholung einer an sich völlig sinn- und nutzlosen Bewegung zu einer Parodie auf das erhabenste und vollkommenste Sein, dessen qualitative Fülle heruntergekommen ist auf den leeren Mechanismus eines quantifizierbaren Vorgangs: eine grandiose Demonstration menschlicher Verachtung der Götter, in Nietzsches Terminologie: eine Demonstration des Willens zur Macht in der ewigen Wiederkehr des Gleichen.“¹⁴⁵ Pieper geht noch weiter und reiht die Interpretation des Sisyphos Motivs Camus' in eine Reihe mit Platons Höhlengleichnis, in dem sie den Protagonisten des Höhlengleichnisses Sokrates mit Sisyphos vergleicht: „Auch Sokrates vollzieht die Bewegung des Aufstiegs und Abstiegs – dargestellt im Höhlengleichnis. Auch Sokrates langt nach einem Unbedingten aus, der Idee des Guten, die am Ende des Aufstiegs in den Blick gelangt, doch nur um den Menschen auf das Bedingte zurückzuverweisen.“¹⁴⁶

Dieser griechische Mythos bleibt die beste Versinnbildlichung der Lehre Camus und durch den Bezug auf die Welt des Menschen könnte der Held des antiken Mythos dem absurden Menschen als Vorbild dienen!

Im Anhang des Essays sind je nach Ausgabe literarische Studien zu Dostojewski oder Franz Kafka erschienen, die beweisen, dass sich Camus auch nahtlos in die Literaturgeschichte eingliedern lässt. Die Themen Entfremdung des Menschen, die Unerklärbarkeit des Lebens und die Absurdität der Welt hat er besonders mit Franz Kafka gemeinsam, mit Dostojewski verbindet ihn die Frage nach dem Sinn des Lebens, die Frage nach Gott, der Solidaritätsgedanke und der Appell an die Menschheit moralisch zu handeln. Von Kafkas Werken stehen in Camus' Studie „Der Prozeß“, „Das Schloß“ und „Die Verwandlung“ im Mittelpunkt. Während sie Camus bespricht, wird die Nähe zu seinem Werk nur noch deutlicher. Der Protagonist der „Verwandlung“, Samsa wird eines Nachts zu einem Käfer verwandelt. Diese Metamorphose zu einem Ungeziefer ist ebenfalls so unerklärlich und beklemmend wie das Gefühlsleben Meursaults, die Hauptfigur in Camus' Roman „Der Fremde“. Das Motiv der Unerklärlichkeit, bei Camus „das Schweigen der Welt“, findet sich auch in Kafkas „Prozeß“. Dem Angeklagten

¹⁴⁵ Annemarie Pieper, Albert Camus, C. H. Beck Verlag, München 1984, S.122

¹⁴⁶ Ebd. S.122

wird bis zur Hinrichtung die Begründung seiner Verurteilung nicht mitgeteilt. Auch die Verurteilung des „Fremden“ bleibt mysteriös, er ist sich, genauso wie der Held bei Kafka, keiner Schuld bewusst. Die Unausweichlichkeit der Hinrichtung im „Prozeß“ erinnert an die Unausweichlichkeit des Todes in Camus' „Pest“. Der Landvermesser in Kafkas „Das Schloss“ versucht sich verzweifelt in die Dorfgemeinschaft zu integrieren um auch Näher an das Schloss zu geraten. Diese Integrationsbestrebung würde man Camus' „Fremden“ und „Caligula“ wünschen. Leider gelingt sie weder in Camus' noch in Kafkas Romanen, aber das Erstaunliche daran, es muss nicht unbedingt ein Scheitern daran gebunden sein, der Held lernt damit zu leben. Camus beschreibt dies bei Kafka wie folgt: „Der Prozeß“ diagnostiziert, „das Schloß“ erfindet eine Therapie. Aber das vorgeschlagene Hilfsmittel nützt hier nicht. Es bewirkt nur den Einzug der Krankheit ins normale Leben. Es hilft, sie zu akzeptieren.“¹⁴⁷ Sein Resumé über die Literaten seiner Studie fasst Camus mit folgenden Worten zusammen und beschreibt damit unbewusst die Wirkungsweise seines eigenen literarischen Schaffens: „Jedenfalls ist es sonderbar, daß geistig verwandte Werke wie die von Kafka, Kierkegaard und Schestow, kurz, Werke existentieller Romanciers und Philosophen, die ganz und gar dem Absurden und dessen Folgen zugewandt sind, schließlich in diesen gewaltigen Hoffnungsschrei münden.“¹⁴⁸

Auch seine Nähe zu Nietzsche, mit dem er auch den essayistischen Stil teilt, beschreibt Camus unwillkürlich selbst: „In dieser Hinsicht scheint Nietzsche der einzige Künstler zu sein, der aus einer Ästhetik des Absurden die letzten Schlüsse gezogen hat, denn seine letzte Botschaft besteht in einer zwingenden, sterilen Klarheit und in einer beharrlichen Verneinung jedes übernatürlichen Trostes.“¹⁴⁹

2.4.8 Sinn in „Der Fremde“ und in „Caligula“

Wie schon erwähnt, gehören zum „Zyklus des Absurden“ der Roman „Der Fremde“ und das Drama „Caligula“, in denen die Sinnfrage zwar nicht mehr explizit besprochen wird, aber im Zuge der Handlungen immer mitschwingt, und durch die handelnden Personen thematisiert wird.

Zunächst zum Roman „Der Fremde“:

Sinnerleben wird hier zunächst als Sinnverlust erlebt durch das Motiv des Fremdseins. Dem Mensch entgleitet jeder Sinn, wenn er sich fremd fühlt. Das Gefühl der Fremdheit, egal welcher Situation gegenüber, trübt die Sinnlichkeit, die Wahrnehmung und raubt damit jede Art von Sinn.

Schon im Frühwerk taucht das Motiv der Fremdheit auf. Dort zunächst nur als örtliche Fremdheit dargestellt. Im stark autobiographischen Essay „Licht und Schatten“, in dem sich der mediterrane Protagonist in Mitteleuropa fremd fühlt, weil er in den urbanen Räumen die Natur und das Meer vermisst, fühlt er sich zunehmend unwohl und depressiv, da ihm jeder Sinn für das Leben verloren geht. Örtlich Fremdheit und damit das Gefühl der Verzweiflung und Beklommenheit erlebt auch Ramberts, die

¹⁴⁷ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.171

¹⁴⁸ Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, S.176

¹⁴⁹ Ebd. S.179

Hauptfigur aus dem Roman „Die Pest“. Als Journalist gerät er auf Grund seiner Berichterstattung in die Stadt, in der die Pest ausbricht. Als die Stadtmauern zur Verhinderung der Ausbreitung des Pestbazillus geschlossen werden, kann er Rambert nicht mehr nach Hause und fühlt sich fremd. Sein Leben scheint jeden Sinn verloren zu haben, da er völlig unschuldig nun von der Pest bedroht wird und seine Frau nicht mehr sehen kann.

Dieses Motiv der Fremdheit wird im Roman „Der Fremde“ nicht mehr durch örtliche Fremdheit ausgedrückt, sondern spitzt sich nun zur sozialen Fremdheit zu, erlangt damit eine tiefere soziale Bedeutung. Meursault, der Protagonist im Roman, also „Der Fremde“ ist nicht mehr im örtlichen Sinne fremd in einer Region, sondern im sozialen Sinn. Alle Mitmenschen und deren Werte kommen ihm fremd vor, er kann nichts mit gesellschaftlichen Konventionen anfangen. Normen, Werte oder soziale Strukturen nimmt er gar nicht oder anders wahr als seine Mitmenschen. Auch Gefühle nimmt Meursault anders wahr und scheint damit anders umzugehen. Das wird schon in den ersten Zeilen des Romans sichtbar: „Heute ist Mama gestorben, Vielleicht auch gestern, ich weiß es nicht.“¹⁵⁰ Der Tod seiner Mutter scheint ihn nicht zu berühren. Als er bei ihrem Leichnam die Totenwache hält, sehnt er sich nach einer Zigarette. Noch absurder wird die Situation als ihn seine Freundin Marie fragt, ob er sie heiraten wolle. Seine Antwort: „Ich habe gesagt, das wäre mir egal, und wir könnten es tun, wenn sie es wollte.“¹⁵¹ Trotzdem scheint er mit seinem Leben zu Recht zu kommen, bis er eines Tages rein zufällig mit seinem Freund Raymond am Meeresstrand spazieren geht und dort auf Araber trifft. Da die Geschichte im kolonialisierten Algerien spielt, treffen Franzosen auf Araber und eine Konflikt beladene Situation entsteht. Mehr zufällig als gewollt schlittert Meursault in eine Rauferei, in der ihm ein Revolver in die Hände fällt. Als der Araber ein Messer zückt, spiegelt sich die Sonne in dessen Klinge so stark, dass sie Meursault blendet und er auf den Araber schießt und ihn tötet. Meursault findet sich vor Gericht wieder, unternimmt aber nicht einmal den Versuch sich zu verteidigen. Er scheint keine Reue, Trauer, Angst oder Gewissensbisse zu empfinden. Nach dem Hergang der Ereignisse befragt, antwortet er: „...dass es wegen der Sonne gewesen wäre.“¹⁵²

Als in Zeugenstand Teilnehmer an der Beerdigung seiner Mutter aussagen, er habe während der Zeremonie nicht geweint und keine Gefühlsregung gezeigt und als er sogar die Besucher des Gefängnis-priesters ablehnt, wird er von allem im Gerichtssaal Anwesenden als gefühlskalter Mörder wahrgenommen und schließlich zum Tode verurteilt. Der Roman lässt sich als Appell lesen, die Menschen mögen das Gefühl der Fremdheit untereinander ausmerzen um sinnvoller zu leben. Hätte Meursault sich nicht fremd gefühlt, hätte er sich in die Gesellschaft mehr integrieren können, das Gefühlsleben seiner Mitmenschen besser nachvollziehen können, wäre er vielleicht am Leben geblieben, weil der Mord nicht passiert wäre oder zumindest seine Verteidigung geglückt wäre.

Das Gefühl der Fremdheit raubte ihm den Sinn im Leben und dadurch das Leben selbst.

¹⁵⁰ Albert Camus, Der Fremde, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.7

¹⁵¹ Ebd. S.52/53

¹⁵² Ebd. S.122

Im Drama „Caligula“ geht es nicht mehr um das Gefühl der Fremde, sondern um das Thema der Freiheit. Camus geht der Frage nach, wie weit sich der Sinn des Lebens im Freiheitsgefühl erleben lässt und wie weit ein Mensch in seiner Freiheit gehen kann, ohne die Freiheit eines anderen Menschen zu gefährden oder einzuschränken. Als Vorlage dient ihm die historische Herrscherpersönlichkeit Caligula, ein römischer Kaiser, die Handlung hat eher psychologischen als historischen Schwerpunkt.

Der Kaiser Caligula verliert seine Schwester Drusilla. Ihr Tod verletzt ihn so stark, dass sich sein Empfinden verändert, sein Leben verliert seinen Sinn, es kommt ihm nur noch absurd vor und Caligulas Charakter verändert sich. Er versucht nun seinen gesamten Lebensgenuss aus absoluter Freiheit zu gewinnen, handelt nach Lust und Laune, auch oder gerade wenn er dabei Menschen quält, verletzt oder gar tötet. Caligula kennt keine Grenzen mehr, je unglücklicher er wird, desto despotischer seine Handlungen!

Caligula schildert seine Einstellung wie folgt: „Ich habe endlich den Nutzen von Macht erkannt. Sie gewährt dem Unmöglichen gewisse Möglichkeiten. Von heute an und in alle Zukunft hat meine Freiheit keine Grenzen mehr.“¹⁵³ Er rechtfertigt seine Handlungen mit, wie er sagt, seiner Wahrheit: „Die Menschen sterben und sie sind nicht glücklich. [...] Ich aber will, daß in Wahrheit gelebt wird! Und ich habe auch die Mittel, die Menschen zu zwingen in der Wahrheit zu leben.“¹⁵⁴ Die Missetaten des Tyrannen erstrecken sich von Beschlagnahmung von Vermögen und materiellen Güter seiner Untertanen, manche Frauen zwingt er in Bordellen für ihn zu arbeiten, bis hin zu willkürlichen Hinrichtungen. Von der Tyrannei völlig erschöpft und gedemütigt, beginnt sich unter seinen Untertanen langsam Widerstand zu regen, sie sind nicht mehr gewillt die Schikanen ihres Herrschers zu ertragen und schmieden Pläne ihn loszuwerden. Die Unerträglichkeit und Unausweichlichkeit ihrer Situation fasst Scipio treffend zusammen: „Ihn töten oder getötet werden – das sind zwei Arten, Schluß zu machen.“¹⁵⁵ Caligula bezahlt seine maßlose Freiheit mit seinem Leben! Seine Untertanen töten ihn, um selbst wieder in Freiheit leben zu können und endlich wieder frei atmen zu können.

Das Thema der Freiheit zieht sich durch das gesamte Werk Camus, wird aber im zweiten Zyklus näher betrachtet. Den negativen Aspekt der Freiheit bringt Camus in seiner Nobelpreisrede auf den Punkt: „Die Freiheit ist gefährlich, ihr zu leben ist ebenso hart wie berauschend.“¹⁵⁶

Die Erkenntnis des Dramas lässt sich mit folgendem Satz zusammenfassen: der Sinn des Lebens kann auch durch das Freiheitsgefühl erlebt werden, aber nur in Maßen und mit Grenzen! Die Freiheit des Menschen endet dort, wo sie einen Mitmenschen verletzt, gefährdet oder ihm selbst die Freiheit nimmt und ihn einschränkt! Damit ist der „Zyklus des Absurden“ abgeschlossen, und der darin enthaltene Sinnbegriff lässt sich zusammenfassen als: das Absurde leben lassen, sowohl dem „Sprung“ als auch dem Suizid widerstehen, in Einheit und nicht in Fremdheit zu leben und seine Freiheit nur in Maßen auszuüben.

¹⁵³ Albert Camus, „Dramen“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.25

¹⁵⁴ Ebd. S.21

¹⁵⁵ Ebd. S.42

¹⁵⁶ Albert Camus, „Der Künstler und seine Zeit“ in „Fragen der Zeit“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S.228

2.5 Der Sinnbegriff im „Zyklus der Revolte“

Da die Sinnfrage im ersten Zyklus am explizitesten erläutert wird und hier nur noch indirekt vorkommt, kann den beiden folgenden Zyklen nicht die Ausführlichkeit gewidmet werden, den der erste Zyklus schon erfahren hat. Der zweite Zyklus beinhaltet den Essay „Mensch in der Revolte“, den Roman „Die Pest“, das Drama „Der Belagerungszustand“, das man als Bühnenfassung des Romans „Die Pest“ verstehen könnte und dem Drama „Die Gerechten“. Die Sinnfrage wird in diesem Themenkreis nicht mehr direkt angesprochen, sondern indirekt erörtert, indem es Camus jetzt darum geht, wie der Mensch mit dem davor definierten Sinnbegriff in einer Gemeinschaft leben kann, wie man ihn einsetzen kann um Ethik und Moral im zwischenmenschlichen Handeln zu fördern um damit der Menschheit zu dienen. Damit begibt sich Camus auch zu handfesten politischen Themen. Durch seinen in dieser Schaffensperiode gestiegenen Bekanntheitsgrad, konnte er damit auch die politischen Diskussionen beeinflussen oder zumindest dazu beitragen. Camus fordert vom Menschen, dass sie das Engagement und die Leidenschaft, die sie zunächst für die Sinnfindung ihres eigenen Lebens eingesetzt haben, nur für das Wohl anderer und damit der Gemeinschaft einsetzen. Im Drama „Caligula“ war schon deutlich, dass Camus auf das soziale Wesen des Menschen aufmerksam machen wollte, nur in einer funktionierenden Gesellschaft kann der Mensch sich wohl fühlen und damit Sinn in seinem Leben erfahren, reiner Egoismus führt zum Verderben.

Die Auflehnung gegen das Schicksal im ersten Themenkreis entspricht nun der „Revolte“ gegen unmenschliche Lebensbedingungen und politische Systeme, die den Menschen unterdrücken und ausbeuten. Ganz besonders wollte Camus vor totalitären Regimes und Diktaturen warnen, besonders vor dem Nationalsozialismus, unter dem er selbst zu leiden hatte und gegen den Stalinismus und Sozialismus der Sowjetunion. Auch das Thema der Freiheit wird angesprochen. Wenn es, wie im ersten Themenkreis besprochen, keine metaphysische Welt gibt, kein Gott für unser moralisches Handeln entscheidend ist und Religion nicht als Letztbegründung herangezogen werden kann, ist es dann erlaubt auch unmoralische Taten, wie bspw. einen Mord, zu begehen um seine politischen Ziele durch zu setzen? Welche Mittel sind erlaubt um seine Ziele, seinen Sinn im Leben durch zu setzen? Camus gibt hier eine eindeutige Antwort: Der Mensch hat die Pflicht gegen alle unmenschlichen Zustände zu revoltieren, aber er hat nicht das Recht jedes Mittel einzusetzen! Jede Revolte ist gut zu heißen, eine blutige Revolution aber nicht. Alle Werke in diesem Zyklus behandeln die Sinnfrage nur in so weit, als sie der Revolte dient. Camus geht der Frage nach, ob der von ihm gesuchte Sinn in der Geschichte, im historisch-politischen Ablauf gegeben ist, innerhalb derer sich der Mensch zu immer bessern politischen Systemen und damit zu besseren Formen des Zusammenlebens entwickelt. In seinem Essay „Der Mensch in der Revolte“ unterscheidet er zunächst zwei Arten der Revolte: die metaphysische Revolte und die historische Revolte!

Erstere definiert Camus wie folgt: „Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie

die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet.“¹⁵⁷ In einer präzisen Darstellung gibt Camus im ersten Teil des Essays sämtliche Schriftsteller wieder, die seiner Meinung nach die metaphysische Revolte verkörpern, dem „Sprung“ in die Metaphysik widerstehen, und trotzdem durch ihre moralische Haltung und die Betonung der Bedeutung der Gesellschaft der Menschheit dienen. Dazu gehören Marquis de Sade, Fjodor Dostojewski, Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Letzterer spielt in diesem Themenkreis ebenso eine große Rolle wie im ersten.

Die Revolte lässt sich als logische Fortsetzung der Auflehnung des Sisyphos begreifen. Auch dieser Zyklus wird durch einen Held der griechischen Mythologie versinnbildlicht und trägt daher auch den Namen: „Mythos des Prometheus“. Im Machtgefüge der Götter über die Menschheit, ergreift Prometheus Partei für die Menschen, in dem er ihnen das Feuer bringt. Obwohl er dadurch den Zorn der Götter auf sich lenkt, möchte er der Menschheit helfen und revoltiert gegen die Götter, auch wenn diese ihn dafür bestrafen, in dem sie ihn an einen Felsen ketten, einen Adler tagsüber von seiner Leber fressen lassen, die nachts wieder ein Stückchen wächst.

Die Solidarität die Prometheus für die Menschen empfindet, und die Vehemenz mit der, er sich für sie einsetzt, könnte in diesem Themenkreis als eine Erweiterung zum Sinn des Lebens gesehen werden. Sinn des Lebens im zweiten Zyklus ist nicht mehr allein sein Leben aufrecht zu erhalten, sondern auch das der anderen.

Nach dem der Mensch die metaphysische Revolte vollzogen hat, kann er sich nun der historischen Revolte widmen, in dem er nicht mehr seinen Sinn im Leben thematisiert, sondern den Sinn jedes menschlichen Lebens, das Wohlergehen der Gemeinschaft anstrebt. Der zweite Teil des Essays erörtert die Möglichkeit der historischen Revolte, die die Menschheit aus jeder Knechtschaft befreien soll und wie diese ohne blutige Revolutionen ablaufen soll. Ihre Entstehung beschreibt Camus mit den Worten: „In Wirklichkeit ist die Revolution nur die logische Folge der metaphysischen Revolte [...]“.¹⁵⁸ Auch bei der historischen Revolte spielen metaphysische Überlegungen keine Rolle, religiöse, ideologische oder wissenschaftliche Motive für eine Revolution sollen nicht herangezogen werden. Der Mensch soll seiner selbst Willen befreit werden, nicht aus Motiven, die ein System vorschreibt. Die ablehnende Haltung der Metaphysik gegenüber wird in folgenden Aussagen auf den Punkt gebracht: „Indem er Gott ablehnt (der Mensch), erwählt er, infolge einer scheinbar unvermeidlichen Logik, die Geschichte.“, „Da Gott tot ist, muß man die Welt mit den Kräften des Menschen ändern und neuorganisieren.“¹⁵⁹

Im zweiten Teil des Essays, im Kapitel „Die historische Revolte“ untersucht Camus sämtliche politischen Geschehnisse, Revolutionen und Bewegungen nach ihrem maßvollen Charakter und ihrem Bestreben Veränderung hervorzurufen, ohne damit Blutvergießen in Kauf zu nehmen. Seine umfassende Erörterung schildert besonders die französische Revolution, den Nationalsozialismus, den italienisch Faschismus und den Marxismus. Besonderes Augenmerk schenkt Camus auch

¹⁵⁷ Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S.35

¹⁵⁸ Ebd. S.125

¹⁵⁹ Ebd. S.125 und S.127/128

den ideologischen Ursprüngen jeder politischen Bewegung. Beispielsweise geht er stark auf Hegel und dessen Einfluss auf Marx ein. Camus' Kritik an allen Systemen betrifft vor allem den Einsatz von nicht adäquaten Mitteln. Die Hinrichtung der Aristokratie während der französischen Revolution ist um nichts besser, als deren unbarmherzige Herrschaft über deren Untertanen. Dem Kommunismus in der Sowjetunion wirft er vor, dass er zwar das legitime Ziel hatte, das Proletariat zu befreien, aber dass er dafür über die Leichen der sibirischen Arbeitslager gegangen ist. Camus unterscheidet die, wie er sie nennt und definiert „Königsmörder“ der französischen Revolution von den „Göttesmördern“ des Sozialismus. Aber durch die Morde der verhassten Instanzen, wurden nicht die unmenschlichen Ideologien getötet, sondern Menschen. Camus' Form von Revolte sieht anders aus.

