

Wie schlüssig ist Albert Camus' frühe „Logik des Absurden“?

THOMAS PÖLZLER

Institut für Philosophie, Karl-Franzens-Universität Graz, Österreich

ABSTRACT: Im Roman „Der Fremde“, dem Drama „Caligula“ und insbesondere dem Essay „Der Mythos des Sisyphos“ entwickelt Albert Camus eine erste Fassung einer „Logik des Absurden“. Die menschliche Existenz sei geprägt durch ein Spannungsverhältnis zwischen unserem Streben nach Sinn und einer dieses Streben fortwährend enttäuschenden Welt. Auf die Erkenntnis dieser Tatsache darf man Camus zufolge weder mit Selbstmord noch mit dem Aufgeben des Strebens nach Sinn reagieren. Vielmehr fordert er eine Haltung der beständigen Auflehnung. In meinem Artikel gehe ich der Frage nach, wie schlüssig diese frühe „Logik des Absurden“ ist. Es wird sich zeigen, dass Camus' Thesen in dem von ihm intendierten für alle Menschen gültigen und objektiven Sinn kaum haltbar sind. Ihr großes Potential entfalten sie erst, wenn man sie psychologisch wendet. Camus skizziert einen plausiblen Weg, wie wir trotz der beständigen Unerfülltheit unseres Strebens nach Sinn ein Leben in Glück und Würde führen können.

SCHLÜSSELWÖRTER: Albert Camus; Logik des Absurden; Absurdität; Sinn des Lebens; Mythos des Sisyphos; Logotherapie

In seinen Essays, Romanen, Dramen und Zeitungsartikeln setzte sich Albert Camus mit verschiedensten philosophischen und politischen Themen auseinander.¹ Am bekanntesten ist er heute wohl für seine „Logik des Absurden“. Die Idee, dass die menschliche Existenz absurd ist und wir dieser Tatsache auf eine ganz bestimmte Weise begegnen sollten, spiegelt

¹ Dieser Artikel entwickelt Gedanken weiter, die in englischer Sprache im *Journal of Camus Studies* erschienen sind, konkret in den Artikeln *Camus' Early „Logic of the Absurd“* (2011) und *Absurdism as Self-Help: Resolving an Essential Inconsistency in Camus' Early Philosophy* (2014a). Neben der Begründung substantieller Thesen zur frühen „Logik des Absurden“ möchte ich damit auch den Austausch zwischen Camus-Interpreten im englischsprachigen und deutschsprachigen Raum anregen.

sich in weiten Teilen von Camus' Schaffen wider. Eine besonders große Rolle spielt sie im Roman *Der Fremde* (1942), dem Essay *Der Mythos des Sisyphos* (1942), dem Drama *Caligula* (1944), dem Roman *Die Pest* (1947) und dem Essay *Der Mensch in der Revolte* (1951).²

Interpreten sind sich uneins, inwieweit Camus' Gedanken zum Absurden als eine Einheit verstanden werden können. Einer gängigen Auffassung zufolge haben wir es über die verschiedenen Perioden seines Schaffens hinweg mit einer Weiterentwicklung und Verfeinerung derselben grundlegenden Thesen zu tun (vgl. z.B. Foley 2008: 4; Hochberg 1965: 96; Schlette 1975: 181; Pieper 1984: 9). Diese Auffassung ist jedoch fragwürdig (vgl. z.B. Maierhofer 1989: 89-98 und 1999: 7; Pözlner 2011: 99; Sagi 2002: 46, 113; van der Poel 2007: 19). Unter den stärker werdenden Eindrücken des 2. Weltkriegs und der Besetzung Frankreichs emanzipierte sich Camus ab dem Jahr 1942 sukzessive von wesentlichen Annahmen seiner Frühphilosophie. Ging er zuvor sowohl von der Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens (vgl. z.B. 2003: 17, 76; siehe auch Abschnitt 1.1.) als auch (zumindest *expressis verbis*) von der Nicht-Existenz von Werten aus (vgl. z.B. 2003: 80; siehe auch Abschnitt 2.2.), verlieh er dem Absurden danach ein wesentlich „humaneres“, „sozialeres“, „positiveres“ Antlitz (vgl. insbesondere 2001, 2009).³

In diesem Artikel werde ich Camus' „Logik des Absurden“ aus einer philosophischen Perspektive auf ihre Schlüssigkeit hin prüfen. Gibt es das Absurde in dem von Camus behaupteten Sinn tatsächlich? Und sollten wir auf die Erkenntnis dieses Absurden tatsächlich so reagieren, wie Camus dies fordert? Angesichts der erwähnten tiefgreifenden Revision sowohl der Konzeption des Absurden als auch der aus dem Absurden abgeleiteten normativen Urteile sollten diese Fragen mit Bezug auf Camus' frühe und spätere Philosophie separat erörtert werden. Im Folgenden werde ich mich auf die frühe „Logik des Absurden“ konzentrieren, d.h. auf jene Gedanken zum Absurden, die Camus in den späten 1930er und sehr frühen 1940er Jahren entwickelte, und die insbesondere im *Fremden*, dem *Mythos des Sisyphos* und *Caligula* ihren Ausdruck fanden.

² Bei den in Klammern beigefügten Zahlen handelt es sich um die Erscheinungsjahre der Werke. Camus hat seine Arbeit an ihnen z.T. schon erheblich früher begonnen und auch abgeschlossen.

³ Der hier beschriebene Sinneswandel Camus' wird von zahlreichen Tagebucheinträgen, Interviews, Briefen und Passagen in seinen Essays und fiktionalen Werken bezeugt. Schon im Jahr 1942 vermerkt er etwa in seinem Tagebuch: „Stellen wir uns einen Denker vor, der erklärt: ‚Nun, ich weiß, dass dies wahr ist. Aber letzten Endes stoßen die Konsequenzen daraus mich ab, und ich schrecke davor zurück. Die Wahrheit ist sogar für den, der sie findet, unannehmbar.‘ Damit hätten wir den absurden Denker mit seinem ewigen Unbehagen.“ (1963: 170)

Um die Schlüssigkeit von Camus' früher „Logik des Absurden“ angemessen bewerten zu können, werde ich diese „Logik“ zunächst ausführlich und so präzise wie möglich rekonstruieren (Abschnitt 1). Hiernach wende ich mich jenen beiden Fragen zu, von deren Beantwortung die Schlüssigkeit von Camus' Argumentation abhängt: der Frage der Existenz des Absurden (Abschnitt 2) und der Frage der Gültigkeit der aus dem Absurden gezogenen Schlussfolgerungen (Abschnitt 3). Es wird sich zeigen, dass Camus' frühe „Logik des Absurden“ in dem von ihm intendierten für alle Menschen gültigen und