Ein Mittel das richtige Maß zu erreichen, ist das mittelmeerische Denken. Da knüpft Camus an sein Frühwerk an, indem er wieder eine Einheit anstrebt. Diesmal nicht die Einheit zwischen Mensch und Natur, sondern die Einheit der Menschen selbst.

Diesseitsbezogenheit ist in beiden Themenkreisen unumläßlich. Genauso wie das Individuum sein Handeln nicht auf später beziehen soll, muss auch die Menschheit ihre Gesellschaftssysteme nicht auf metaphysische Systeme gründen, sondern den Menschen in den Mittelpunkt stellen.

Auch in diesem Themenkreis liegt Camus die Kunst am Herzen. Diesmal ist Kunst als Mittel zur Revolte bestimmt. Nicht ihr schöpferischer Sinn ist jetzt gemeint, sondern ihr politischer. Der Künstler soll nicht, er muss soziale und politische Missstände in seiner Kunst thematisieren, ein Sprachrohr für die Unterdrückten sein und in seiner Kunst, jene Tatsachen, die er verändert haben möchte ins Zentrum rücken.

Der Sinn des Lebens im zweiten Zyklus lässt sich nun definieren, als das Absurde des Lebens der anderen Mitmenschen durch Revolte aufrecht erhalten.

Zu diesem Themenkreis gehört auch der Roman „Die Pest“, in der die Revolte bildhaft dargestellt wird.

In der Stadt Oran bricht eines Tages die Pest aus, die Stadtmauern werden geschlossen, damit sich der Pestbazillus nicht unkontrolliert ausbreitet. Innerhalb der Stadt beginnt der Kampf gegen den Bazillus, die Revolte gegen die unmenschlichen Bedingungen startet. In einer ausführlichen Chronik schildert Camus, wie die Krankheit die ganze Stadt beherrscht. Der Roman lässt sich auch in einer zweiten Ebene lesen, indem man die Pest mit dem Nationalsozialismus gleichsetzt und die Revolte der Stadt nicht gegen die Krankheit, sondern gegen die Besetzer gerichtet ist.

Der Journalist Rambert ist eher zufällig in der Stadt, als die Pest ausbricht, kann sie nicht mehr rechtzeitig verlassen und bleibt nun in ihr als Fremder gefangen. Er leidet unter der Trennung von seiner Frau, also taucht wieder das Motiv des Fremdseins als Sinn raubend auf. Zunächst scheint Ramberts Leben keinen Sinn zu haben. Als er aber den Arzt Rieux kennen lernt, bewundert er dessen unermüdlichen Einsatz den Kranken zu helfen und die Pest einzudämmen. Gemeinsam organisieren sie Hilfe

für die Kranken, den Abtransport der Toten und versuchen einen Impfstoff zu entwickeln. Auch als sie Rückschläge erleiden, als zum Beispiel Rieuxs Frau oder ihr gemeinsamer Freund Tarrou sterben, geben sie den Kampf nicht auf, bestärken einander und sprechen sich gegenseitig Mut zu. Die Solidarität unter der Gruppe wird von Tag zu Tag stärker.

Unter dem Eindruck der Krankheit verändert sich das Verhalten der Menschen in der Stadt. Da sie jeder Zeit mit dem Tod rechnen müssen, versuchen sie so viel wie noch möglich, aus dem Leben herauszuholen. Sie versuchen sich in Cafés und Kinos zu unterhalten oder wenigstens abzulenken. Auch wirtschaftlich hat die Stadt sehr zu leiden. Da durch die Abgrenzung keine neuen Waren in die Stadt kommen und sie sich nicht mehr mit allem selbst versorgen kann, breiten sich Kriminalität und Schmuggelhandel aus. Cottard versucht sich durch diesen illegalen Verdienst zu bereichern, aber das gelingt ihm nicht, da er an den Umständen zerbricht und verrückt wird. Vielleicht auch ein Hinweis Camus', dass im rein Materiellen der Sinn des Lebens nicht stecken kann.

Hoffnung schöpfen die Menschen immer, wenn ein, an der Pest Erkrankter wieder gesund wird. Beispielsweise erkrankt der Schriftsteller Grand, in dieser verzweifelten Situation verbrennt er das Manuskript des von ihm begonnen Werks. Als er aber doch wieder gesund wird, ist es zwar für alle Menschen ein großer Hoffnungsschimmer, er selbst trauert aber nun seinem unwieder bringbarem Manuskript nach.

An dieser Stelle lässt sich die sinnstiftende Instanz der Kunst wieder hinein interpretieren. Grand hätte an seinem Manuskript festhalten müssen, auch wenn ihn die Krankheit für kurze Zeit gebannt hat. Der Kampf gegen die Krankheit erinnert durch zahlreiche Hoffnungsschimmer und Tiefschläge an den Kampf des Sisyphos gegen den Felsen.

Eine Schlüsselstelle des Romans stellt die Predigt des Priesters Paneloux dar. Pater Paneloux interpretiert die Pest als Strafe Gottes, er mahnt die Menschen zur Umkehr und appelliert an sie, moralischer zu leben, damit sie von der Geisel der Pest befreit werden. Pater Paneloux ist der Meinung, die Menschen haben ihre Lage durch sündhaftes Verhalten selbst verschuldet. Dieser Argumentation können Rambert und Rieux nichts abgewinnen. Rieux hat seine Tätigkeit als Arzt immer aus Liebe zu den Menschen ausgeübt und nicht aus religiösen Motiven heraus. Da er Atheist ist, kann er daraus auch kein Motiv finden, den Kranken zu helfen. Deutlich wird Rieuxs Haltung an folgender Schlüsselstelle des Romans: Der kleine Sohn des Richters Othon erkrankt an der Pest, obwohl sie an ihm sogar den neuen Impfstoff testen, können sie ihm nicht helfen. Das Kind stirbt. An dieser Tatsache versucht der Arzt Rieux die These des Paters, die Krankheit sei eine Strafe Gottes an die Menschen, zu widerlegen. Rieux betont die völlige Unschuld des Kindes und kommentiert dessen Tod, in dem er zu Pater Paneloux sagt: „Ah, der hier zumindest war unschuldig, das wissen Sie genau!“¹⁶⁰. Seine Haltung als Atheist dem Leid gegenüber wird an anderer Stelle noch präzisiert: „Ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis zum Tod weigern, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder

¹⁶⁰ Albert Camus, Die Pest, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.246

gemartert werden.“¹⁶¹ Dass die Krankheit als Strafe für sündhaftes Verhalten sein soll, ist auch deshalb als Argument nicht haltbar, da auch der Pater selbst an der Pest stirbt. Zumindest er sollte frei von sündhaften Handlungen sein.

Ergänzt wird die atheistische Haltung des Arztes Rieux, durch den Humanismus, der durch die Figur Tarrou dargestellt wird. Ebenso wie Rieux und Rambert engagiert sich Tarrou im Kampf gegen die Pest, aber aus anderen Motiven heraus. Tarrou ist ebenso wie Rieux Atheist, betont aber das tiefe Mitgefühl, das er dem Mitmenschen gegenüber empfindet. Dieses Mitgefühl dem Leidenden gegenüber trägt mehr zur Motivation Tarrous' im Kampf gegen die Pest bei, als sein Atheismus.

Tarrou gibt ein Ereignis aus seiner Kindheit wieder, das dieses Verständnis bestärkt hat. Sein Vater war Oberstaatsanwalt und nahm ihn zu einer Verhandlung mit, in der der Angeklagte zum Tode verurteilt wurde. Seine Erschütterung gibt Tarrou mit folgenden Worten wieder: „Und ich, der ich danach diesen Prozeß bis zum Schluß verfolgte, ich empfand mit diesem Unglücklichen eine viel schwindelerregendere Vertrautheit, als mein Vater sie je hatte.“¹⁶² Dieses tiefe Mitgefühl wird zum wesentlichen Charakterzug Tarrous'. Als ihn der Arzt Rieux fragt, welchen Weg man einschlagen müsste, um angesichts des schrecklichen Schicksals trotzdem seinen Frieden zu finden, gibt Tarrou als einzigen Weg an: „Ja, Mitgefühl.“¹⁶³ Dabei geht es Tarrou nicht um oberflächlich empfundene Solidarität mit dem Mitmenschen, sondern um jene tiefe Empathie, die für Tarrou eine Form von Heiligkeit darstellt, die ohne einen Gott auskommt. Als ihn der Arzt Rieux nach dem Motiv seiner Hilfeleistungen fragt, antwortet Tarrou: „Eben. Kann man ein Heiliger ohne Gott sein, das ist das einzige konkrete Problem, das ich heute kenne.“¹⁶⁴ Im Humanismus Tarrous' erfährt der Begriff des Anderen eine Aufwertung. Peter Kampits formuliert dies wie folgt: „In einem solchen vom Mitgefühl getragenen Bezug zum Anderen ist der Andere zwar nicht als Subjekt und schon gar nicht als Objekt einer autonomen Ich-Vernunft bestimmt, wohl aber von seinem Selbst aus erschlossen, das sich in einem steten Gegenüber zum Absurden versteht und verwirklicht.“¹⁶⁵ Ausgerechnet Tarrou erkrankt an der Pest und stirbt. Von diesem Schicksalsschlag getroffen, setzt sein Freund Rieux den Kampf noch unermüdlicher fort. Nach langem hartem Ringen gelingt es der Stadt den Pestbazillus einzudämmen, es sterben immer weniger Menschen an der Pest. Als die Krankheit für besiegt gilt, werden die Stadttore geöffnet und die Überlebenden atmen wieder auf. Rieux, seine Mutter, Rambert und Grand überleben die Pest. Der Arzt hält alle Eindrücke in einer ausführlichen Chronik fest, an deren Ende er aber eine Warnung ausspricht. Diesmal hat die Stadt die Pest überstanden, aber die Pest könnte jeder Zeit wieder ausbrechen!

Der Sinnbegriff hier ist durch die Verbindung von Humanismus und Atheismus zu verstehen. Symbolisch stellt dies Camus an einer Szene dar, in der der Atheist Rieux und der Humanist Tarrou ihre Freundschaft durch ein gemeinsames Bad, in dem für Camus so relevanten Meer, besiegeln.

¹⁶¹ Albert Camus, Die Pest, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.247

¹⁶² Ebd. S.282

¹⁶³ Ebd. S.289

¹⁶⁴ Ebd. S.290

¹⁶⁵ Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, S.98/99

Eine weitere bildhafte Verarbeitung der Themen Revolte, Solidarität unter den Menschen und den Appell moralisch zu handeln gibt Camus im Drama „Die Gerechten“ wieder.

Im revolutionären Russland der Zarenzeit entschließt sich eine Gruppe von Revolutionären, das zunehmende Leid der Bevölkerung nicht mehr hinzunehmen und gegen den russischen Adel anzukämpfen. Nicht nur die Solidarität unter den Revolutionären ist sehr groß, sondern auch ihr Mitgefühl für alle unterdrückten Menschen. Sie kämpfen deshalb nicht nur für sich, sondern sind davon überzeugt, mit ihrer Weltanschauung auch anderen leidenden Untergebenen helfen zu können. Ihren Motivationsgrund gibt Stepan, einer der Hauptfiguren, der die Flucht aus einem russischen Gefängnis gelungen war und der nach seiner Flucht in der Schweiz in Freiheit leben konnte, mit folgenden Worten wieder: „Die Freiheit ist ein Gefängnis, solange ein einziger Mensch auf Erden geknechtet ist. Ich war frei und mußte unablässig an Russland und seine Sklaven denken.“¹⁶⁶

Die Gruppe plant ein Attentat auf den Großfürsten. Als Kaliajew, der eine Bombe auf die Kalesche des Großfürsten werfen sollte, unverrichteter Dinge wieder zur Gruppe zurückkehrt, fragen ihn seine Mitstreiter was ihn gehindert hat, die Tat durch zu führen. Er rechtfertigt sich ihnen gegenüber mit der Tatsache, dass ungeplant in der Kutsche auch Kinder und die Großfürsten gesessen sind, und er es nicht über das Herz bring unschuldige Kinder zu töten. Er rechtfertigt sich mit den Worten: „...ich bin kein Feigling, ich habe mich nicht gedrückt. Aber auf die Kinder war ich nicht gefasst.“¹⁶⁷ Keine Revolution rechtfertigt es Unschuldige zu töten!

Der Sinn im Leben im zweiten Themenkreis lässt sich also zusammenfassen, als nicht nur das Absurde des eigenen Lebens aufrecht zu erhalten, sondern vor allem das Leben des Andern aufrecht zu erhalten, und deshalb politisches Engagement in Sinne der Revolte zu zeigen und sich dabei wie ein „Heiliger ohne Gott“ zu verhalten.

2.6 Der Sinnbegriff im „Zyklus der Liebe“

Durch Camus' frühen Unfalltod liegt dieser Zyklus nur in Fragmenten vor. Aus Tagebucheinträgen, Notizen und Romanfragmenten kann man aber eruieren, dass er den Titel „Mythos der Nemesis“ tragen sollte und das Thema der Liebe behandelt hätte. Camus wollte dem Thema nachgehen, in weit das Gefühl der Liebe zur Sinnerfahrung beiträgt und wie ein von Liebe erfülltes Leben aussehen sollte. Wahrscheinlich wollte Camus dieses Leben als, durch ein Maß bestimmtes Leben definieren, der Sinn des Lebens liegt hier in der Tatsache, dass der Mensch ein Mittelmaß für das Leben finden soll. Das heißt der Mensch soll ein bestimmtes Gleichgewicht im Leben anpeilen, in dem er sich bei jeder Empfindung, bei jeder Handlung und jeder Tat auf ein „nicht zu viel und nicht zu wenig einpendelt“. Ein „zuviel“ an Glück hat nur Rauschempfinden zur Folge, ein „zuwenig“ an Glück lässt den Menschen die Freude am Leben vermissen. Dieses Gleichgewicht im Leben ist für das Ausgeglichensein und

¹⁶⁶ Albert Camus, „Die Gerechten“ in „Dramen“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.189

¹⁶⁷ Ebd. S.202

Wohlbefinden des Menschen verantwortlich und damit entscheidend dafür, ob der Mensch einen Sinn in seinem Leben erfährt. Camus wollte wahrscheinlich diese Lehre an Hand eines Essays unter dem Titel „Der Mythos der Nemesis“ darstellen, in dem ihm die antike Göttin Nemesis, die Göttin des Maßes, als Vorlage dienen sollte. Schon im Frühwerk innerhalb des Essays „Heimkehr nach Tipasa“ thematisiert Camus das maßvolle Leben und greift das Motiv der Göttin Nemesis auf, in dem er über sie schreibt: „Nemesis wacht, die Göttin des Maßes, nicht der Rache. Alle, die die Grenzen überschreiten, werden von ihr unerbittlich gestraft.“¹⁶⁸

Auch das Thema der Liebe wird im Frühwerk thematisiert, was an folgenden Passagen sichtbar wird: „Wer je das Glück hatte, einmal heftig zu lieben, wird sein Leben verbringen auf der Suche nach dieser Glut und diesem Licht.“¹⁶⁹, oder „Denn nicht geliebt zu werden, ist nur mißlicher Zufall, nicht zu lieben jedoch ist Unglück.“¹⁷⁰

Die Bedeutung der Liebe, die Relevanz dieser elementarsten Emotion der Menschheit sollte innerhalb dieser Schaffensperiode den Höhepunkt erreichen. Liebe gipfelt hier zum Sinn des Lebens. Liebe ist hier der Sinn des Lebens! Aus Tagebuchaufzeichnungen wird ersichtlich, dass Camus wahrscheinlich einen Liebesroman zur Darstellung dieses Themas unter dem Titel „Jessica“ beabsichtigt hat. Zur Darstellung der Figur „Jessica“ heißt es in den Notizen zum Fragment „Der erste Mensch“: „Da ich umgestellt habe, Jessica alt zeigen *bevor* sie jung gezeigt wird.“¹⁷¹ Mehr kann man zu diesem geplanten Roman nicht feststellen.

Relevant ist die Liebe nun für das moralische Handeln, sie dient ihm als Motiv. Dazu schreibt Camus in seinem Tagebuch: „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.“¹⁷² Liebe als der Lebenssinn geht bei Camus auch in die sinnliche Liebe über. Ein Ausdruck dieser Sinnlichkeit ist auch der körperliche Liebe. Dazu schreibt Annemarie Pieper: „Der Mensch ist mithin für Camus nur dort ganz Mensch, wo er liebt, und lieben heißt im umfassenden Sinn: sich leidenschaftlich auf alles Lebendige einlassen, in der Öffnung aller Sinne für die Schönheit des Lebendigen das eigene Leben bejahen. In der liebenden Vereinigung mit dem Lebendigen fallen kosmischer Akt und erotischer Akt unterschiedslos zusammen und durchdringen sich in wechselseitiger Einheit.“¹⁷³

In der Betonung des Sinnlichen in der Liebe scheinen Früh- und Spätwerk ineinander zu fließen. Hier schließt sich der Kreis des Camus'schen Schaffens, die drei Perioden scheinen in einen einzigen Zyklus zu münden.

¹⁶⁸ Albert Camus, „Hochzeit des Lichts“ und „Heimkehr nach Tipasa“ Impressionen an Rande der Wüste, Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2000, S.82

¹⁶⁹ Albert Camus „Hochzeit des Lichts“ und „Heimkehr nach Tipasa“ Impressionen an Rande der Wüste, Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2000, S.97

¹⁷⁰ Ebd. S.100

¹⁷¹ Albert Camus, Der erste Mensch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, S.363

¹⁷² Albert Camus, Tagebücher 1935-1951, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S.56/57

¹⁷³ Annemarie Pieper, Albert Camus, C. H. Beck Verlag, München 1984, S.80

Der Roman „Der erste Mensch“ ist als einziges Werk aus dieser Epoche tatsächlich erschienen, allerdings posthum, nur als Fragment und stellt die Autobiographie Camus dar. Camus scheint sein ganzes Leben durch diesen Roman zu rekapitulieren und sich hinter der Hauptfigur Jacques Cormery zu verbergen. Die Handlung des Romans gibt seine ganze Kindheit in Algerien wieder. Die Schilderungen des Lebens in mediterraner Natur, das Leben in schlichten Verhältnissen und der Zusammenhalt zwischen den algerischen Kindern sind besonders authentisch, auch weil Camus seine persönlichen Familienverhältnisse genau schildert und dabei negative Aspekte wie Armut, Krankheit, den frühen Tod des Vaters und den Analphabetismus und die Taubheit seiner Mutter nicht verschweigt.

Obwohl nur als Fragment vorhanden, erweckt dieser Roman die Philosophie Camus zum Leben und scheint seine Lehre nachvollziehbarer zu machen.

3 Sinnbegriff im Werk Viktor E. Frankls

Nach dem der Sinnbegriff im Werk Albert Camus' definiert wurde, soll vor dem Vergleich mit Frankl, zunächst der Sinnbegriff bei Frankl explizit definiert werden. Das Werk Frankls ist dabei nicht einheitlich, oder wie bei Camus klar in Zyklen gegliedert, sondern weit gefächert. Sein Hauptwerk ist die „Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse“, dessen Inhalt Frankl auf verschiedenster Art und Weise in weiteren Büchern wiedergab, wobei es sehr viele Überschneidungen und Überlappungen gibt. Dabei war Frankl bemüht seine Themen an verschiedenste Zielgruppen zu übermitteln, von Werken die primär für Ärzte und Mediziner geschrieben wurden, bis Bücher, die ausschließlich für Laien konzipiert wurden. Die Themen und Inhalte bleiben immer dieselben, Frankl wechselt nur die Sprache, in der er sein Publikum anspricht. Dabei kennzeichnet er sich besonders dabei aus, in seinen zahlreichen populärwissenschaftlichen Werken, schwierige Inhalte der Psychologie, Medizin und Philosophie für Laien leicht verständlich darstellen zu können. Große Teile dieser Bücher sind Niederschriften von Vorträgen, Interviews oder Rundfunksendungen. Deshalb ist das Werk Frankls zwar sehr zahlreich an Büchern, jedoch nicht systematisch, es hat eher heterogenen als homogenen Charakter.

Ein weiterer Teil seines Werkes wie z.B. das Buch „Der unbewußte Gott“ ist eher theologischer Natur. Wesentlich bei Frankl sind Werke die autobiographischer Natur sind, so stellt sein populärstes und am meisten verbreitetes Buch: „...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager“ eine Darstellung seiner Erlebnisse, und die daraus gewonnen Erfahrungen aus dem Konzentrationslager dar.

Weiters hat Frankl durch weltweite Vortrags.- und Lehrtätigkeit viele Werke in englischer Sprache publiziert, die sich aber inhaltlich mit den deutschen Büchern decken. Um große Wiederholungen und Überlappungen zu vermeiden, soll, bei der nun erfolgenden Definition des Sinnbegriffes Frankls, das Hauptwerk „Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse“ herangezogen werden. Zur Untermauerung seiner Lehre dient Frankl eine sehr große Anzahl an Beispielen aus der psychotherapeutischen Praxis. Er gibt sehr oft Beispiele von, oder Gespräche mit Patienten wieder, um seine Lehre darzustellen, die zur Veranschaulichung hier ebenfalls erwähnt werden sollen.

Die besonders im medizinischen Zusammenhang erschienen Schriften, die vor allem klinische Studien, diagnostische Diskussionen und Pharmakotherapievorschlge enthalten, beinhalten kaum philosophische oder gar weltanschauliche Ansätze der Logotherapie und Existenzanalyse und werden daher in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden können.

Nicht Frankls medizinisches Wirken soll im Mittelpunkt stehen, sondern dessen philosophische Weltanschauung, die hinter den Argumenten seiner Logotherapie und Existenzanalyse steht.

Es geht primär um den Philosophen Frankl, nicht um den Arzt.

3.1 Zur Kurzbiographie Viktor. E. Frankls

Um sein Werk besser einordnen zu können, soll wie bei Camus zunächst eine Kurzbiographie erfolgen:

Viktor Emil Frankl wurde am 26. März 1905 in Wien als Kind einer jüdischen Familie geboren. Schon früh stellte er sich die Frage nach dem Sinn des Lebens, was er selbst in einer Anekdote aus seiner Gymnasiumszeit wieder gibt. Als sein Chemielehrer im Unterricht, das Leben als Oxidationsprozess definiert, stand Frankl auf und entgegnete ihm, dass das Leben dann keinen Sinn hätte.

Nach Absolvierung seiner Matura 1923 studiert Frankl Medizin an der Universität Wien. Innerhalb seiner Facharztausbildung spezialisierte er sich auf die Themen Depression und Suizidprävention. Er inskribierte auch Philosophie und beschäftigte sich mit Theologie. Schon als 17-Jähriger hatte er Kontakt zu Sigmund Freud, der ihm half einen Artikel in einer psychoanalytischen Zeitschrift zu veröffentlichen. Leider ging der Briefwechsel Freud und Frankl in den Wirren des Zweiten Weltkriegs verloren. Schon zu Studienzeiten war er innerhalb, von der Sozialdemokratie organisierter Schülerhilfe tätig, in der er immer zu Zeiten der Zeugnisvergabe beratend tätig war um Suizide unter den Schülern zu vermeiden. Nach Absolvierung seines Studiums war er als Arzt und Leiter im psychiatrischen Krankenhaus in Wien von 1933 bis 1937 tätig. Er leitete den so genannten „Selbstmörderpavillion“. Nach dem Anschluss Österreichs an das Nationalsozialistische Deutschland war es ihm als Jude untersagt, Arier zu behandeln. Frankl konnte aber ab 1940 im Rothschild-Spital innerhalb der neurologischen Abteilung tätig sein, das das einzige Krankenhaus in Wien war, das noch jüdische Patienten aufnehmen konnte. Im Dezember 1941 heiratete er seine erste Frau Tilly Grosser. Als sich die politische Situation zuspitzt, konnte Frankl im Gegensatz zu Freud nicht emigrieren. Er und seine gesamte Familie wurden deportiert. Sein Vater starb in Theresienstadt, seine Mutter in den Gaskammern von Auschwitz. Seine Frau, die damals noch dazu schwanger war, starb im KZ Bergen-Belsen. Frankl kam nach Auschwitz, wo er sein begonnenes Manuskript seines Hauptwerks abgeben musste, was ihn besonders schmerzte. Im Konzentrationslager erlebte er unsagbares Elend, Mangelernährung, wurde zu harter körperlicher Arbeit gezwungen, erlebte Demütigungen und Schikanen seitens der Nationalsozialisten. Aber selbst in dieser Zeit der Verzweiflung lehnte er den Suizid ab, selbst Beobachtungen von Selbstmördern, die in den elektrischen Zaun des Lagers laufen, hat er nicht in Kauf nehmen wollen. Selbst im Lager versuchte er durch Vorträge und Gespräche mit Mithäftlingen Suizide zu verhindern, war als Arzt in Krankenbaracken tätig, half wo er nur konnte, den gesundheitlichen und psychischen Zustand seiner Mithäftlinge zu verbessern und versuchte verbotener Weise auf Rückseiten von Karteikarten sein Hauptwerk zu rekonstruieren und wieder zu schreiben, das erst nach dem Krieg erscheinen konnte. Nach einer langen Leidenzeit und einer Odyssee von Lager zu Lager wurde er am 27. April 1945 von der US-Armee aus dem Lager Türkenheim befreit. Seine gesamten Eindrücke in den Konzentrationslagern hat er im Buch „...trotzdem Ja zum Leben sagen“ verarbeitet und so dargestellt, dass jeder Leser sogar aus den schlimmsten Erfahrungen noch Hoffnung schöpfen kann.

Er entschließt sich trotz allem in Wien zu leben und beginnt wieder als Arzt tätig zu sein. 1946 wurde er zum Vorstand der Wiener Neurologischen Poliklinik berufen und leitete diese bis 1971. Bald begann er seine Logotherapie und Existenzanalyse zu entwickeln, und sie als eigenständige Richtung der Psychotherapie zu etablieren.

1947 heiratete Frankl seine zweite Ehefrau Eleonore Katharina Schwindt, mit der er bis zu seinem Lebensende verheiratet bleibt und die ihn unermüdlich besonders durch Sekretariatsarbeiten in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit unterstützte. Gemeinsam haben sie eine Tochter, Gabriele. Frankl scheint durch die Familie und durch das Judentum Kraft zu schöpfen, er weist sogar auf seine Verwandtschaft mit einem berühmten Rabbiner hin.

Zahlreiche Buchveröffentlichungen folgten, Frankl publizierte unermüdlich. Untermauert war seine Tätigkeit auch durch zahlreiche öffentliche Auftritte, Vorträge, Reden und Interviews, die ihn auch öfters ins Ausland führten. Frankl war einer der ersten, der in den Wiener Volkshochschulen von der Wiener Sozialdemokratie unterstützt, zur Erwachsenenbildung beitrug. Seine Werke wurden in zahlreichen Sprachen übersetzt, er erhielt viele Preise und Auszeichnungen und von Universitäten aus der ganzen Welt 29 Ehrendoktorate.

In seiner Freizeit war er leidenschaftlicher Bergsteiger und absolvierte noch im hohen Alter den Privat Pilotenschein. Die von ihm entwickelte Psychotherapie wird in Österreich vom Ausbildungsinstitut für Logotherapie und Existenzanalyse an zukünftige Therapeuten weitervermittelt und ist weltweit anerkannt.

Frankl starb im Alter von 92 Jahren am 2. September 1997 in Wien.

Ihm zu Ehren wurde das Viktor Frankl Institut gegründet, das in Zusammenarbeit mit der Stadt Wien alljährlich den Viktor Frankl Preis vergibt. Seine Heimatstadt Wien hat einen Weg nach ihm benannt. Nähere Information erhält der Leser nicht nur in den Biographien, sondern in Frankls autobiographischem Werk: „Was nicht in meinen Büchern steht“.

3.2 Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse

Die von Viktor E. Frankl entwickelte Logotherapie und Existenzanalyse ist eine spezifische Psychotherapie, die davon ausgeht, dass der Sinn im Leben eines Menschen ausschlaggebend für dessen psychische und physische Gesundheit ist. Frankl nennt sie deshalb auch sinnzentrierte Psychotherapie.

Frankl definiert: „Im Zusammenhang mit Logotherapie meint Logos Geist und, darüber hinaus, Sinn.“¹⁷⁴

Einen Sinn im Leben zu finden war für Frankl nicht nur als Arzt, Mediziner und Psychotherapeut wichtig, sondern auch persönlich. Er befasste sich schon als Jugendliche auch mit philosophischen Fragestellungen, die maßgeblich seine Therapieform beeinflussen. Empfindet der Mensch sein Leben als sinnlos, sich selbst als nutzlos, schwindet sein Selbstbewusstsein und sein Wohlbefinden. Frankl nennt dieses Gefühl „Existenzielles Vakuum“, da der Mensch in dieser Lebenssituation sein Leben als leer empfindet. Im schlimmsten Fall führt das, nicht gefüllte „existenzielle Vakuum“ zum Suizidversuch oder gar zum Suizid. Der Begriff „Existenzielles Vakuum“ ist eng mit dem Sinnlosigkeitsgefühl verbunden und lässt sich in gewisser Hinsicht durch ihn definieren. Besonderes Anliegen war Frankl aber die Suizidprävention, die durch Aufklärungsarbeit geleistet wird, damit es nicht erst zur Ausbildung einer psychischen Erkrankung kommt. Durch den sinnzentrierten Aspekt wird die Logotherapie und Existenzanalyse besonders bei Depressionen eingesetzt, sowohl bei traumatisch bedingten als auch bei endogenen Depressionen. Seltener wird sie bei bipolaren Depressionen, also jene psychische Erkrankung, bei der der Patient zwischen Manie und Depression oszilliert, eingesetzt. Weiterer Einsatzschwerpunkt sind besonders Suchterkrankungen jeder Art. Ein Sinn im Leben soll den Menschen von jeder Sucht befreien, egal von welcher Substanz der Mensch abhängig ist.

Wie bei allen Psychotherapien bleibt die Wirksamkeit bei Psychosen sehr beschränkt, zentriert wird der Einsatz daher bei Neurosen. Der Einsatzrahmen der Logotherapie erstreckt sich von konventioneller Psychotherapie über Trauerbegleitung, Krankenseelsorge, Entzugstherapien, Kinder- und Jugendtherapie, Pädagogik bis hin zur Gefängnisseelsorge.

Findet der Mensch seinen Sinn im Leben, werden dadurch nicht nur sein Selbstwertgefühl und Wohlbefinden gesteigert, sondern seine gesamte Lebensqualität soll steigen.

¹⁷⁴ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.243

3.2.1 Abgrenzung der Logotherapie und Existenzanalyse zur Psychoanalyse und Individualpsychologie

Für die Etablierung der Logotherapie und Existenzanalyse als eingeständige Richtung war es für Frankl zunächst sehr wichtig, sich von den bereits bestehenden Therapieformen der Psychoanalyse Sigmund Freuds und der Individualpsychologie Alfred Adlers abzugrenzen. Daher wird Frankls Richtung als die „Dritte Wiener Schule der Psychotherapie“ bezeichnet. Die Tiefenpsychologischen Ansichten Adlers und Freuds versuchte Frankl durch seinen Ansatz zu ergänzen. Da innerhalb der Logotherapie weder die Trieblehre Freuds noch Adlers Lehre des Minderwertigkeitskomplexes im Zentrum stehen, sondern der geistige Ansatz, einen Sinn im Leben zu finden, bezeichnet Frankl seine Lehre als „Höhenpsychologie“ im Gegensatz zur „Tiefenpsychologie“ Freuds und Adlers.

Frankl grenzt seine Richtung der Psychotherapie von den schon bestehenden Therapieformen mit den Worten ab: „Die Geburtsstunde der Psychotherapie hatte geschlagen, als man daranging, hinter körperlichen Symptomen die seelischen Ursachen zu sehen, als ihre Psychogenese zu entdecken; jetzt aber gilt es, noch einen letzten Schritt zu tun und hinter dem Psychogenen, über die Affektdynamik der Neurose hinaus, den Menschen seiner geistigen Not zu schauen – um von hier aus zu helfen.“¹⁷⁵ Hier lässt sich Frankls metaphysischer Zugang schon erahnen, indem er im Gegensatz zu Freud oder Adler, das Geistige in den Fokus rückt. Ursache vieler Neurosen ist laut Frankl nicht der Ödipuskomplex nach Freud oder der Minderwertigkeitskomplex nach Adler, sondern das „existentielle Vakuum“. Der Begriff des „existentiellen Vakuums“ ist bei Frankl nur als Sinnlosigkeitsgefühl definiert, das sich zunächst als existentielle Frustration äußert. Der Mensch beginnt nach dem Sinn des Lebens zu fragen. Dies deutet noch nicht auf einen behandlungswürdigen, pathologischen Zustand hin. Bleibt die Frage jedoch nicht beantwortet, kommt es laut Frankl zur „noogenen“ Neurose. Diese definiert Frankl mit den Worten: „Die Reaktion auf dieses innere Vakuum besteht nun in den im Rahmen der logotherapeutischen Terminologie sog. „noogenen“ Neuros, d.h. Neurosen, die nicht aus seelischen Komplexen und Konflikten entstehen, sondern aus geistigen und existentiellen Problemen.“¹⁷⁶ Bemerkbar kann sich die „noogene“ Neurose vor allem durch Langeweile machen, wie sie in Industrieländern auftritt. Zwar behält Frankl die Freud'sche Unterteilung der menschlichen Psyche in „Es“, „Ich“ und „Über-Ich“ bei, verändert aber deren Zielsetzung. Die Bewusstwerdung von unbewussten Inhalten, die Freud mit seinem Schlagwort: „Wo Es ist, soll Ich werden“ zusammenfasst, ergänzt Frankl durch das dialogphilosophische Motto: „Das Ich wird Ich erst am Du“¹⁷⁷. Somit betont Frankl auch die sozial gesellschaftliche Komponente der Logotherapie und Existenzanalyse.

Zwar ist die Sexualität ebenfalls Thema der Logotherapie und Existenzanalyse, aber sie hat nicht den Stellenwert, den sie in der Psychoanalyse einnimmt. Frankl betont, er möchte den Menschen nicht nur leistungsfähig machen, wie die Psychoanalyse, sondern liebesfähig, im geistigen nicht im sexuellen Sinn.

¹⁷⁵ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.35

¹⁷⁶ Viktor E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, Piper & Co. München 1985, S.24

¹⁷⁷ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.31

3.3 Das Menschenbild der Logotherapie und Existenzanalyse

Grundlegend bei Frankl ist seine Auffassung des Menschen. Der Mensch stellt bei Frankl die Einheit aus *soma*, dem Körper- *psyche*, der Seele und des *nous*, des Geistes dar.

Nur *soma* und *psyche* können erkranken und einander wechselseitig beeinflussen, besonders sichtbar an psychosomatischen Erkrankungen. Der Geist ist bei Frankl aber eine eigenständige Instanz, der sich auf Seele und Körper auswirkt. Da *nous*, der Geist, niemals in pathologischer Form auftritt, also niemals erkranken kann, dient er als eine der Ressourcen, aus der der Mensch Sinn schöpfen kann. Dazu dient dem Menschen die von Frankl formulierte „Trotzmacht des Geistes“, die auch aus lebenswidrigen Umständen den Sinn aufrechterhalten kann.

Veranschaulichen will Frankl diese Sichtweise durch seine Analogie der Dimensionalontologie, die er in zwei Gesetzen formuliert. Frankl definiert: „Aber es sei mir im folgenden verstattet, [...] ein Menschenbild zu skizzieren, das mit geometrischen Analogien operiert. Es handelt sich um eine Dimensionalontologie.“¹⁷⁸ Das erste Gesetz der Dimensionalontologie lautet: „Ein und dasselbe Ding, aus seiner Dimension heraus in verschiedenen Dimensionen hinein projiziert, die niedriger sind als seine eigene, bildet sich auf eine Art und Weise ab, daß die Abbildungen einander widersprechen.“¹⁷⁹ Projiziert man einen Zylinder auf seinen Grund- und Seitenriss, so ergeben sich zwei unterschiedliche, sich widersprechende Formen. Im ersten Fall ein Kreis, im zweiten Fall ein Rechteck.

Das zweite Gesetz der Dimensionalontologie besagt: „Verschiedene Dinge, aus ihrer Dimension heraus (nicht in verschiedene Dimensionen, sondern) in ein und dieselbe Dimension hineinprojiziert, die niedriger ist als ihre eigene, bilden sich auf eine Art und Weise ab, dass die Abbildungen mehrdeutig sind.“¹⁸⁰ Egal ob man einen Zylinder, Kegel oder Kreis hernimmt, in ihrem Grundriss ergeben alle drei geometrischen Formen einen Kreis.

In analoger Weise soll man auch die Dimensionalität des Menschen verstehen, der aus einer niedrigen Perspektive sehr wohl nur auf eine Instanz zu betrachten ist; also als *soma*, *psyche* oder *nous*. In höherer Ebene, im dreidimensionalen Raum muss er aber, als eine Einheit von *soma*, *psyche* und *nous* gesehen werden.

Ein großes Anliegen ist es Frankl, davor zu warnen, den Menschen auf nur eine Instanz zu reduzieren. Die Logotherapie möchte jede Art von Reduktionismus vermeiden. Frankl warnt vor dem genetischen Reduktionismus, der den Menschen nur als Produkt seiner Gene ansieht. Nach Frankl ist damit eine zu deterministische Sichtweise auf den Menschen verbunden, die ihm jede Therapiemöglichkeit verwehrt. In diesem Zusammenhang spricht Frankl von der Rehumanisierung der Medizin, die den Menschen nicht mehr nur als Maschine wahrnehmen soll, sondern ihn ganzheitlich betrachten müsste.

Im Reduktionismus sieht Frankl schon Ansätze eines Nihilismus, indem er sagt: „Der Fehler liegt erst in der Behauptung, der Mensch sei *nichts als* ein Computer. Der Mensch *ist* ein Computer. Aber er ist

¹⁷⁸ Ebd. S.52

¹⁷⁹ Ebd.S.53

¹⁸⁰ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.53

zugleich unendlich mehr als ein Computer. *Der Nihilismus demaskiert sich nicht durch das Gerede vom Nichts, sondern maskiert sich durch die Redewendung >nichts als<.*¹⁸¹

Frankl argumentiert, der Humanmediziner würde sich durch die reduktionistische Sicht auf den Menschen nicht vom Veterinärmediziner unterscheiden.

Weiters ist das Menschenbild bei Frankl stark mit der Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit jedes Menschen gekoppelt. Frankl definiert dies mit den Worten: „...denn Person ist der Mensch eben Kraft der Tatsache, daß er nicht nur *ein Mensch unter anderen*, sondern auch *anders als alle anderen ist* – und daß er in diesem seinen Anderssein gegenüber allen anderen etwas Einmaliges und Einzigartiges ist.“¹⁸² Frankl knüpft an diesen Begriff der Einzigartigkeit jedes Menschen, den Begriff der Verantwortung, denn nur er kann den Sinn seines Lebens verwirklichen und trägt daher Verantwortung für sein Leben, die ihm niemand abnehmen kann.

3.4 Methoden der Logotherapie und Existenzanalyse

Durch den sinnzentrierten Ansatz in der Logotherapie und Existenzanalyse entwickelt Frankl spezifische Methoden oder Argumente. Dazu gehören die „paradoxe Intention“, die „Selbsttranszendenz“ und das Argument des „Trotzmacht des Geistes“. Weiters war Frankl einer der ersten, die den Versuch unternommen haben, den Humor systematisch in das therapeutische Gespräch einzubetten. Dies sei an einem Beispiel skizziert, das Frankl in seinem Werk „Was nicht in meinem Büchern steht“ schildert. Ein, in einem atheistischen Elternhaus aufgewachsener Mann findet seinen Lebenssinn in der katholischen Kirche. Als er nach negativen Erfahrungen dort genauso unglücklich wird, wie zuvor als Atheist, wendet er sich an Frankl. Dieser argumentiert die Situation des Mannes mit den Worten: „Sie sind also vom Regen in die Taufe gekommen.“

¹⁸¹ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.41

¹⁸² Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.214

3.4.1 Die paradoxe Intention

Kurz skizziert sei nur die Methode der „paradoxen Intention“, die zwar auf mehrere Autoren zurückzuführen ist, aber von Frankl besonders eingesetzt wurde. Ziel dieser Methode ist es, Patienten unerwünschte Verhaltensmuster abzugewöhnen oder sie von Ängsten zu befreien. Frankl definiert: „Diese logotherapeutische Technik basiert auf dem heilsamen Einfluß des Versuches des phobischen Patienten, sich das zu wünschen wovon er sich so sehr fürchtet.“¹⁸³ Frankl nennt oft das Beispiel des Stotterers, der vor Referaten so große Angst hatte, dass sie sein Stottern bei öffentlichem Auftreten nur noch verschlimmerten. Steht der Patient vor einer Situation, in der er sein unerwünschtes Verhalten antizipiert, steigert das nur seine Angst. Frankl spricht von Erwartungsangst. Mittels der paradoxen Intention soll nun dieser Kreislauf durchbrochen werden; indem der Patient sich vornehmen soll, so bewusst wie möglich so viel wie möglich zu stottern. Dadurch wird die Erwartungsangst unterbrochen, der Patient distanziert sich von seiner eingeschränkten Verhaltensweise und kann seine Handlung beeinflussen. Der Stotterer, der bewusst versucht sein Referat „runter zu stottern“, wird in Gegensatz zu seiner Intention, seinem Wunsch, plötzlich fließend sprechen. Einsetzbar ist diese Methode besonders bei Zwangsneurosen, Erektionsstörungen und Phobien. Fraglich ist nur, wie diese Methode bei Sinn suchenden Menschen oder gar suizidgefährdeten Patienten eingesetzt werden soll.

3.4.2 Selbsttranszendenz

Um sein Verhalten zu ändern, ist laut Frankl oft eine Distanzierung von sich selbst notwendig. Distanz zu sich selbst, erhält man nur durch bewusstes Gegenhalten oder durch Humor. Die Selbsttranszendenz wird dabei nicht nur als Methode verstanden, sondern als einer der Grundpfeiler Sinn zu verwirklichen. Frankl definiert Selbsttranszendenz: „Das Wesen der menschlichen Existenz liegt in deren Selbsttranszendenz, möchte ich sagen. Mensch sein heißt immer schon ausgerichtet und hingeordnet sein auf etwas oder auf jemanden, hingegeben sein an ein Werk, dem sich der Mensch widmet. An einen Menschen, den er liebt, oder an Gott, dem er dient.“¹⁸⁴ Auch Selbstverwirklichung ist durch Selbsttranszendenz möglich, dazu Frankl: „Und nur in dem Maße, in dem der Mensch solcherart sich selbst transzendiert, verwirklicht er auch sich selbst,...“¹⁸⁵

Hier wird der metaphysische Charakter des Sinnbegriffes von Viktor Frankl schon insofern sichtbar, in dem er außerhalb des Menschen liegt. In wie weit der Mensch aus sich selbst heraustreten kann, inwiefern er über sich selbst hinauswachsen kann, beeinflusst auch seinen „Willen zum Sinn“. Mit den Worten Frankls: „Der eine Aspekt der Selbsttranszendenz, das Verlangen und Übersichselbsthinauslangen nach einem Sinn, wird auch mit dem motivationstheoretischen Konzept eines >Willens zum Sinn< angepeilt.“¹⁸⁶

¹⁸³ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.243

¹⁸⁴ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.54

¹⁸⁵ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.213

¹⁸⁶ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.214

3.4.3 Trotzmacht des Geistes

Da nach Frankl der Geist, *nous* niemals erkranken kann, wird er in der Logotherapie herangezogen um den Menschen Sinnerfüllung in leidvollen Lebenssituationen zu ermöglichen. Durch die Trotzmacht des Geistes kann der Mensch über sein Schicksal triumphieren, in dem er durch bewusste Einstellung zum Leben die Perspektive zum Leid ändert. Durch die Trotzmacht des Geistes wird der, später zu definierende Einstellungswert Frankls erst ermöglicht. Frankl definiert dies mit den Worten: „Anlage und Lage zusammen machen die Stellung eines Menschen aus. Ihr gegenüber hat der Mensch eine Einstellung. Diese Einstellung ist – im Gegensatz zur wesentlich schicksalhaften >Stellung< - eine freie.“¹⁸⁷

¹⁸⁷ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.134

3.5 Sinnbegriff in der Logotherapie und Existenzanalyse

Frankl geht es nicht um eine wissenschaftliche Sinnbestimmung, sondern ausschließlich um deren Wirksamkeit im therapeutischen Sinne. Aus der therapeutischen Erfahrung heraus, definiert er zunächst drei Wertkategorien, durch die der Sinn des Lebens näher gebracht werden soll. Diese sind: Erlebniswerte, Schöpferische Werte und Einstellungswerte. Frankl trennt hier nicht den Begriff des Wertes, vom Begriff des Sinnes ab. Er scheint sich eher den Begriff des Wertes zu bemächtigen, um sich den Sinnbegriff zu nähern. Diesen Wertkategorien kommt innerhalb des Sinnbegriffes eine so relevante Rolle zu, dass sie im gesonderten behandelt werden.

Oberstes Ziel dabei ist die Suizidprävention, indem durch die Wertverwirklichung der Sinn im Leben erreicht wird. Suizid wird kategorisch ausgeschlossen. Frankl erläutert dies durch eine Analogie zum Schachspiel, in dem er sagt: „Denn wir müssen dem zum Selbstmord Entschlossenen vor allem und immer wieder vorhalten, daß ein Selbstmord kein Problem lösen kann. Wir müssen ihm vor Augen führen, wie sehr er einem Schachspieler gleicht, der vor ein ihm allzu schwierig erscheinendes Schachproblem gestellt ist und die Figuren vom Brett wirft. Damit löst er kein Schachproblem. Aber auch im Leben wird kein Problem dadurch gelöst, dass man das Leben wegwirft. Und so wie jener Schauspieler sich nicht an die Spielregeln hält, genau so verletzt ein Mensch, der den Freitod wählt, die Spielregeln des Lebens. Diese Spielregeln verlangen ja von uns nicht, daß wir um jeden Preis siegen, wohl aber, daß wir den Kampf niemals aufgeben.“¹⁸⁸ Weiteres Argument gegen den Suizid für Frankl ist: „Wir verstehen die Selbstmörder, und wir verstehen auch die Menschen, die nicht an irgendeinen höheren Sinn ihres Daseins glauben; aber was wir eigentlich nicht verstehen, das wäre; warum nicht alle, die an diesen höheren Sinn nicht glauben, Selbstmord begehen.“¹⁸⁹

Eng verbunden mit dem Sinn des Lebens ist der Sinn des Todes bei Frankl.

Der Tod hat bei Frankl appellativen Charakter, er begrenzt die Lebenszeit und wird deshalb zur sinnstiftenden Instanz. Frankl beschreibt dies mit den Worten: „Kann nun der Tod der Sinnhaftigkeit des Lebens wirklich Abbruch tun? Im Gegenteil. [...] Wären wir unsterblich, dann könnten wir mit Recht jede Handlung in Unendliche aufschieben, [...]. So aber, angesichts des Todes als unübersteigbarer Grenze unserer Zukunft und Begrenzung unserer Möglichkeiten, stehen wird unter dem Zwang, unsere Lebenszeit auszunutzen...“¹⁹⁰ Frankl spricht auch vom Aufgabencharakter des Lebens, der durch den Tod besonders sichtbar wird. Ein Zitat von Friedrich Hebbel dient ihm zur Untermauerung: „Das Leben ist nicht etwas, es ist immer nur die Gelegenheit zu etwas.“¹⁹¹

Dadurch erfährt auch die Vergangenheit bei Frankl eine andere Bedeutung. Frankl betont die Relevanz des Vergangenen: „Gewesen-sein ist auch noch eine Art von Sein – vielleicht die sicherste. Und alles Wirken im Leben mag sich in dieser Sicht präsentieren als ein Hineinretten des Möglichen in die Wirklichkeit. Obzwar vergangen, wäre es eben in die Vergangenheit für alle Ewigkeit in Sicherheit

¹⁸⁸ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.100

¹⁸⁹ Viktor E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Verlag Hans Huber; Bern, Stuttgart, Wien 1982, S.51

¹⁹⁰ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.119

¹⁹¹ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.163

gebracht, vor jedem weiteren Zugriff der Zeit gerettet.“¹⁹² Menschen, die in Frankls Therapie zur Trauerbewältigung kamen, erhielten von ihm sinngemäß folgende Aufforderung: „Stellen Sie sich vor, die Erlebnisse und Menschen um die sie trauern, sind wie ein Schatz in ihrem Erfahrungshorizont gespeichert. Wie die Ernte, die bereits in der Scheune gespeichert ist. Es kann sie niemand wieder wegnehmen.“ Wörtlich heißt es dazu: „Für gewöhnlich sieht der Mensch nur das Stoppelfeld der Vergänglichkeit; was er übersieht, sind die vollen Scheunen der Vergangenheit.“¹⁹³

3.5.1 Sinn als Erlebniswerte

Den unmittelbarsten Sinn im menschlichen Leben stellen die Erlebniswerte dar. Schon das einfache Erleben von sinnlichen Empfindungen oder emotionalen Eindrücken ergibt für Frankl Sinn. Er definiert: „....Werte gibt es auch solche, die im Erleben verwirklicht werden, „Erlebniswerte“. Im Aufnehmen der Welt, z.B. in der Hingabe an die Schönheit von Natur oder Kunst, werden sie realisiert. Die Sinnfülle, die auch sie dem Menschenleben geben können, darf nicht unterschätzt werden.“¹⁹⁴ Frankl versucht die Relevanz der sinnlichen Eindrücke, auch damit zu untermauern, dass diese Eindrücke auch einen Inhalt vermitteln, der den eigentlichen Sinn ergibt. Er nennt dazu folgendes Beispiel aus einer Studie der klinischen Forschung: „Bekanntlich führt der totale Entzug von Sinneseindrücken, wie er im Rahmen von Experimenten herbeigeführt wird, die der Vorbereitung von Weltraumfahrten dienen, zu Sinnestäuschungen. Untersuchungen an den Universitäten Yale und Harvard ergaben jedoch, daß „es nicht die Abwesenheit von Sinneserregung an sich ist, die die Wirkung des Entzuges von Sinneseindrücken produziert, sondern die Abwesenheit *sinnvoller* Erregung“, und die Schlussfolgerung der betreffenden Autoren lautet „Was das Gehirn braucht, um normal zu funktionieren, ist ein kontinuierlicher *sinnvoller* Kontakt mit der Außenwelt“.¹⁹⁵

Hier ist schon eine gewisse Nähe zu Camus' Frühwerk sichtbar.

3.5.2 Sinn als Schöpferische Werte

Die zweite Wertekategorie wird durch die „Schöpferischen Werte“ repräsentiert. Damit will Frankl ausdrücken, dass Sinnerfüllung durch bloße Tätigkeit des Menschen erlebbar ist. Ein „Schöpferischer Werte“ kann sowohl aus bloßer Arbeit, künstlerischem Schaffen, im Erfüllen einer Aufgabe oder auch bloß aus sinnvoller Freizeitgestaltung bestehen. Frankl definiert: „Es gibt [...] Werte, die sich durch ein Schaffen verwirklichen lassen; [...] - wir möchten sie nennen: >schöpferische Werte<.“¹⁹⁶

¹⁹² Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.76

¹⁹³ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.134

¹⁹⁴ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.92

¹⁹⁵ Viktor E. Frankl, „Der Mensch auf der Suche nach Sinn“ in Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, Piper & Co. München 1985, S.38 Hier gibt Frankl eine Studie wieder von: J.M. Davis, W.F. McCourt and P.Soloman, The effect of visual stimulation on hallucinations and other mental experiences during sensory deprivation. Amer. J. Psychiatry 116, 889, 1960

¹⁹⁶ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, dtv München 2007, S.92

Innerhalb des „Schaffens“ kommt der Arbeit besonders große Bedeutung zu: „Soweit und solange schöpferische Werte bzw. deren Verwirklichung im Vordergrund der Lebensaufgabe stehen, fällt der Bereich ihrer konkreten Erfüllung im allgemeinen mit der beruflichen Arbeit zusammen.“¹⁹⁷

Dabei kommt es Frankl nicht auf das Endprodukt oder die Leistung an, sondern rein um die Tätigkeit, um das Schaffen. Er betont, dass Arbeit mehr sein kann als reine Geldbeschaffung: „Das Verdienen der Geldmittel zum Leben ist Selbstzweck geworden. So ein Mensch hat viel Geld und sein Geld hat noch ein Wofür, sein Leben aber kein Wozu mehr.“¹⁹⁸

Auch die Selbsterfüllung, die der Mensch im Zuge dieser Tätigkeit erfährt, ist von Bedeutung.

An dieser Stelle betont er wieder die Einzigartigkeit des Menschen, denn im Zuge einer Aufgabenerfüllung ist oft nur ein konkreter Mensch vor eine konkrete Aufgabe gestellt. Nur er ist dafür verantwortlich. Frankl drückt dies wie folgt aus: „Daraus ergibt sich aber, dass die Antwort (auf die Frage nach dem Sinn) jeweils nicht in Worten, sondern in der Tat, durch ein Tun zu geben ist. Außerdem muß sie der ganzen Konkretheit von Situationen und Personen entsprechen, diese Konkretheit gleichsam in sich aufgenommen haben.“¹⁹⁹

Gleichzeitig betont Frankl, dass rein mechanistische, routinemäßige Arbeit, ohne Selbsterfüllung, wie etwa Fließbandarbeit, sinnlos sind: „Die natürliche Beziehung des Menschen zu seiner beruflichen Arbeit als dem Felde möglicher schöpferischer Wertverwirklichung und einzigartiger Selbsterfüllung erleidet durch die herrschenden Arbeitsverhältnisse vielfach eine Verbiegung.“²⁰⁰ Hier wird ein Widerspruch sichtbar: auf der einen Seite stellt Arbeit einen schöpferischen Wert da, auf der anderen Seite ist sie nur ermüdende, sinnlose Tätigkeit.

Wie wichtig schöpferische Werte sind, wird dann offensichtlich, wenn sie wegfallen, wie es etwa bei Arbeitslosigkeit, Pensionierung oder der so genannten Sonntagsneurose der Fall ist. Dazu Frankl: „Die existentielle Bedeutung des Berufes wird am deutlichsten sichtbar, wenn die berufliche Arbeit zur Gänze fortfällt, also im Falle der Arbeitslosigkeit.“²⁰¹ Frankl spricht in diesem Zusammenhang von Arbeitslosigkeitsneurose, da das „existentielle Vakuum“ hier besonders zum Vorschein kommt. Verliert der Mensch seine Tätigkeit in Folge einer Pensionierung tritt der so genannte „Pensionschock“ auf. Die so genannte „Sonntagsneurose“ tritt hingegen auf, wenn der gewohnte Rhythmus der Arbeitstätigkeit des Menschen unterbrochen wird und sich das „existentielle Vakuum“ durch extreme Langeweile bemerkbar macht.

Als Maßnahme gegen diese psychischen Phänomene empfiehlt Frankl sinnvolle Freizeitgestaltung, also ein simples Hobby, aber auch der ehrenamtliche Einsatz für karitative Organisationen ist in solchen Fällen sinnvoll. Damit will Frankl vor allem die soziale und gesellschaftliche Komponente der Logotherapie betonen. Jede Art von Beschäftigungstherapie dient hier der Sinnerfüllung. Obwohl sich

¹⁹⁷ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.167

¹⁹⁸ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.169

¹⁹⁹ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.166

²⁰⁰ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.168

²⁰¹ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.169

Frankl immer gegen den Reduktionismus gewährt hat, erinnert diese Beschäftigungstherapie eher an eine behavioristische Maßnahme, da der Mensch ja nur von der Sinnfrage abgelenkt zu sein scheint. Im Vollzug der Tätigkeit allein, könnte der Mensch als Automat angesehen werden, der durch das bloße Arbeiten gar nicht nach dem Sinn des Lebens fragt.

3.5.3 Sinn als Einstellungswerte

Die dritte Wertkategorie wird durch Einstellungswerte dargestellt, die Frankl wie folgt definiert:

„Denn das Leben erweist sich grundsätzlich auch dann noch als sinnvoll, wenn es weder schöpferisch fruchtbar noch reich an Erleben ist. [...] So bietet ein scheinbar noch so sehr – in Wirklichkeit aber eben nur an schöpferischen und Erlebniswerten – verarmtes Dasein noch immer eine letzte, ja nachgerade größte Chance, Werte zu verwirklichen. Diese Werte wollen wir Einstellungswerte nennen.“²⁰²

Ist das Schicksal eines Menschen nicht mehr änderbar, kann er seinen Lebenssinn weder durch Erlebniswerte noch durch schöpferische Werte verwirklichen, dann kann er vielleicht nicht mehr seine Lebensumstände ändern, aber seine Einstellung dazu.

Besonders wertvoll ist diese Wertekategorie in leidvollen Lebenssituationen, in der das Leid nicht mehr abgewendet werden kann. Der Blickpunkt wird auf den Menschen geworfen, nicht auf das Leben. Der Mensch muss sich bewusst für diese leidvolle Situation entscheiden und ihr mit einer anderen Einstellung begegnen, um sie zu ertragen.

Hier appelliert Frankl immer wieder an die „Trotzmacht des Geistes“ und an den „Willen zum Sinn“. Durch jene Einstellungswerte wird sichtbar, dass Frankl dem Leid im Leben ebenfalls einen Sinn einräumt. Das Leid im Leben ist in so fern sinnvoll, in dem man es durch Einstellungswerte, die Trotzmacht des Geistes und dem „Willen zum Sinn“ ertragen lernt. Frankl betont hier auch die Möglichkeit der Selbsttranszendenz, in dem er behauptet, dass man durch Leidsituationen aus sich selbst herauswachsen kann, reicher an Erfahrung wird und dies zur Reife einer Persönlichkeit beiträgt.

Frankl untermauert dies immer wieder mit einem Zitat von

Friedrich Nietzsche: „Wer ein Warum zum Leben hat, erträgt auch jedes Wie!“²⁰³

Das Leid hat für Frankl so fundamentale Bedeutung, dass seine Einstellungswerte ohne Leid nicht definierbar wären. Durch die freie Entscheidung des Menschen ist die Einstellungsänderung erst möglich, durch die jedes Leid ertragbar wird.

Markant dargestellt hat Frankl dies immer durch folgendes Beispiel: Ein Patient, der seine Frau verloren hatte, sah in seinem Leben keinen Sinn mehr. Um seinen Suizid zu verhindern, forderte Frankl den Patienten auf, sich die Situation umgekehrt vorzustellen. Er würde verstorben sein und seine Frau würde durch die Trauer leiden. Er appellierte an den Mann, er möge an Stelle seiner Frau dieses Schicksal ertragen und sich vorstellen, dass durch sein Leiden, seiner Frau dieses Schicksal erspart

²⁰² Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.93

²⁰³ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.101

bleiben würde. Frankl konnte die Situation des Mannes nicht ändern, aber dessen Einstellung. Da er sein Leid jetzt für seine Frau getragen hat, änderte sich seine Einstellung zu seinem Schicksal.

Natürlich verweist Frankl in diesem Zusammenhang auf eigenen Erfahrungen, die er im Konzentrationslager gesammelt hat und formuliert daraus seine „Psychologie des Konzentrationslagers“. Im Buch „...trotzdem Ja zum Leben sagen“ schildert er, in intensiv nachvollziehbarer, emotionaler Weise seine eigenen Erlebnisse und die seiner Mithäftlinge im Konzentrationslager. Dabei erwähnt er Suizide von Mithäftlingen, vergleicht aber auch andere Schicksale damit und schießt daraus, dass es nur von der Entscheidung des Häftlings abhing, ob er weiter leben wolle oder nicht. Nach den Schilderungen Frankls waren die Erlebnisse nicht entscheidend, sondern allein die Entscheidung des Menschen. Daraus formuliert Frankl den zentralen Satz seiner „Psychologie des Konzentrationslagers“: „Wer von denen, die das Konzentrationslager erlebt haben, wüßte nicht von jenen Menschengestalten zu erzählen, die da über die Appellplätze oder durch die Baracken des Lagers gewandelt sind, hier ein gutes Wort, dort den letzten Bissen Brot spendend? Und mögen es auch nur wenige gewesen sein – sie haben Beweiskraft dafür, daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnisse so oder so einzustellen. Und es gab ein „So oder so“!“²⁰⁴

Diese Beurteilung des Leides, die Auffassung, dass das Leid im Leben einen Sinn hat, stellt jenes Argument dar, durch das sich Camus und Frankl grundlegend unterscheiden. Für Frankl hat das Leid einen gewaltigen Sinn, für Camus niemals. Man denke nur an die Äußerungen in der „Pest“. Camus und Frankl scheinen das Leid so unterschiedlich zu beurteilen, dass es zwischen diesen beiden Positionen keinen Kompromiss geben kann.

3.5.4 Sinn als Über-Sinn

Die letztbegründende Instanz für das Leben, also der „Sinn des Lebens“ schlecht hin, besteht laut Frankl im Übersinn, Metasinn oder Endsinn. Frankl differenziert diese Begriffe nicht streng voneinander und verwendete sie synonym. Wesentlich ist, dass sie Frankl als letzte Instanz im Leben verstanden hat. Er betont, dass der Endsinn nicht erklärbar ist, dass die menschliche Rationalität ihn nicht näher fassen kann. Frankl hält so stark an diesem Begriff des Endsinns fest, dass er ihn fix in sein Gedankengebäude einbaut und ihn nicht ausdrücklich als Postulat ausweist. Frankl ist sich dessen bewusst, dass sich dieser „Sinn im Leben“ der Metaphysik annähert und, dass er dadurch eine gewisse Nähe zur Religion hat. Ein eindeutiger wissenschaftlicher Nachweis des Über-Sinns, Endsinns oder Metasinns kann und will Frankl nicht definieren!

Das Empfinden des Endsinn kann jedoch der Mensch als so unerschütterliche Stütze empfinden, die ihn auch durch schwere Lebenssituationen trägt.

²⁰⁴ Viktor E. Frankl, „...trotzdem Ja zum Leben sagen“, dtv München 1997, S.108

Frankl ist aber darum bemüht, seinen Sinnbegriff nicht als bloßen Zweck zu sehen, sondern diese Begriffe voneinander zu trennen, in dem er sagt: „Eigentlich können wir nämlich jeweils nur nach dem Sinn eines Teilgeschehens fragen, nicht nach dem „Zweck“ des Weltgeschehens. Die Zweckkategorie ist insofern transzendent, als der Zweck jeweils außerhalb dessen liegt, das ihn „hat“. Wir können daher den Sinn des Weltganzen höchstens in der Form eines so genannten Grenzbegriffes fassen. Man könnte diesen Sinn sonach vielleicht als Über-Sinn bezeichnen.“²⁰⁵

Da er sich dieser Über-Sinn nicht rational erfassen lässt, muss sich der Mensch ihm „geistig“ nähern. In diesem Zusammenhang verweist Frankl auf das „unbewußt Geistige“, auf die „noogene“ Ebene des Menschen und den dadurch auftretenden „Willen zum Sinn“, auf den der Mensch nur vertrauen muss. Zur Veranschaulichung dieser These gibt Frankl folgende Analogie: „Ein domestiziertes Tier weiß nicht um die Zwecke, in die der Mensch es einspannt. Wie sollte nun der Mensch wissen könne, welchen „Endzweck“ sein Leben, welchen „Über-Sinn“ die Welt als Ganzes hat?“²⁰⁶

Hier muss kritisch angemerkt werden, dass Viktor Frankl keinerlei Gegenargumente oder Handlungsanweisungen gibt, für Menschen oder gar Klienten seiner Therapie, die das Argument des Über-Sinns nicht nachvollziehen können, die keinen Zugang zur, von Frankl postulierten „noogenen Ebene“ finden und die an der Verwirklichung der Wertekategorien: Erlebniswerte, Schöpferische Werte und Einstellungswerte scheitern.

Die treffendste Kritik an Frankls Sinntheorie, sowohl an den Wertkategorien als auch am Postulat des Über-Sinns, gibt in diesem Zusammenhang Günther Anders wieder, in dem er vom „Kunstsin“ spricht: „Zwar betont Frankl wiederholt, dass „Sinn“ nicht erfunden, sondern immer nur gefunden werden könne (und das setzt voraus, dass „Sinn“ auf irgendeiner Weise „da sei“ – eine Supposition, die für Philosophen eine harte Nuss ist). Trotz dieser metaphysischen Behauptung, deren ontologische Implikation er nicht im Entferntesten ahnt, plädiert Frankl doch pausenlos für etwas, was man wohl am besten als „Kunstsin“ bezeichnet. Darunter verstehe ich natürlich nicht Sinn für die Kunst, sondern analog zu „Kunststoff“, künstlich hergestellten Sinn.“²⁰⁷

Das Frankl'sche Motiv des „Willens zum Sinn“ und besonders dessen Konsequenz bei Nichtvorhandenseins, wird von Anders in etwas zynischerer Weise kritisiert: „Und wenn es Psychotherapeuten gar wagen, den Millionen, die wirklich sinnlos in Büros oder Fabriken oder als Arbeitslose vor Fernsehschirmen herumexistieren, einen „Willen zum Sinn“ aufzuschwatzen, dann sind sie nicht besser, als es Staatsmänner wären, die den Hungernden einen „Willen zum Sattsein“ empfehlen und ihnen weismachen würden, dieser Wille sei bereits das halbe Brot, mit dem sie sich, wenn sie nur richtig wollen, unverzüglich sättigen könnten.“²⁰⁸

²⁰⁵ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dtv München 2007, S.70

²⁰⁶ Ebd. S.73

²⁰⁷ Günther Anders, „Antiquiertheit des Sinnes“, in „Der Sinn des Lebens“, dtv München 2000, S.135

²⁰⁸ Ebd. S.133

Diese Kritik an der Frankl'schen Sinntheorie, spiegelt die Haltung Camus' wieder und greift schon auf den Vergleich der Sinntheorien zwischen Camus und Frankl vor.

Ein weiterer Kritikpunkt an Frankl'schen Postulat des Über-Sinns ergibt sich aus der Sicht der Logik. Da Frankl den Über-Sinn nicht direkt als Dogma definiert, lässt sich nun wiederum nach den Sinn des Über-Sinns fragen, also nach einer Letztbegründung dieser Begründung. Es ist offensichtlich, dass dieses Argument in einen unendlichen Regress mündet.

3.5.5 Sinnerfahrung als Religiosität oder „Der unbewußte Gott“

In seinem Werk „Der unbewußte Gott“ nimmt Frankl unmittelbar Bezug auf die Metaphysik und deren Bedeutung für die Sinnerfüllung im Leben. Durch die religiöse Erfahrung ist jene Sinnerfahrung möglich, die in die geistige Struktur des Menschen reicht. Ohne unbedingt für eine Religion oder gar eine bestimmte Konfession Partei zu ergreifen, nimmt Frankl an, dass jeder Mensch unbewusst religiös ist.

Dazu untersucht er zunächst das geistig Unbewußte, das er streng vom Freud'schen Unbewußten trennt. Frankl definiert: „Nun gibt es nicht mehr bloß ein triebhaft Unbewußtes, sondern auch ein geistig Unbewußtes; das Unbewußte enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges; der Inhalt des Unbewußten erscheint damit wesentlich erweitert, und das Unbewußte selbst aufgegliedert in unbewußte Triebhaftigkeit und unbewußte Geistigkeit.“²⁰⁹

Die Grenze zwischen Bewusstem und Unbewusstem ist bei Frankl ebenso fließend anzusehen, wie bei Freud, aber zwischen Triebhaftem und Geistigem zieht Frankl eine starke Trennlinie, in dem er definiert: „Da sehen wir nun, daß die Grenze zwischen bewußt und unbewußt eine sehr fließende, eine gleichsam durchlässige ist: hier gibt es reichlich Übergänge vom einen zum andern. Während uns sie die Grenzen zwischen Bewusstem und Unbewußtem „durchlässig“ erscheinen, erweist sich nun die Grenze zwischen Geistigem und Triebhaftem als eine, die nicht genug scharf gezogen werden kann.“²¹⁰

Dieses geistig Unbewußte ist für Frankl so wesentlich, dass er es als das eigentliche Menschsein definieren will, es mehr betont, als das faktisch physische Menschsein. Er versucht seine These durch Bezugnahme auf Phänomenologie und Existenzphilosophie zu stützen: „Ein Kriterium der Eigentlichkeit können wir vielmehr allein aus der Entscheidung gewinnen, ob etwas im Menschen seiner Geistigkeit oder seiner Triebhaftigkeit zugehört – wobei es gänzlich unerheblich ist, ob es bewußt oder unbewußt sein mag. Denn das eigentliche Menschsein ist – in striktem Gegensatz zur psychoanalytischen Auffassung - eben nicht Getrieben-sein; es ist vielmehr, um mit *Jaspers* zu sprechen, „ent-

²⁰⁹ Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1991, S.16

²¹⁰ Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1991, S.17

scheidendes Sein“, oder – etwa im Sinne von *Heidegger*, aber auch von *Binswanger* – „Dasein“; etwas ist in unserem eigenen, existenzanalytischen Sinne Verantwortlich-sein: es ist existentielles Sein.“²¹¹

Nicht nur die Eigentlichkeit des Menschseins ist durch das geistig Unbewußte begründet, sondern auch seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit. Frankl begründet dies, in dem er sich auf Max Scheler bezieht: „Es geht dabei um jene einmalige und einzigartige Möglichkeit einer konkreten Person in ihrer konkreten Situation, die etwa Max *Scheler* mit dem Begriff der „Situationswerte“ treffen wollte. Es geht also um etwas absolut Individuelles, um ein individuelles „Sein-sollen“ – das daher auch von keinem generellen Gesetz, von keinem allgemein formulierten „moralischen Gesetz“ (etwa im Sinne des *Kantschen* Imperativs) gefaßt werden kann, sondern eben von einem „individuellen Gesetz“ (*Georg Simmel*) vorgeschrieben wird; es ist überhaupt nicht rational erkennbar, sondern eben nur intuitiv erfaßbar. Und diese intuitive Leistung besorgt eben das Gewissen.“²¹²

Nach dem er die Funktion des geistig Unbewußten dargestellt hat, kommt Frankl zu seinem zentralen Anliegen in diesem Werk. Er möchte durch das geistig Unbewußte eine unbewußte Religion, die jedem Menschen eigen sein soll, begründen. Frankl definiert diese Bindung zur Religion wie folgt: „Nun aber hat die Existenzanalyse, in einer dritten Entwicklungsphase, innerhalb der unbewußten Geistigkeit des Menschen so etwas wie unbewußte Religiosität entdeckt – im Sinne einer unbewußten Gottesbezogenheit als einer dem Menschen anscheinend immanenten, wenn auch noch so oft latent bleibenden Beziehung zum Transzendenten.“²¹³

Diese unbewußte Religiosität bezieht Frankl auch auf einen unbewußten Gott, ohne damit einen bestimmten Gottesbegriff aus einer konkreten Konfession zu meinen. Wie die Religion ist auch dieser Gott unbewußt „Die sich so enthüllende unbewußte Gläubigkeit des Menschen – mitgegeben und mitgesehen im Begriff seines „transzendent Unbewußten“ – würde besagen, daß Gott von uns bewußt immer schon intendiert ist, daß wir eine, wenn auch unbewußte, so doch intentionale Beziehung zu Gott immer schon haben. Und diesen Gott eben nennen wir den unbewußten Gott.“²¹⁴

Wie intensiv der Frankl'sche Sinnbegriff mit Religion verbunden ist, zeigt auch der Entstehungsprozess seines Werkes. In folgender Passage vergleicht Frankl seine Wertkategorien sogar mit Konfessionen, setzt somit seinen Sinnbegriff direkt mit Religion gleich: „Es ist nun bemerkenswert, daß von den drei hauptsächlichen Konfessionen der abendländischen Menschheit, dem Christentum schlechthin, dem Protestantismus als Sonderform und dem Judentum, jede einzelne sich einer der drei herausgestellten Wertgruppen gleichsam besonders „angenommen“ hat. Denn während das Judentum, als Schöpfer des Monotheismus, das Verantwortungsbewußtsein des Menschen schlechterdings, also vor allem für die Verwirklichung schöpferischer Werte, schon durch die Einführung des Glaubens an den einen Gott besonders erhöhen mußte, hat das Christentum das menschliche Verantwortungsgefühl für die Verwirklichung von Einstellungswerten dadurch besonders vertieft, daß es dem menschlichen

²¹¹ Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1991, S.17/18

²¹² Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1991, S.28

²¹³ Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1991, S.55

²¹⁴ Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1991, S.55

Leben schlechterdings als eine fakultative Nachfolge Christi und seiner Passion verstehen ließ, der Protestantismus aber mit seiner Betonung des Gnadenmomentes hat ein übriges und das seinige dazu getan, daß die Verantwortlichkeit gegenüber der Verwirklichung von Erlebniswerten gesteigert werde, - indem er alles dem Menschen Begegnende zuvörderst als ein Geschenk, als Gnadengeschenk, annehmen lehrte.“²¹⁵

Diese Verbindung zwischen Frankls Werten zu Konfessionen zeigt den Entstehungsprozess seines Sinnbegriffes und macht deutlich, dass er aus der Metaphysik entspringt. Diese Passage ist nur in älteren Ausgaben enthalten, wurde in neuen Auflagen vollkommen gestrichen, zeigt daher um so deutlicher, aus welchen Quellen Frankls Sinnbegriff stammt.

Innerhalb dieser unbewussten Religiosität durch Bezugnahme auf diesen unbewussten Gott wird der Über-Sinn Frankls erst nachvollziehbar. Sinnerfahrung ist hier nur metaphysisch möglich!

Leider erwähnt Frankl in keiner Weise, wie dieser unbewusste Gott dem Atheisten zugänglich gemacht werden kann oder wie man sich seine, wie er sagt, latente Beziehung zur Transzendenz, bewusst werden kann um sie zur Sinnengewinnung zu nutzen.

Es stellt sich auch die Frage, in wie weit die Wirksamkeit einer Logotherapie und Existenzanalyse nach Frankl, bei Menschen ohne Bezug zur Religiosität, beeinflusst wird.

²¹⁵ Viktor E. Frankl, *Zeit und Verantwortung*, Deuticke Wien 1947, S.35/36

Wenn im folgenden Kapitel die Gemeinsamkeit der Sinnbegriffe bei Albert Camus und Viktor Frankl besprochen werden soll, dann vor allem hinsichtlich ihrer gemeinsamen Wirkungsweise. Da die beiden Sinnbegriffe aus unterschiedlichen Disziplinen heraus entstanden sind, und noch dazu aus zwei verschiedenen Sprachräumen stammen, kann ein sprachanalytischer oder etymologischer Vergleich nicht gegeben werden. Aber ihren Einfluss auf den Menschen, ihre Wirkungsweise auf das Leben und das gesamte Weltbild, das dahinter steckt, können verglichen werden. Die Gemeinsamkeiten, der Konsens beider Begriffe kann die lebensbejahende Wirkung auf den Menschen verstärken. Die Unterschiede der Sinnbegriffe, der Dissens kann den Leser auffordern sich mit einem der beiden Weltbilder zu identifizieren, eine der beiden Positionen zu wählen und sich, an den für ihn adäquatesten Sinnbegriff anzuschließen. Selbstverständlich steht es dem Leser dadurch offen, sich aus beiden Lehren, jenes heraus zu filtern, was sich für ihn am hilfreichsten erweist und jene Argumente zu verinnerlichen, die er am ehesten mit einem der beiden Denker teilen kann.

4.1 Konsens in der Lebensbejahung

Sowohl Albert Camus als auch Viktor Frankl sehen in diesem Leben einen Sinn und empfinden das Leben als wertvoll, sinnvoll und so extrem lebenswert, dass es unter allen Umständen zu verteidigen ist. Diese Lebensbejahung äußert sich dadurch, dass sie den Lebenswillen der Menschen stärkt, in schwierigen Lebenssituationen den Lebensmut zu wecken und das moralische Handeln unter den Menschen zu fördern.

Gemeinsam ist ihnen auch die Vehemenz, mit der sie für das Leben und gegen den Tod plädieren. Sowohl Camus als auch Frankl gehen in ihrer lebensbejahenden Sinngebung soweit, dass sie keine anderen Alternativen zu lassen, gegen den radikalen Nihilismus ankämpfen wollen und den Suizid völlig ausschließen. Beide Sinnbegriffe wirken durch ihre lebensbejahende Aussage suizidpräventiv. Die Priorität, die Camus und Frankl der Frage nach dem Sinn des Lebens einräumen, verbindet ebenfalls beide Denker und trennt sie besonders von Sigmund Freud, der schon das Aufwerfen dieser Frage als pathologisch angesehen hat, weil er wahrscheinlich schon ein gefährliches Potential in dieser Frage gesehen hat, die das Leben gefährden könnte. So schreibt Freud in einem Brief an Marie Bonaparte: „Im Moment, da man nach dem Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat.“²¹⁶

Sowohl Camus als auch Frankl nutzen die Sinnfrage um aus ihr mehr positive Lebenserfahrung zu schöpfen, tiefere Sinnerfahrung zu gewinnen und den Menschen auch in schwierigen Situationen an das Leben zu binden. Aus dem Schweregrad der Frage, die Freud skeptische macht, gewinnen beide

²¹⁶ Sigmund Freud, Briefe 1873-1939, Frankfurt am Main 1969, S.429

noch neuen Lebensmut. Aus der Begrenzung des Lebens schöpfen Camus und Frankl einen Lebensappell, da sie aus der begrenzten Zeit noch so viel Lebenserfahrung wie möglich herausholen wollen. Beide Sinnbegriffe zielen darauf, den Mensch nicht nur „überleben“ zu lassen, sondern vor allem sein Leben zu „erleben“.

Die Wirkung der Letztbegründung des Lebens, bei Frankl „Über-Sinn“ entspricht in gewisser Weise dem Camus'schen Motiv des „das Absurde leben lassen“, der argumentativer Hintergrund der beiden Motive ist ein anderer. Sowohl die Philosophie Camus' als auch die Logotherapie und Existenzanalyse Frankls werden hervorragend durch den griechischen Mythos des Sisyphos versinnbildlicht, Camus macht ihn zum Leitbild seiner Lehre.

Durch die gemeinsame Erfahrung des Zweiten Weltkriegs, und damit erlebter Armut und Elend, aber auch durch die ständige Konfrontation mit Krankheit und Tod, Frankl als Arzt und Camus als Tuberkulosepatient, haben beide in ihrem eigenen Leben schwierige Situationen wie Sisyphos gemeistert.

Das Frühwerk Camus' mit seiner Betonung der Naturerfahrung scheint den Frankl'schen Erlebniswerten zu entsprechen. Der Sinn des Lebens ist für beide im Wahrnehmen der Natur erlebbar. Für Camus spielt der mediterrane Raum eine große Rolle, Frankl hingegen betont immer wieder seine eigenen Erfahrungen als Bergsteiger, schildert öfters seine Emotionen als Alpinist und lässt diese in seine Bücher einfließen. Höhepunkt dieser Naturschilderung als Element des Sinn des Lebens bei Frankl mündet in seinem Buch: „Bergerlebnis und Sinnerfahrung“.

Das Erleben der Natur dient sowohl Camus als auch Frankl als eine Säule des Lebenssinns, auch wenn es in unterschiedlichen Landschaften der Natur stattfindet.

Camus' Frühwerk könnte als bildhafte Darstellung der Frankl'schen Erlebniswerte gelesen werden.

Auch die schöpferischen Werte bei Frankl, finden bei Camus vor allem in der Kunst eine Entsprechung. Dazu sei auf das Kapitel „Konsens über das Sinnerleben in der Kunst und das künstlerische Schöpfen“ verwiesen.

Gemeinsam ist ihnen auch die Relevanz, die beide der Einstellung zum eigenen Schicksal einräumen. Sowohl bei Camus, als auch bei Frankl ist eine aktive Entscheidung, die von Individuum ausgeht notwendig. Der Sisyphos Camus' entscheidet sich bewusst für sein Schicksal, der Klient Frankls nutzt genau dieses Bewusstsein, um seine Einstellungswerte zu modifizieren. Die Einstellungswerte Frankls kann man mit dem Akt des Bewusstseins bei Camus vergleichen oder gar gleichsetzen. Beide setzten eine Selbstreflexion, das Nachdenken über die eigene Situation voraus, die die bewusste Entscheidung, die man aus freiem Willen und mit großer Leidenschaft für das Leben trifft, zur Folge hat. Die von Frankl dargestellte „Trotzmacht des Geistes“, scheint sich in der Figur des Camus'schen Sisyphos wieder zu spiegeln. Das Motiv des Durchhaltens, nicht Aufgebens und des Trotzes ist bei beiden spürbar.

Im bewussten Erleben und Genießen des Lebens und der Natur, im schöpferischen kreativen Akt und in der Einstellung gegenüber den schwierigen Situationen im Leben, gleichen sich Camus und Frankl. In ihrem Bestreben dem Leben einen Sinn zuzuordnen, stehen Camus und Frankl in Opposition zu andern existentiellen Denkern, wie Samuel Beckett, der dem Leben keinen Sinn zuspricht. Als Vertreter des Absurden Theaters verfasste Beckett das Drama „Warten auf Godot“, dessen Handlung sich darauf beschränkt, dass Wladimir und Estragon an einer Landstraße auf Godot warten, der während des gesamten Stückes nie auftaucht. Es wird auch nicht erwähnt, wer oder was Godot ist, oder warum er sehnsüchtig erwartet wird. Godot kann hier als Symbol für eine tröstliche Hoffnung, für Gott und die Erlösung aus Schmerz oder für den Sinn des Lebens angesehen werden. Da er nie auftaucht, bleiben diese Lösungen für das menschliche Leben unerreichbar. Beckett nimmt damit eine nihilistischere Position innerhalb der, mit existentiellen Themen beschäftigten Intellektuellen ein, indem er einen Sinn im menschlichen Leben verneint. Weder Camus noch Frankl würden einem radikalen Nihilismus zustimmen.

Beide würden in ihrer Liberalität auch zustimmen, dass dieser Sinn in verschiedenster Art und Weise ausgelebt werden kann. Die Mannigfaltigkeit des Sinnerlebens erstreckt sich vom Naturerleben Camus' bis hin zur religiösen Erfahrung bei Viktor Frankl. Scipio, eine Figur aus einem der Dramen Camus' meint dazu: „Er versicherte mir, das Leben sei nicht leicht, aber es gebe doch die Religion, die Kunst, die Liebe, die man uns entgegenbringt.“²¹⁷

Im Bestreben dem Leben einen Sinn zuzuordnen unterscheiden sich Camus und Frankl in keiner Weise, wohl aber in den Argumenten, die den jeweiligen Sinn stützen, die den Sinnbegriff definieren! Camus lehnt als Stütze seines Sinnbegriffs, als Begründung des Lebenssinns jede Metaphysik und jede Art von Religion strengstens ab, Frankl lehnt sich mit seinem Begriff des Über-Sinns an eine Metaphysik an, ist in gewisser Weise von ihr abhängig, da er in seiner Sinngebung auch die Religion mit einbezieht. Dieses wesentliche Element, das Camus und Frankl trennt, ist so relevant, dass ihm ein eigenes Kapitel gewidmet werden soll.

4.1.1 Konsens in der Ablehnung der Monotonie

Entscheidend für beide Denker zur Entfaltung der Sinnerfahrung im Leben, ist ein abwechslungsreiches Leben. Routine, Monotonie und Langeweile kommen sowohl bei Camus als auch bei Frankl als Sinn raubende Lebensumstände vor, egal ob es sich dabei um den Arbeitsalltag, das Lagerleben oder das Häftlingsleben handelt.

Den ablenkenden Charakter der Arbeit nutzen beide. Frankl betont immer wieder den wirkungsvollen Einsatz von Arbeitstherapien, beispielsweise bei depressiven Patienten, bei Häftlingen in Gefängnissen oder gegen den so genannten „Pensionsschock“. Dabei hat Frankl sich bemüht, mit dem Menschen, der sich so stark langweilt, dass er sein Leben nicht mehr aushält, eine Tätigkeit zu finden, die

²¹⁷Albert Camus, „Caligula“ in „Dramen“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.23

ihm wieder einen Sinn im Leben gibt. Egal ob, dass eine handwerkliche Tätigkeit, soziales Engagement, abwechslungsreiche Freizeitgestaltung oder ein neuer Lebensinhalt ist. Frankl ist dabei nicht nur Ablenkung wichtig, sondern Sinnempfinden während der Tätigkeit. Dies wurde schon im Kapitel „Sinnbegriff als Schöpferischer Wert“ innerhalb der Logotherapie abgehandelt.

Bei Camus sei nur an die Stelle des „Mythos des Sisyphos“ erinnert, in der er das Absurde definieren will und dabei an Lebenssituationen erinnert, die immer gleich ablaufen: „Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus“. Vor allem die an Fließbändern und durch Maschinen industriell durchgeführten Arbeiten sind laut Camus und Frankl besonders monoton, besitzen keinen kreativen Charakter und werden vom Ausführenden besonders als sinnlos empfunden. Günther Anders nennt dies treffend die „Eidoslosigkeit des Arbeitens.“

Die ablenkende Wirkung der Arbeit wird bei Camus besonders in der Erzählung „Licht und Schatten“ geschildert. Dort heißt es: „Meine Frau ist gestorben, aber zum Glück habe ich bis morgen einen ganzen Stoß Geschäftsbriefe zu erledigen.“²¹⁸

Monotonie wird bei Frankl und Camus soweit gefasst, dass die dadurch ausgelöste Langeweile zum Suizid führen kann. Frankl gibt als Beispiel die Gefangenenseelsorge wieder, Camus lässt eine Figur in seinem Drama „Die Besessenen“ Langeweile als Suizidgrund angeben. Die Figur Stawrogin lässt er sagen: „Ich langweilte mich entsetzlich. So sehr, dass ich mich hätte erhängen mögen. Wenn ich mich damals nicht erhängt habe, so nur weil ich auf etwas hoffte; was, weiß ich nicht.“²¹⁹

Dieser Überdruß taucht in Camus' Erzählungen öfters auf. An anderer Stelle heißt es:

„...morgen wird alles anders, morgen. Plötzlich merkt er, dass morgen nichts anders sein wird, übermorgen auch nicht und alle anderen Tage nicht. Und diese unwiderrufliche Entdeckung drückt ihn zu Boden. Solche Gedanken treiben einen in den Tod. Um sie nicht ertragen zu müssen, bringt man sich um – oder macht Phrasen daraus, wenn man jung ist.“²²⁰

Wie wichtig Reisen, Ablenkung und damit Zerstreuung für die Psyche ist, merkt man an folgender Passage in Camus' Werk: „Es ist nicht mehr möglich [während des Reisens], zu mogeln, sich hinter Büro- oder Fabrikstunden zu verschanzen (diese Stunden, gegen die wir so laut aufbegehren und die uns so zuverlässig vor dem Schmerz des Alleinseins beschützen). So habe ich zum Beispiel immer Lust, einen Roman zu schreiben, in dem die Helden sagen: ‚Was sollte aus mir werden ohne meine Bürostunden?‘“²²¹

Sowohl Frankl als auch Camus geben ähnliche Motive an, in denen der Mensch das Leben als sinnlos empfindet. Dazu gehören nicht nur das Gefühl der Monotonie, der Routine und die Langeweile, sondern auch das Gefühl des „nicht gebraucht seins“ und der sinnlosen Handlung. Sinnlosigkeit ist bei

²¹⁸ Albert Camus, „Licht und Schatten“ in „Kleine Prosa“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961, S.70

²¹⁹ Albert Camus, „Die Besessenen“ in „Dramen“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, S.318

²²⁰ Albert Camus, „Licht und Schatten“ in „Kleine Prosa“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961, S.49

²²¹ Ebd. S.70

beiden absolut lebensfeindlich, auch wenn beide dieses Gefühl ‚mit einem anderen Begriff betiteln. Bei Camus bleibt die „Absurdität“ des Lebens und die Unerklärlichkeit der Welt, oder wie Camus es nennt, „Das Schweigen der Welt“ die Basis der Sinnlosigkeit. Bei Frankl wird die Sinnlosigkeit durch den Begriff des „existentiellen Vakuums“ ausgedrückt. Zwar verwenden Camus und Frankl unterschiedliche Begriffe, aber sie scheinen dasselbe menschliche Gefühl zu meinen. Sowohl die „Absurdität“ als auch das „existentielle Vakuum“ gilt es zu bekämpfen, da sie beide lebensfeindlich sind. Es scheint, als liegen den Begriffen „Absurdität“ und „existentielles Vakuum“ die selben Motive zu Grunde. Unterschiedlich ist den beiden Begriffen nur ihre Allgemeinheit. Für Camus ist jedes Leben schlechthin absurd, egal ob es der Mensch merkt oder nicht, ob er sich die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt oder nicht. Bei Frankl hingegen entwickelt sich das existentielle Vakuum, es ist nicht von vornherein gegeben, nicht unmittelbar da, sondern kommt erst durch bestimmte Lebensumstände zu Stande.

Das Absurde Camus' ist eng mit dem Menschsein, mit seiner Existenz verbunden, das existentielle Vakuum schient nur ein Attribut des Lebens zu sein und wird nur durch den Menschen empfunden. Mit der Existenz des Menschen ist es nicht verbunden, da er es nach Frankl jederzeit abschütteln kann, ja sogar abschütteln muss.

Gemeinsam bleibt Camus und Frankl die Betonung der Wirkung von ablenkender Arbeit, sinnvoller Beschäftigung und das Gefühl einer sinnvollen Aufgabe nach zugehen. Die Tätigkeit des Menschen ist bei beiden fixer Bestandteil des Sinnbegriffs.

4.1.2 Konsens in der Ablehnung des Suizides

Sowohl Camus als auch Frankl lehnen den Suizid kategorisch ab, auch in schwierigsten Lebenslagen. Er ist für beide weder durch irgendeine Art von Argument, Ideologie oder Lebensumstand gerechtfertigt!

Beide befinden sich hiermit in Opposition zu liberaleren Denkern wie z.B. Jean Amery, der mit seinem Buch „Hand an sich legen“, zunächst das Thema enttabuisieren wollte und durch seine Argumentation, den Selbstmord wenigstens als theoretische Option offen hält. Sein wichtigstes Argument sind jedoch nicht Lebensumstände, die dazu führen würden, sondern die Autonomie des Menschen. Amery sieht in der Entscheidung des Menschen, ob er leben möchte oder nicht, den größten Ausdruck an Autonomie, den ein Mensch von sich geben kann. Er lehnt auch den Begriff des Selbstmordes ab, der ihm viel zu negativ vor kommt und spricht selbst vom Freitod, um den Begriff der Autonomie noch mehr zum Ausdruck zu bringen.

Dieser Art von Autonomie würden weder Camus noch Frankl zustimmen.

Bei Frankl schwingen auch religiöse Motive gegen den Selbstmord mit, in dem er behauptet: „.....daß man sich das Leben nicht selbst gegeben hat und aus diesem Grunde nicht nur sich das Leben auch

nicht selber nehmen darf, sondern es auch weitergeben soll: eigentlich ist das Leben ein Lehen.“²²²

Hier wird der Mensch als Teil eines ganzen metaphysischen Weltbilds verstanden und nicht als eigenständiges Wesen, das selbst seine Entscheidungen treffen darf. Da er sich nicht bewusst für das Leben entschieden hat, darf er jetzt auch nichts dagegen haben.

Seine Ablehnung des Selbstmords hat eher verbotenden Charakter, Suizid ist ein großes Verbot, das Leben somit, nur ein daraus resultierendes Gebot!

Camus lehnt den Selbstmord ebenfalls ab, aber aus anderen Motiven. Da der Suizid jede Auflehnung unmöglich macht und damit der Sinn des Lebens nicht verwirklicht werden kann, muss er verhindert werden. Auflehnung und Revolte sind nur möglich, wenn man am Leben bleibt! Sisyphos kann seinen Stein nur rollen, wenn er lebt!

Auch zahlreiche Romanhelden und Figuren seiner Dramen widerstehen in schwierigen Lebenslagen dem Suizid, der nur eine Flucht darstellen würde. Weder der „Fremde“, noch die Protagonisten im Roman „Die Pest“ lösen ihre Lebenslage, in dem sie sich umbringen. Bei Camus' Ablehnung des Selbstmordes schwingen keine gebots- oder verbotsähnlichen Argumente eine Rolle, hier ist der appellative Charakter an das eigene Leben und das Leben der anderen entscheidender. Religiöse Argumente gegen den Suizid spielen bei Camus keine Rolle.

In der Erzählung „Der Fall“ wird auch auf die Folgen des Suizides, auf den Einfluss, den er auf die Mitmenschen ausübt, aufmerksam gemacht. Der Rechtsanwalt Clamence beobachtet eines Abends zufällig den Suizid einer Frau, die sich in Paris von einer Brücke in den Fluss Seine stürzt. Als er sich sogar nach Amsterdam begibt, lässt ihn dieses Geschehnis nicht los und er beginnt sein eigenes Leben zu rekapitulieren.

Auch auf den strafenden Charakter des Suizides macht Camus aufmerksam, in dem er Clamence sagen lässt: „Wenn ich hätte Selbstmord begehen und dann ihr Gesicht sehen können, ja, dann hätte es sich gelohnt.“²²³ Frankl macht ebenfalls auf diesen Aspekt des Suizides aufmerksam, vor allem wenn er in Fallbeispielen der psychiatrischen und psychotherapeutischen Praxis auf Abschiedsbriefe von Patienten berichtet, die bei den Hinterbliebenen Schuldgefühle auslösen.

In Camus' Werk tauchen auch widersprüchliche Aufzeichnungen über den Selbstmord auf. In den Notizen des Fragments „Der erste Mensch“ heißt es über eine geplante Figur: „C.S.: wenn die Seele zu großes Leid erfährt, bekommt sie einen Appetit auf Unglück, der...“²²⁴ oder später „Du allein wirst wissen, daß ich mich umgebracht habe. Du kennst meine Prinzipien. Ich haßte Selbstmorde. Um desentwegen, was sie *den anderen* antun. Man muß die Sache, wenn einem darin liegt, frisieren. Aus Großzügigkeit.“²²⁵

²²² Hg. E. Lukas, „Zeiten der Entscheidung“ Herder Spektrum (Band 4475), Freiburg, Basel, Wien 1996, S.95

²²³ Albert Camus, „Der Fall“ in gesammelte Erzählungen, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1998, S.54

²²⁴ Albert Camus, Der erste Mensch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, S.340

²²⁵ Ebd. S.341

Es stellt sich die Frage, wie viel Bedeutung man solchen, in dieser Form zur Veröffentlichung nicht bestimmten Notizen, beimessen will, gerade weil man Camus' Intention zum Gebruch dieser Notizen nicht eruieren kann. Eine unbedingt abneigende Haltung zum Selbstmord, kann ihnen aber nicht abgesprochen werden.

Frankl ist in dieser Hinsicht viel radikaler und lässt nicht einmal den Ansatz an Widersprüchlichkeit zu. Die radikale Haltung dem Suizid gegenüber, ist genauso allumfassend und endgültig wie sein Über-Sinn. Zweideutigkeit oder Widersprüchlichkeit lässt Frankl nicht zu, sie würde den dogmatischen Charakter des Über-Sinns widersprechen.

4.2 Konsens über das Sinnerleben in der Kunst und das künstlerische Schöpfen

Wie bereits im Kapitel „Das absurde Werk“ ausgeführt, ist Kunst für Camus ebenfalls eine sinnstiftende Instanz, indem sie die Sinnlichkeit durch den Schaffensprozess fördert. Durch sein künstlerisches, nobelpreisprämiertes Schaffen hat er diesen „künstlerischen“ Sinn im eigenen Leben erfahren und verwirklicht.

Dieser Sinn im Schaffen entspricht den „schöpferischen Werten“ in der Logotherapie und Existenzanalyse, so fern sie ebenfalls durch Kunst verwirklicht werden.

Die Sinnerfüllung durch Kunst ist sowohl durch Camus' Sinnbegriff, als auch durch Frankls „schöpferische Werte“ nach zu vollziehen.

Auch Frankl hat ein Drama verfasst, das wenig bekannte Stück trägt den Titel „Synchronisation in Birkenwald“ und ist im Anhang der späteren Auflagen seines populärsten Werkes „...trotzdem Ja zum Leben sagen“ erschienen. Im Untertitel „Eine metaphysische Conférence“ wird Frankls Anliegen deutlich, philosophische Argumente bildlich auf die Bühne zu bringen. Die Hauptfiguren Spinoza, Sokrates und Kant mischen sich unter die Häftlinge des Konzentrationslagers Birkenwald und kommentieren das Geschehen. Frankl war eher bemüht seine Inhalte und Lehren durch dieses Drama bildhaft darzustellen, als sich auf den künstlerischen Ausdruck zu konzentrieren, dennoch war er in dieser Hinsicht auch künstlerisch tätig.

Inhaltlich stehen Camus' Dramen dem Absurden Theater nahe, besonders dessen Vertretern Samuel Beckett und Eugène Ionesco, da diese ebenfalls existentielle Fragen thematisieren. Im Gegensatz zum Absurden Theater wählt Camus innerhalb seines künstlerischen Ausdrucks keine surrealistischen Elemente in seinen Stücken.

Auch Frankl hat sich bei literarischen Veranstaltungen und populistischen Werken zum Absurden Theater geäußert. Beispielsweise sagte er während eines Festvortrages zur Eröffnung der Buchwoche: „Selbstverständlich gehört es nicht zu den Aufgaben der Literatur, die Wirklichkeiten zu beschönigen, sie zu verharmlosen. Sehr wohl mag es aber zu ihren Aufgaben gehören, jenseits der Wirklichkeit eine Möglichkeit aufleuchten zu lassen, die Möglichkeit einer Veränderung der Wirklichkeit, die Möglich-

keit einer Umgestaltung der Wirklichkeit vorzunehmen. Die Welt ist nicht heil, aber heil-bar. Und eine Literatur, die es verschmäht, in diesem Sinne ein Heilmittel zu sein und am Kampf gegen die Krankheit des Zeitgeistes teilzunehmen – eine solche Literatur ist nicht eine Therapie, sondern ein Symptom einer Massenneurose, der sie noch dazu in die Hände arbeitet. Wenn der Schriftsteller nicht fähig ist, den Leser gegen Verzweiflung zu immunisieren, dann soll er es doch wenigstens unterlassen, ihn mit Verzweiflung noch zu infizieren.“²²⁶ Frankl versteht Literatur somit als Heilmittel. Das Absurde Theater sieht er nicht als Gegenbewegung zur Logotherapie, sondern als ein Identifikationsobjekt und einen wirkungsvollen Appell an das Publikum, sich der Sinnfrage zu widmen und dadurch ein sinnerfüllten Leben zu erlangen. Dadurch wird nicht nur der schöpferische Aspekt der Kunst angesprochen, sondern auch der erlebnisreiche. Ein Theaterstück zu sehen, Musik zu hören, ein Bild zu betrachten oder einen Roman zu lesen, also die rein konsumierende Haltung der Kunst gegenüber, ohne selbst etwas zu produzieren, reicht aus um Sinn zu erleben. Für Camus wird im rein rezeptiven Akt, Sinn in Form von Sinnlichkeit, intensiver emotionaler Aktivität erlebt, Frankl würde genau diese Empfindung beim künstlerischen Genuss als „Erlebniswert“ definieren. Kunst, schöpfend oder wahrnehmend, ist demnach sowohl für Camus als auch für Frankl ein sinnstiftender Lebensinhalt, eine Methode sein Leben kreativ und damit sinnvoll zu gestalten!

Nur bei Camus, nicht bei Frankl kommt der politische Aspekt der Kunst zur Sprache. Der Künstler ist bei Camus auch immer politisch tätig, innerhalb seiner Kunst kommentiert und kritisiert er die Gesellschaft und politische Systeme, um soziale Missstände zu verbessern. Sein Anliegen wird besonders durch seine Nobelpreisrede oder dem Vortrag unter dem Titel „Der Künstler und seine Zeit“ deutlich. Nach dem er sich für den Nobelpreis bedankt, stellt Camus in seiner Rede fest: „Die Kunst ist in meinen Augen kein einsiedlerisches Vergnügen. Sie ist ein Mittel, die größtmögliche Zahl von Menschen anzurühren, indem sie ihnen ein beispielhaftes Bild der gemeinsamen Leiden und Freuden vorhält.“²²⁷ Die Aufgaben des Künstlers definiert Camus als: „den Dienst an der Wahrheit und den Dienst an der Freiheit.“²²⁸ oder „Seiner Bestimmung gemäß kann er sich heute nicht in den Dienst derer stellen, die Geschichte machen: er steht im Dienste derer, die sie erleiden.“²²⁹

Camus fordert von der Kunst eindeutig gesellschaftspolitisches Engagement!

In den Notizen des Fragments „Der erste Mensch“ heißt es: „Die Würde des Schriftstellerberufs liegt im Widerstand gegen die Unterdrückung, d.h. gegen die Einwilligung in die Einsamkeit.“²³⁰ weiters „Und was mich getragen hat, ist in erster Linie die große Vorstellung, die sehr große Vorstellung, die ich mir von der Kunst mache. Nicht, weil sie für mich über allem stünde, sondern weil sie sich von

²²⁶ Viktor E. Frankl, Psychotherapie für den Laien, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1989, S.167

²²⁷ Albert Camus, „Der Künstler und seine Zeit“ in „Fragen der Zeit“, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S.225

²²⁸ Ebd. S.225

²²⁹ Ebd. S.226

²³⁰ Albert Camus, Der erste Mensch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, S.372

niemandem absondert.“²³¹ Daraus wird die soziale Funktion von Kunst ersichtlich und die daraus resultierende Hoffnung.

Dieser politische Aspekt der Kunst kommt deshalb nur bei Camus zur Geltung, da er selbst als Künstler durch seine schriftstellerischen Werke im Blickpunkt der Öffentlichkeit stand, daher eine große Verantwortung seinen Lesern gegenüber verspürte und durch sein politisches Engagement zu sozialen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemlösungen beitrug. Frankl war nie unmittelbar als Künstler tätig, sein eigenes Drama und andere Stellungnahmen sind nur Randerscheinungen, Kunst kommt bei ihm als allumfassendes Thema und nicht explizit als politische Kunst vor. Frankls große Wirkung war eindeutig durch Psychotherapie und Medizin gegeben.

4.3 Konsens über Ethik und Moral als sinnstiftende Instanzen

In Camus' zweiten Schaffenszyklus wird sein Anliegen deutlich, dass der Sinn des Lebens im Handeln für den Anderen, im politischen Einsatz für die Gesellschaft und im Verteidigen der Moral im Namen der Revolte bestehen kann. Dies deckt sich mit dem Anliegen Viktor Frankls, den Sinn des Lebens in der Gemeinschaft zu erleben, seinen Sinn im Einsatz für den anderen zu erfüllen und in der Betonung des Übersinns die Gemeinsamkeit der Menschen hervorzuheben. Beide formulieren jedoch keine ethischen Normen oder genaue Handlungsanweisungen. Camus und Frankl geht es eher darum, die Moral zwischen den Menschen zu kräftigen, indem sie sie durch den Sinn des Lebens bestärken und sie darauf hinweisen, wie viel sie als Menschen gemeinsam haben. Durch das Handeln im Sinne der Gemeinschaft und nicht im Sinne des einzelnen lässt sich der Sinn des Lebens auf höchster Ebene verwirklichen.

Man erinnere sich nur an die Handelnden in Camus' Roman „Die Pest“, die sich gegenseitig durch Solidarität bestärken. Frankl betont in seinem therapeutischen Wirken, welche Relevanz ehrenamtliche Tätigkeiten seiner Klienten für alle Arten von karikativen Organisationen haben, in dem der Klient durch seinen Einsatz sein „existenzielles Vakuum“ schließt und überwindet. Hier hat Handeln für den Anderen, im Konkreten das Helfen doppelten Sinn: nicht nur der Notleidende erfährt Hilfe auch dem Helfer wird geholfen, in dem er sich gebraucht fühlt. Frankl setzt seine „schöpferischen Werte“ oft in den Dienst der Moral.

Bei Frankl kommt noch ein weiterer Aspekt der Moral hinzu. Da er der Metaphysik nicht abgeneigt ist, haben Ethik und Moral bei ihm auch eine religiöse Bedeutung. Auch sein Festhalten an einen Gottesbegriff, welcher Religion auch immer, lassen Moral im Dienste der Religion auftreten. Die Letztbegründung des Lebens im Metasinn oder Endsinn hat auch eine Letztbegründung in der Bewertung einer Handlung zur Folge. Wenn der Sinn des Lebens letztlich durch die Metaphysik begründet ist, könnte auch jede Handlung, die der Mensch setzt durch metaphysische Instanzen beurteilt werden. Deutlich wird dies in der Begründung die Frankl immer wieder gegen jede Art von Mord gibt.

²³¹ Ebd. S.373

Mord, Todesstrafe und sogar Selbstmord lehnt er kategorisch mit der Begründung ab, was sich der Mensch (das Leben) nicht selbst gegeben hat, darf er sich auch nicht selbst nehmen. Selbstverständlich darf er demnach auch niemand anderem das Leben nehmen, da er auch das andere Leben nicht verursacht hat. Auch hier deutet Frankls Werk auf eine Metaphysik hin.

4.3.1 Konsens in der Bedeutung der Liebe

Camus und Frankl haben beide den menschlichen Emotionen große Bedeutung zugemessen, wobei sie der Liebe die größte Relevanz einräumen,

Camus hat diesem Thema eine ganze Schaffensperiode widmen wollen, obwohl er nicht vollendet wurde, kann man die Absicht Camus feststellen. Aber auch schon im Frühwerk tritt das Motiv der Einheit auf, wobei hier nicht nur die schon erwähnte Einheit zwischen Mensch und Natur, sondern auch die Einheit von Mann und Frau betont wird. Die Liebe zwischen den Menschen zieht sich als roter Faden durch das ganze Werk.

Für Frankl hat die Liebe große Bedeutung innerhalb der Paar - und Familientherapie. Seine psychotherapeutische Wirkung entfaltet sich auch auf Eheberatung und Konfliktberatung. Dabei misst er dem Gefühl der Liebe die entscheidende Bedeutung zu, die die Menschen mehr verbinden kann, als seine Vermittlung als Therapeut.

Beide weiten den Sinn des Lebens hier schon auf den Mitmenschen, den anderen aus. Der andere wird genau so relevant, wie das eigene Leben. Das Motiv des „Anderen“ erinnert an die Dialogphilosophie von Martin Buber oder Emmanuel Lévinas, die beide Denker beeinflusst haben.

Auch die Bedeutung der Sexualität wurde von beiden betont, ohne sie in den absoluten Mittelpunkt zu stellen. Bei Camus ist die Vereinigung zwischen Mann und Frau ein bedeutendes Element des Frühwerks. Frankl hat Sexualität stets als Ausdruck für Liebe verstanden. Innerhalb seiner Logotherapie und Existenzanalyse war die Behandlung von Sexualstörungen immer ein fester Bestandteil, dabei hat er vor allem die Methode der „paradoxen Intention“ eingesetzt.

4.4 Konsens im politischen Sinne

Politisch verbindet die beiden der gemeinsame Kampf gegen den Nationalsozialismus, den beide am eigenen Leib miterleben mussten. Der Sinn des Lebens, der Appell moralisch zu handeln und die daraus resultierenden Wertvorstellungen machen Camus und Frankl politisch zu Verbündeten, gegen jedes politische System, das nicht ihre Wertvorstellungen mit trägt. Bemerkenswert ist dabei, dass sich beide gegen die „Kollektivschuld“ stellen, nicht die gesamte Bevölkerung ist Schuld an den Verbrechen des politischen Systems, in dem sie lebt, sondern das politische Regime herrscht von oben herab, auch auf die eigene Zivilbevölkerung, die für die Entscheidungen und Handlungen der Herrschaftsschicht nicht zu verantworten ist. Im Falle des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts sprechen beide die deutsche Zivilbevölkerung frei. Der „kleine Mann von der Straße“ ist unschuldig. Frankl hat dieses

Argument, selbst als Betroffener durch seine berühmte flammende Rede am Wiener Rathausplatz verteidigt! Camus spricht sich gegen die Kollektivschuld in seinen „Briefen an einen deutschen Freund“ aus.

Am eindrucksvollsten gibt eine kleine Anekdote, die aus dem Leben Frankls stammt und die er selbst in autobiographischen Schriften veröffentlicht hat, die Struktur des Arguments gegen die Kollektivschuld wieder. Aus dem Konzentrationslager befreit, hat sich Frankl entschieden in Wien zu leben und nicht auszuwandern. Ein Leidensgenosse konnte diesen Entschluss nicht nachvollziehen und fragte Frankl, wieso dieser überhaupt noch die deutsche Sprache verwende, nach dem allem, was die Deutschen den Juden angetan haben. Frankl fragte seinen Gesprächspartner, ob dieser irgendein Messer in seinem Besitz hätte. Als dieser die Frage bejahte, antwortete Frankl: „Was Sie besitzen noch ein Messer, obwohl Messer immer wieder als Mordinstrument missbraucht werden!“

Auch die Todesstrafe wurde von beiden verurteilt. Der Staat dürfe nicht mit denselben Mitteln strafen, die er verurteilt. Keine Tat ist durch die Tötung eines Menschen rächbar. Auch ein Täter hat ein Recht auf Leben und damit auf ein sinnvolles Leben, das nicht durch Todesstrafe bedroht ist. Nur in dem er am Leben bleibt, kann er sich überhaupt bessern. Camus hat gemeinsam mit seinem Schriftstellerkollegen Arthur Koestler diesem Thema ein Essay gewidmet, das den Titel: „Guillotine – Betrachtungen zur Todesstrafe“ trägt. Frankl war mit diesem Thema dadurch konfrontiert, weil er seine Logotherapie auch als Psychotherapie für Straftäter konzipiert hat, innerhalb der Gefangenenseelsorge tätig war und auch Vorträge in Gefängnissen gehalten hat. Dabei ging es beiden Denkern nicht darum kriminelles Verhalten zu entschuldigen, sondern darum, es differenzierter zu betrachten, um es besser analysieren zu können und damit aus ihnen zu lernen, um zukünftige Taten vielleicht zu verhindern. Pauschalurteile sind für eine Analyse nicht zielführend!

Aber auch der Kommunismus in Form des totalitären Regimes in der Sowjetunion wurde von beiden bekämpft. Camus war auf Grund seiner Parteimitgliedschaft bei der Kommunistischen Partei Algeriens und seines baldigen Austritts, in den Kampf gegen den Kommunismus viel stärker involviert als Frankl. Der gesamte französische Existentialismus beschäftigte sich mit dieser Frage mehr, als es jede Psychotherapieform, auch die Logotherapie Frankls tun kann. Frankl zeigt hingegen auf Grund seiner eigenen Herkunft natürlich mehr Engagement für das Judentum.

Obwohl Camus und Frankl beide dem Leben einen Sinn zu sprechen, also zum gleichen lebensbejahenden Resultat gelangen, ist ihr Argumentationsfundament völlig verschieden. Das Ziel, das Leben als sinnvoll zu definieren, ist ihnen gemeinsam, nicht aber der Weg dorthin.

Camus' Argumente gehen alle von seiner starken Diesseitsbezogenheit aus, er lehnt jede Art von Metaphysik und Religion ab. Frankl hingegen teilt mit ihm den Lebenssinn in den Erlebniswerten, Schöpferischen Werten und in den Einstellungswerten. In der Definition des Über-Sinns, Endsinns oder Metasinns, verlässt er aber die gemeinsame Ebene, driftet ab und wendet sich der Metaphysik zu. Der Bezug zur Metaphysik bildet den größten Unterschied in den Denkgebäuden von Frankl und Camus. Der erste Denker erlebt darin eine Stütze seiner Argumentation, eine Ebene, die dem Menschen extrem hilfreich erscheint, der zweite Denker lehnt diese Ebene strengstens ab, weil sie dem Menschen nicht zugänglich genug ist. In dieser Hinsicht können die beiden Positionen nicht konträrer sein! Camus' ist bestrebt, dem Menschen einen Lebenssinn zu stiften, der unmittelbarer ist, näher am Diesseits und für jeden nachvollziehbar. Frankls Lebenssinn erfordert eine Anlehnung an, nicht unmittelbar nachvollziehbare Erfahrungen. Camus knüpft den Lebenssinn an Erfahrungen im Diesseits, Frankl schöpft ihn eher aus dem Jenseits. Der von Frankl postulierte Über-Sinn oder Metasinns, stellt in den Augen Camus ein Dogma dar, das nur seine Wirkung entfaltet, wenn man es nicht hinterfragt. Camus verknüpft damit auch einen erkenntnistheoretischen Anspruch, nämlich den Erfahrungshorizont des Menschen nicht zu verlassen. Frankl stellt kaum erkenntnistheoretische Fragen, für ihn stehen die Psychotherapie und deren Anliegen im Mittelpunkt, auch wenn er damit Dogmen aufstellt oder die Miteinbeziehung der Metaphysik in Kauf nimmt. Aus der Terminologie Camus' heraus, würde man dieses Argument Frankls, seine Definition des Über-Sinns, oder Metasinns als „Sprung“ bezeichnen. Camus hat in seinem Essay „Der Mythos des Sisyphos“ viele Philosophien und Denkmodelle untersucht und jene, die in die Metaphysik ausweichen, abgelehnt und dieses Ausweichen als „Sprung“ bezeichnet und in weiterer Folge als „philosophischen Selbstmord“ dargestellt und definiert. In den Augen Camus' vollzieht Frankl hier diesen „Sprung“ und begeht, mit dem Bezug auf die Metaphysik den „philosophischen Selbstmord.“

Insofern sprechen beide unterschiedliche Arten von Menschen an. Einem im Diesseits stark verwurzelten Menschen fällt es schwer, sich auf die Ebene der Metaphysik einzulassen und Argumenten vertrauen zu schenken, die auf einem ihm nicht zugänglichen Fundament beruhen. Gleichzeitig wird Menschen, die aus metaphysischen Argumenten Unterstützung erfahren, der Diesseitsbezug vielleicht zu nüchtern erscheinen.

Wie schon erwähnt, ist sich Frankl die Nähe seines Sinngbegriffs zur Religion bewusst. Er setzt aber damit die Bereitschaft und den Willen des Lesers voraus sich auch diese metaphysische Ebene einzulassen. Leider gibt Frankl keine Handlungsanweisungen oder Alternativvorschläge für diejenigen Leser, die ihm in dieser Hinsicht nicht folgen können. Weder in argumentativer Hinsicht, noch in

irgendeiner Handlungsanweisung aus dem therapeutischen Kontext. Es hängt vom Vertrauen des Lesers ab, ob er sich auf das Argument Frankls einlassen kann. Camus würde dieser Ebene sofort entgegen, dass sich das Einlassen auf diese Argumente nicht nur vom Willen des Menschen, sondern von dessen Erfahrungshorizont abhängt. Deshalb ist Camus bestrebt einen allumfassenderen Sinnbegriff zu definieren, der den Erfahrungshorizont aller Menschen umspannt.

Ohne die Leistungen und Verdienste Viktor Frankls schmälern oder gar leugnen zu wollen, er wird durch dieses Argument nur einen Teil der Menschen erreichen, seine Logotherapie und Existenzanalyse wird sich bei, der Metaphysik ablehnend gegenüber stehenden Menschen, nicht als wirkungsvoll erweisen. Es bleibt zu wünschen, dass die Logotherapie und Existenzanalyse einen Weg findet, auch diese Menschen zu erreichen. Damit soll keine absolute Verneinung oder Ablehnung dieser Therapieform gemeint sein, sondern das Interesse an einer Modifikation ihrer Methoden, zum Ausdruck gebracht werden. Besonders für Atheisten ist ein neuer Zweig oder Richtung der Logotherapie wünschenswert.

Dieser schwer wiegende Unterschied zwischen Camus und Frankl lässt sich nicht einmal durch einen Kompromiss vereinbaren, sie verhalten sich dichotom zueinander. Entweder bezieht man die Metaphysik in die Sinnfrage ein oder nicht. Es obliegt dem Leser, sich für eine der beiden Positionen zu entscheiden.

5.1 Dissens in der Miteinbeziehung der Religion in die Sinngebung

Die unterschiedliche Haltung, die Camus und Frankl der Metaphysik und deren Miteinbeziehung in der Sinnfrage gegenüber besitzen, wirkt sich auch auf deren unterschiedliche Auffassung der Religion über aus.

Camus milder Atheismus, der zwar nicht so radikaler Natur ist wie der etwa von Jean-Paul Sartre, fasst keine Religion, Konfession oder irgendein metaphysisches System in seinen Sinnbegriff mit ein. Im Gegenteil, sie wirken für seinen Sinnbegriff kontraproduktiv. Camus würde sie als „Sprung“ oder philosophischen Selbstmord betrachten.

Frank hingegen fordert den Menschen gerade dazu auf, seinen Sinn im Leben auf die Metaphysik zu stützen.

Er sieht gerade in der Religionsausübung, im Verankertsein in ein Glaubenssystem, im Stützen des Menschen auf ein metaphysisches System ein wesentliches Element des Sinnes im Leben. Evident wird dies in seinem Werk „Der unbewußte Gott“, in dem Frankl in der Religiosität des Menschen einen Wesensbestandteil sieht. Religiosität fasst er hier in allgemeinsten Form auf, ohne dabei ein spezifische Konfession oder Richtung zu meinen oder vorzuziehen.

Durch die Betonung der metaphysischen Elemente in dieser Psychotherapie stellt in gewisser Weise die Logotherapie und Existenzanalyse selbst eine Religion dar, beziehungsweise lehnt sich in ihrer

Argumentation der Theologie an. Frankl scheint in der Betonung der Religion als elementaren Wesenszug des Menschen, die Theologie in seine Logotherapie und Existenzanalyse mit einzubeziehen und sie in gewisser Weise darin zu begründen. Dadurch wirkt Frankls Logotherapie und Existenzanalyse wie eine Theologie in praktischer Form.

5.1.1 Dissens in der Sinngebung des Leides und der Auffassung des Theodizeeproblems

Ein weiterer massiver Unterschied im Weltbild von Camus und Frankl ist die Bedeutung, die sie dem Leid im Leben zumessen. Natürlich gehen sowohl Camus als auch Frankl davon aus, dass in jedem menschlichen Leben das Leid leider unvermeidbar ist, da es ein elementarer Bestandteil desselben darstellt. Zwar sind beide immer um Leidvermeidung bemüht, aber eine Konfrontation mit den negativen Aspekten des Lebens bleibt unumgänglich.

Camus' Verständnis vom Leben lässt sich nicht mit dem Leid vereinbaren. Er scheint in Krankheit, Not und Elend, Vorboten des Todes zu sehen, die das Leben verneinen und mit seinem Sinnbegriff nicht vereinbart sind. Besonders im Frühwerk Camus', spürt man sein Verständnis vom Leben als Naturgenuss, Überfluss an sinnlichen Eindrücken und Leidenschaft in Hülle und Fülle. Bei Camus lässt sich keine sinnstiftende Funktion des Leides feststellen, es raubt dem Leben seinen Sinn, in dem es die Sinnlichkeit einschränkt oder gar verhindert.

Das Leid im menschlichen Leben hat bei Camus niemals und unter keinen Umständen Sinn!

Das Leid bei Camus kann auch nicht als Bestrafung oder Prüfung im Leben angesehen werden. Dies wird in der Schlüsselstelle des Romans „Die Pest“ sichtbar. An der Reaktion auf den Tod eines unschuldigen Kindes lässt sich auch die Haltung Camus' ablesen. Der Arzt Rieux kommentiert den Tod des Kindes dem Worten, das dieses völlig unschuldig war und mit keiner Handlung seine Ansteckung mit dem Pestbazillus selbst verschuldet hat. Dies widerspricht der Meinung des Paters im Roman, der die Krankheit als Strafe Gottes auslegt.

Diese Schlüsselszene lässt sich auf das gesamte Werk Camus' übertragen. Da sich der Mensch keiner Schuld bewusst ist, ihm das Leben nicht erklärbar ist, sondern für ihn absurd ist, hat der Mensch kein allumfassendes Wissen, das ihn über erlaubte oder unerlaubte Handlungen Auskunft gibt. In Camus' Weltbild haben Begriffe wie Schuld oder Sünde keinen Sinn, das Leid im Leben kann daher keine Strafe sein. Da die Metaphysik als Begründungsinstanz für das Leben bei Camus nicht zulässig ist, kann auch das Leid keine Prüfungsfunktion im Leben haben. Man kann es nur überwinden, in dem man es bewusst erlebt, mit Hilfe des Bewusstseins erhebt man sich über das Leid. Man triumphiert dadurch über das Leid, wie Sisyphos über sein Schicksal.

Das Leid ist kein Resignationsgrund für Camus, sondern einer von vielen Motivationsgründen für die Auflehnung und die Revolte des Menschen gegen sein Schicksal.

Da die Metaphysik als Letztbegründung nicht zulässig ist, kann das Leid auch nicht von einem Gott gewollt oder verordnet, aufgefasst werden. Der milde Atheismus Camus betont, dass für die Sinnstiftung des Lebens kein Gott, keine Religion, keine Konfession, auch kein metaphysisches System, egal

welcher Art, notwendig ist. Daher kann das Leid auch nicht von dieser Instanz stammen. Gott als entschuldigende Instanz für das Leid im Leben lässt Camus unter keinen Umständen zu! Selbst wenn das Leid von irgendeinem Gott gewollt, geduldet oder gestammt hätte, hätte das auf die Menschen keine Auswirkung. Das Theodizeeproblem ist bei Camus für den Sinnbegriff nicht ausschlaggebend, es ist sogar entscheidet dafür einen Gott abzulehnen. Dies ist der entscheidende Grund, warum er jeden Gott ablehnt. Er leugnet Gott im Namen der Gerechtigkeit. Solange es Leid auf dieser Welt gibt, kann es keinen Gott geben, deutlich wird das an der zuvor besprochenen Schlüsselstelle des Romans „Die Pest“. Bildhaft wird auch in andren Romanstellen die ablehnende Haltung Camus' der Religion sichtbar. Der Pater Paneloux, ebenfalls eine Gestalt aus der „Pest“, interpretiert die Krankheit als von Gott geschickt Strafe, geht aber dann selbst an der Krankheit elend zu Grunde, und im Roman „Der Fremde“ lehnt der Verurteilte nicht nur jede Gefangenenseelsorge ab, sondern greift den Priester, der seine Gefängniszelle betritt, auch handgreiflich an.

Hier werden deutliche Einflüsse Nietzsches und Dostojewskis in Camus' Werk sichtbar.

Peter Kampits schreibt dazu: „Für Camus bedeutet der christliche Glaube die Hinnahme des Bösen, des Leides und des Todes als Geheimnisse des unbegreiflichen Gottes, die für ihn unvereinbar bleiben mit dem Gott der Liebe und der Barmherzigkeit.“²³²

In den Fragmenten des Romans „Der erste Mensch“, in dem Camus seine gesamte Kindheit, auch unangenehmen Eindrücken verarbeitet, heißt es etwas zynisch: „Christus ist nicht bis Algerien gekommen.“²³³ Was genau Camus dadurch aussagen wollte, lässt sich nicht genau feststellen, aber Religionskritik lässt sich dieser Aussage nicht abstreiten.

Camus' Atheismus ist hier stets mit seinem Humanismus verbunden, oder wie Peter Kampits es formuliert: „Camus' Humanismus, daß heißt das Bemühen um die Menschlichkeit des Menschen, und Camus' Atheismus lassen sich nicht voneinander trennen.“²³⁴

Frankl hingegen hat eine andere Einstellung dem Leid gegenüber. Innerhalb seinen Erlebniswerten hat das Leid ebenfalls keinen Platz, genauso wie bei Camus gilt es, das Leid, Elend und Not zu verhindern. Das Leid hat im menschlichen Leben bei Frankl nicht direkt einen Sinn, aber indirekt kommt ihm eine wesentliche Bedeutung zu. Das Argument der Einstellungswerte basiert auf der Leiderfahrung. Der Begriff der Einstellungswerte ist fixer Bestandteil der Logotherapie und Existenzanalyse, ohne das Leid würde dieser Argumentationsbestandteil Frankls nicht aufrechterhalten werden können. Das Leid ist für Frankl insofern sinnvoll, indem man daraus lernen kann, indem man es als Herausforderung auffasst und indem man das Leid als Erweiterung seines Erfahrungshorizonts ansieht. Das Leid dient Frankl oft als Appell und Aufforderung an den Menschen, sich ihm zu stellen und erst dadurch das Leben sinnvoll zu erleben. Hier wird eine lebensfördernde Wirkung des Leides angenommen.

²³² Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, S.8

²³³ Albert Camus, Der erste Mensch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, S.345

²³⁴ Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, S.8

Der Einstellungswert bei Frankl fördert den Menschen auf, seine Einstellung zum Leben und demnach auch dem Leid gegenüber zu verändern. Das Leid macht dieses Argument der Einstellungsänderung erst möglich. Dadurch wird das Leid im Leben von Frankl als sinnvoll formuliert!

Frankl betont zwar, dass die letzte Bedeutung oder der endgültige Grund des Leides unserer Erkenntnis nie zugänglich sein wird, der Sinn desselben kommt uns eher durch das Gefühl des Vertrauens entgegen, nicht durch Kategorien des Verstandes. Der Sinn des Leides kann nur durch Vertrauen in die Metaphysik erfüllt, nicht aber durch den Verstand begriffen werden. Deutlich macht dies Frankl immer wieder durch das Beispiel des Laboraffen. Auch ein Laboraffe hat durch die Durchführung zahlreicher Experimente an seinem Körper unendliches Leid zu erfahren. Warum er diese Schmerzen erleiden und erdulden muss, wird er nie begreifen. Dass diese Schmerzen, aber einen ihm nicht zugänglichen Sinn haben, nämlich die medizinische Erforschung von Krankheiten und die daraus resultierende Entwicklung von Medikamenten und letzten Endes die Hilfestellung für viele erkrankte Menschen, macht die Schmerzen aus der Sicht der Menschen sinnvoll. Dieses Beispiel des Laboraffen soll den Menschen als Appell dienen, sein Leid als nutzvoll zu betrachten, allerdings nur nutzvoll auf einer, uns niemals zugänglichen Ebene. Hier scheint Frankl die Existenz der Menschen auf den Grad eines Laboraffen zu degradieren, denn in weit diese, uns nicht zugängliche Ebene, in der Leiderfahrung als trostvoll und stützende empfunden wird, ist fraglich. Die Trostempfindung durch diese metaphysische Ebene setzt einen gewissen Grad an Vertrauen voraus, den ein Sinn suchender Mensch nicht unbedingt mitbringen kann oder muss. Stellt sich die Frage, ob und in weit dieses Argument, dass das Leid einen uns nicht zugänglichen Sinn ergibt, als trostvoll und hilfreich erscheint oder nicht?

Zwar lässt sich bei Frankl das Leid niemals als Strafe interpretieren oder als Konsequenz von fehlerhaftem Verhalten deuten, aber er lässt eine Verbindung zwischen dem Leid und seiner metaphysischen oder gar mystischen Bedeutung zu. Frankl drückt dies wie folgt aus: „Der Mensch, der, wie wir gesagt haben, leidend zu sich selbst heranreift – er reift der Wahrheit entgegen. Das Leiden hat nicht nur ethische Dignität – es hat auch metaphysische Relevanz. Das Leiden macht den Menschen hellichtig und die Welt durchsichtig. Das Sein wird transparent hinein in eine metaphysische Dimensionalität.“²³⁵

Auch hier ist fraglich wie Frankl durch dieses Argument den Menschen erreichen will, der aus irgendeinem Grund das Leid in der Weise auffasst, wie es Camus tut und im Leiden überhaupt keine Sinn sieht, weder aus ihm lernen kann, keine Bedeutung darin sieht und auch nicht das Gefühl hat daraus wachsen zu können.

Es soll positiv angemerkt werden, dass diese Auffassung des Leides vielen Menschen hilft, sich innerhalb der Logotherapie und Existenzanalyse als wirkungsvoll erweist, aber dass es Frankl hier wiederum versäumt, sich in jene Menschen hineinzufühlen, die seiner Argumentation des Leides, seine Auf-

²³⁵ Hg. Elisabeth Lukas, *Zeit der Entscheidung*, Herder Spektrum (Band 4475), Freiburg, Basel, Wien 1996

fassung darüber nicht teilen können. Alternativen oder wenigstens andere Vorschläge dazu weist Frankl an keiner Stelle seines Werkes auf.

Die Diskrepanz in der Auffassung des Leidens könnte zwischen Camus und Frankl nicht größer sein, auch bei dieser Fragestellung lässt sich kein Kompromiss erzielen. Entweder man erfährt in der Leiderfahrung einen Sinn, wie Viktor Frankl oder man interpretiert das Leid als so lebensfeindlich, dass man es wie Albert Camus kategorisch ablehnt. Die Auffassung dem Leid gegenüber scheint der entscheidende Faktor zu sein, in wie weit man die Metaphysik in die Sinnfrage mit einbezieht und entscheidend dafür zu sein, ob man die Position Frankls oder die Camus vertritt.

5.1.2 Dissens in der unterschiedlichen Auffassung des Todes

Zwar sehen beide Denker im Tod des Menschen und in der Begrenzung des Lebens eine absolut Sinn raubende Instanz, aber auf Grund ihrer unterschiedlichen Auffassung der Metaphysik gegenüber und ihrer Miteinbeziehung in die Beantwortung der Sinnfrage, aber besonders ihre extrem unterschiedliche Einstellung der Religion gegenüber, lassen beide auch den Tod anders wahrnehmen. Bei Camus wird vor allem in Romanen auch der erlösende Charakter des Todes, die Auslöschung von Schmerz, Not und Leid durch den Tod, immer wieder thematisiert. Im postum erschienen Roman „Der glückliche Tod“ bittet Zagreus, ein an den Rollstuhl gefesselter Mensch, den Protagonisten des Romans, Patrice Mersault, ihn von seinen Leiden zu befreien. Nach dem Mersault den Unglücklichen von seinem Leiden befreit, wird er selbst nicht glücklich, diese Tat scheint ihn zu belasten. Auch im Roman „Die Pest“ lässt sich dieser erlösende Aspekt des Todes erahnen. Der Leser erlebt wie, an der Pest leidende Menschen durch den Tod von ihren Schmerzen und Qualen erlöst werden. Ärzte können ihnen längst nicht mehr helfen. In einer Notiz zur Konzeption des Romans „Der erste Mensch“ spricht er in gewisser Weise von der Liebe zum Tod mit den Worten: „Jetzt brauchte er nur noch seinen eigenen Tod zu lieben.“²³⁶

Zwar plädiert Camus in keiner Schrift ausdrücklich für die Euthanasie, thematisiert sie aber öfters in seinen Romanen und lässt den Leser sehr intensiv die Argumente für die Euthanasie, durch sehr authentische Beschreibung des Gefühlsleben seiner Romanfiguren, nach fühlen. Wesentlich ist, dass dieses Thema nur in Grenzsituationen auftritt, niemals unter normalen Lebensumständen.

Frankl lässt diesen Blickwinkel auf den Tod völlig ausgeblendet. Dass der Tod auch einen erlösenden Charakter hat, dass er Krankheit, Leid und Not unter Umständen auch beenden kann, dieses Argument wird bei Frankl überhaupt nicht betrachtet oder diskutiert. Suizid ist bei Frankl dermaßen ausgeschlossen, dass er auch in Notsituationen nicht vorkommen darf. In seinem Werk „Die Ärztliche Seelsorge“ lehnt er die Euthanasie ab. Dieser Aspekt des Todes lässt sich argumentativ mit der Letztbegründung des Über-Sinns nicht vereinbaren! Für die psychotherapeutische Schule der Logotherapie und Existenzanalyse ist natürlich diese Betrachtungsweise in der Praxis vielleicht sogar hinderlich, vor allem beim häufig vorkommenden, unterstützenden Einsatz diese Psychotherapierichtung im Rahmen der

²³⁶ Albert Camus, Der erste Mensch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996, S.361

Krebstherapie. Eine rein theoretische Diskussion innerhalb der akademischen logotherapeutischen Literatur, ohne Bezugnahme auf die therapeutische Praxis, wäre wünschenswert. Hier scheinen sich Camus und Frankl in der Auffassung des Todes radikal zu unterscheiden.

5.2 Dissens in der Auffassung des Menschen

Wie aus dem Frühwerk ersichtlich ist bei Camus der Mensch fixer Bestandteil der Natur und damit von ihr nicht zu trennen. Camus fasst den Menschen so auf, wie er ist, versucht ihn weder zu psychologisieren, noch ihn zu ändern, um ihm leichter einen Sinn zugänglich zu machen. Eine Veränderbarkeit des Menschen ist durch seine enge Verbundenheit mit der Welt gar nicht möglich. Camus trennt auch kaum das psychische und physische des Menschen, da er ihn als eine Einheit auffasst, die niemals getrennt sein darf. Für Camus gehen das Physische in das Psychische ineinander über, der Körper und die Psyche greifen ineinander ein.

Frankl hingegen teilt durch seine medizinische Ausbildung geprägt, den Menschen in *soma*, *psyche* und *nous*. Diese Einteilung wird besonders in der Behandlung des Menschen sichtbar. Zwar beeinflussen die Instanzen *soma* und *psyche*, also Körper und Seele einander ständig, vor allem an psychosomatische Erkrankungen beobachtbar, der Geist, also *nous* bleibt isoliert, ist nicht beeinflussbar und kann deshalb auch nicht erkranken.

In Körper und Seele kann der Mensch immer eingreifen, sie beeinflussen und verändern. Frankl erfasst die Seele nicht, als durch den Körper determiniert auf, besonders durch die Psychotherapie hat der Mensch die Kompetenz seine Seele zu beeinflussen.

Auch in der Auffassung des Menschen unterscheiden sich Camus und Frankl durch die Bezugnahme auf die Metaphysik. Camus wurde der Instanz des Geistes nicht zustimmen, bzw. einwenden, dass der Mensch auf den Geist keinen direkten Zugriff hat. Selbst wenn es, den von Frankl postulierten *nous* gebe, hätte er, in der Lehre Camus' keine Relevanz. Das Geistige des Menschen bei Frankl steht im starken Kontrast zu Camus' Betonung des natürlichen Leibes. Die Naturverbundenheit des Menschen bei Camus lässt die Leiblichkeit des Menschen wichtiger erscheinen, bei Frankl nimmt die geistige Ebene, der *nous* größeren Stellenwert ein, als das Leibliche.

Der Sinn des Leben lässt sich bei Frankl durch die Veränderbarkeit des Menschen, durch die Beeinflussung seiner Seele, durch die Behandlung seiner Psyche erreichen. Frankl betont, dass der Mensch durch keine Umstände determiniert ist.

Bei Camus geht es eher darum den Menschen so zu belassen wie er ist, aber nur sein Bewusstsein zu ändern und zu stärken. Camus setzt daran, den Menschen mit der Natur zu vereinen, Frankl ist bestrebt den Menschen in eine Metaphysik einzubetten.

Zusammenfassung

Angestrebt wurde ein Vergleich der Sinnbegriffe aus der existenzphilosophischen Sicht Albert Camus' und der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls. Zunächst wurde der Begriff etymologisch näher gebracht, der Sinn von germanischen >sinÃa< herleitet, das so viel wie „Gang“ bedeutet. Die Bedeutung der physischen Bewegung erhält allmählich die, einer psychischen Bewegung, die im niederhochdeutschen >sinnen< (=geistig oder gedanklich folgen) mündet.

Philosophiehistorisch wurde der Begriff zunächst als reiner Wahrnehmungsbegriff in der empirischen Tradition verwendet, bevor er besonders durch Frege in der logisch analytischen Tradition ohne Wahrnehmungskontext, aber eher im Sinn von Bedeutung verwendet wurde. Die Hermeneutik versteht den Begriff als Interpretationsrahmen für den Inhalt eines Werkes oder Handlung. Erst die transzendentalphilosophische Tradition, die Sinn als „Zweck“, „Ziel“ oder „Letztbegründung“ versteht, bringt den Begriff in den Zusammenhang, in dem ihn Camus und Frankl verstanden haben.

Zunächst wurde versucht den Begriff „Sinn“ explizit bei Camus zu definieren. Dabei erwies sich die Legitimation des essayistischen Denkens Camus' als erforderlich, die das Bildhafte, nicht streng analytische Denken, als das Unmittelbarste definiert, die das wahrhaft Gegebene unverfälscht wiedergeben will. Im Frühwerk ist Sinn bei Camus als Sinnlichkeit gegeben. Das weitere Werk wird in drei Zyklen eingeteilt: den Zyklus des Absurden, den Zyklus der Revolte und den Zyklus der Liebe.

Im Zyklus des Absurden, bestehend aus dem Essay „Der Mythos des Sisyphos“, dem Roman „Der Fremde“ und dem Roman „Caligula“, geht Camus am explizitesten auf den Sinn des Lebens ein.

Er definiert zunächst aus erkenntniskritischen Ansatz, das Leben als unerklärlich und undurchschaubar und daher für ihn absurd. Der Begriff der Absurdität wird zum Bestandteil seines Sinnbegriffes. Suizid und „philosophischen Selbstmord“, also das ausweichen auf metaphysische Sinnbegriffe lehnt Camus ab. Durch die Diesseitsbezogenheit und die Vorraussetzung des Bewusstseins definiert Camus den Sinn als „das Absurde leben lassen“! Camus stellt dies durch den antiken „Mythos des Sisyphos“ dar. Sisyphos wurde von den Göttern bestraft, in dem sie ihm eine sinnlose Tätigkeit vorschreiben. Er muss unermüdlich einen Stein den Berg hinaufrollen, der am Gipfel angelangt, sofort wieder runterrollt. Sisyphos triumphiert aber über diese Strafe, weil er sich bewusst für dieses Schicksal entscheidet! Im Zyklus der Revolte behandelt Camus eher politische Themen. Der Sinnbegriff im zweiten Zyklus lässt sich nur auffassen, als Appell für das maßvolle Leben, für das moralische Handeln und politisches Engagement. Durch Camus' Unfalltod blieb der dritte Zyklus unvollendet, konzipiert war er aber um das Thema der Liebe.

Vor dem Vergleich wurde explizit der Sinnbegriff bei Viktor Frankl definiert. Frankls Logotherapie und Existenzanalyse gilt als die „Dritte Wiener Schule“ der Psychotherapie und wird von Frankl als sinnzentrierte Therapie definiert. Frankl versucht sich zunächst von der Psychoanalyse Freud und der Individualpsychologie Adlers zu distanzieren, indem er als die Ursache vieler neurotischer Erkrankungen, weder den Ödipuskomplex noch einen Minderwertigkeitskomplex annimmt, sondern als Ursache, das so genannte „existentielle Vakuum“ definiert. Das Sinnlosigkeitsgefühl, durch das „existentielle

Vakuum“ definiert, bedingt die „noogene“ Neurose. Frankl fasst den Menschen als Einheit der drei Dimensionen *soma*, *psyche* und *nous* auf. Sowohl *soma*, also Körper als auch *psyche*, die Seele können erkranken und sich auch gegenseitig beeinflussen. Der Geist, *nous* kann niemals erkranken und bildet die Basis für die logotherapeutische Methode, an die „Trotzmacht des Geistes“ zu appellieren. Weitere spezifische Methoden der Logotherapie sind die paradoxe Intention, die unerwünschtes Verhalten dadurch verhindert, dass sie zunächst deren Auftreten absichtlich hervorrufen will, dadurch die Erwartungsangst mindert und somit dem Klienten bewusstes Modulieren seiner Handlungen ermöglicht. Die Selbsttranszendenz stellt eine weitere Methode dar, durch die der Mensch seine Handlung aus einer Sicht treffen soll, die aus seiner selbst heraustritt.

Nach den Methoden wurde der Sinnbegriff der Logotherapie dargestellt. Der Sinn des Lebens lässt sich zunächst durch Erlebniswerte, die durch sinnliches Erleben des Lebens definiert sind, verwirklichen. Die Schöpferischen Werte ermöglichen Sinnerleben durch aktives Handeln, wobei der Arbeit besondere Stellung zukommt. Durch die Einstellungswerte erhält das Leben seinen Sinn auch in leidvollen Situationen, indem der Mensch zwar die leidvollen Umstände nicht ändern kann, aber seine Einstellung dazu. Die Letztbegründung des Lebens stellt für Frankl der Über-Sinn dar, der aber nur ein Postulat bleibt und einen metaphysischen Sinnbegriff darstellt, den Frankl nicht beweist.

Der Tod erhält seinen Sinn, indem er den appellativen Charakter des Lebens begründet. Suizid und Euthanasie bleiben untersagt.

Der Vergleich der Sinnbegriffe zeigt zunächst Camus' und Frankls Lebensbejahung durch bewusste Sinngestaltung und deren gemeinsame Ablehnung dem Suizid gegenüber. Das Frühwerk Camus' verweist genauso wie Frankls Erlebniswerte auf die Sinnerfüllung durch Erfahrung der Welt insbesondere der Natur. Auch die Schöpferischen Werte Frankl finden eine Entsprechung bei Camus, der das künstlerische Schöpfen betont. Gemeinsam haben Frankl und Camus auch die Ablehnende Haltung jeder Monotonie gegenüber. Auch Frankls Einstellungswerte können in gewisser Weise mit Camus' Appell zur bewussten Auflehnung gegen das Schicksal gleichgestellt werden.

Weitere Gemeinsamkeiten ergeben sich, indem sowohl Frankl als auch Camus' moralisches Handeln, politisches Engagement und die Liebe als sinnstiftende Instanzen ansehen.

Der Dissens in der Sinnauffassung ergibt sich aus der unterschiedlichen Herangehensweise an die Metaphysik. Dem Über-Sinn Frankls würde Camus nicht zustimmen und ihn als „philosophischen Selbstmord“ bezeichnen. Camus' Sinnbegriff bleibt diesseitsbezogen, Frankls Sinnbegriff mündet in die Metaphysik. Außerdem messen beide dem Leid des Lebens unterschiedliche Bedeutung zu. Camus lehnt es von vornherein ab, Frankl versucht ihm durch die Einstellungswerte noch einen Sinn zu verleihen. Auch der Tod wird bei beiden unterschiedlich aufgefasst. Camus fasst den Tod auf als, dem Leben Sinn raubende Instanz, Frankl leitet von ihm den appellativen Charakter des Lebens ab.

Religion wird bei Camus nicht als sinnstiftend empfunden, Frankl nimmt sie als „unbewusst“ vorhanden und damit sinnvoll an. Der Unterschied der Sinnbegriffe Camus' und Frankls ergibt sich, aus deren unterschiedliche Herangehensweise an die Metaphysik!

Bibliographie:

Primärliteratur:

Albert Camus, Hochzeit des Lichts - Heimkehr nach Tipasa, Arche Verlag, Zürich-Hamburg 2000

Albert Camus, Licht und Schatten – Kleine Prosa, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1970

Albert Camus, Der glückliche Tod, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999

Albert Camus, Der Fremde, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999

Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003

Albert Camus, Dramen, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999

Albert Camus, Die Pest, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999

Albert Camus, Der Mensch in der Revolte, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

Albert Camus, Gesammelte Erzählungen, Jonas oder der Künstler bei der Arbeit, Der Fall
Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1998

Albert Camus, Der erste Mensch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1996

Albert Camus, Fragen der Zeit, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

Albert Camus, Tagebücher 1935-1951, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

Albert Camus, Tagebücher 1951 -1959, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

Albert Camus, Reisetagebücher, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge - Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse,
Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2007

Viktor E. Frankl, „...trotzdem Ja zum Leben sagen“ - Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager
Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997

Viktor E. Frankl, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Verlag Hans Huber, Bern 1996

Viktor E. Frankl, Zeit und Verantwortung, Deuticke Wien 1947

Viktor E. Frankl, Der unbewußte Gott - Psychotherapie und Religion, Kösel-Verlag, München 1991

Viktor E. Frankl, Psychotherapie in der Praxis, Eine kasuistische Einführung für Ärzte,
Piper & Co. München 1986

Viktor E. Frankl, Der Wille zum Sinn, Verlag Hans Huber, Bern 1982

Viktor E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Psychotherapie für heute,
Herder Freiburg Basel Wien 1987

Viktor E. Frankl, Die Logotherapie und Existenzanalyse, Quintessenz, Berlin München 1994

Viktor E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, Piper & Co. München 1985

Viktor E. Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, Piper & Co. München 1992

Viktor E. Frankl, Psychotherapie für den Laien, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1989

Viktor E. Frankl, Was nicht in meinen Büchern steht, Quintessenz, München 1995

Jean Améry, Hand an sich legen: Diskurs über den Freitod, Klett, Stuttgart 1976

Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Band 2: Über die Zerstörung des Lebens im
Zeitalter der dritten industriellen Revolution, C.H. Beck, München 1980

Sekundärliteratur:

- Astrid Patscheider, Der Wille zum Sinn- Eine kritische Auseinandersetzung mit Albert Camus'
„Die Pest“ und Viktor Frankls Sinntheorie, Dipl.arbeit, Universität Innsbruck 1993
- Elke Wasner, Zum Problem der Selbsttötung bei Albert Camus und Viktor Frankl,
Dissertation, Johannes Gutenberg Universität Mainz 1989
- Annemarie Pieper, Albert Camus, C. H. Beck Verlag, München 1984
- Annemarie Pieper (Hg.), Die Gegenwart des Absurden, Studien zu Albert Camus, Francke Verlag,
Tübingen – Basel 1994
- Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968
- Peter Kampits u .Zohra Bouchentouf-Siagh, Zur Aktualität von Albert Camus, Picus, Wien 2001
- Olivier Todd, Albert Camus - Ein Leben, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999
- Brigitte Sändig, Albert Camus, Reclam Leipzig 1992
- Brigitte Sändig, Albert Camus, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999
- Schlette H.R. (Hg), Wege der deutschen Camus-Rezeption, Darmstadt 1975
- Herbert Lottmann, Albert Camus, Paris 1978
- Stephen Eric Bronner, Albert Camus-Porträt eines Moralisten, Verlag Vorwerk 8, Berlin 2002
- Karin Schaub, Albert Camus und der Tod, Basler Beiträge zur Philosophie, EVZ-Verlag Zürich 1968
- Dominik Batthyány, O.Zsok (Hg.), Viktor Frankl und die Philosophie, Springer, Wien- N.Y.2005
- Elisabeth Lukas (Hg.), Zeiten der Entscheidung, Herder Spektrum, Freiburg Basel Wien 1996
- Jörg Riemeyer, Die Logotherapie Viktor Frankls, Gütersloher Verlagshaus 2002
- Christoph Riedel, R.Deckart: Existenzanalyse und Logotherapie, Verlag WBG 2002
- Christoph Fehige, George Meggle und Ulla Wessels, Der Sinn des Lebens, dtv München 2000
- Eleonore Frankl, Alexander Batthyány (Hg.), Viktor Frankl Wien IX, Erinnerungen und Begegnungen
in der Mariannengasse 1, Tyrolia Verlag, Innsbruck 2005

Nachschlagewerke:

- Enzyklopädie Philosophie*, Hg. Hans Jörg Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002
- Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Gruyter Verlag 2002
- Lexikon der Philosophie*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 2008
- Historisches Wörterbuch der Philosophie (Band 9)*, Hg. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995

CURRICULUM VITAE

<u>Name:</u>	Helena BEDENIČEC
<u>Geboren am:</u>	11. Mai 1979
<u>Geburtsort:</u>	Wien
<u>Ausbildung:</u>	1985 – 1989: Besuch der Volksschule in Wien 1989 - 1993: Besuch der Hauptschule in Wien 1993-1997: Besuch der Oberstufe des naturwissenschaftlichen Zweiges des Bundesrealgymnasiums 1997: Ablegung der Reifeprüfung Inskription an der Universität Wien in den Fächern Philosophie, Psychologie, Publizistik und Kommunikationswissenschaft 2002: Erhalt des Viktor-Frankl-Wissenschaftsstipendiums
<u>Berufsausübung:</u>	2002: Unterrichtstätigkeit im Rahmen der Kurse „Deutsch als Fremdsprache“ im Auftrag von AMS und BFI 2004: Organisationstätigkeit für den Weltkongress der Grenzgebiete der Psychologie – PA Annual Convention seit 2006: Forschungsmitarbeit an einer Reproduktionsstudie im Auftrag von BIAL Foundation seit 2007: Mitarbeit in der Österreichischen-Kroatischen Gesellschaft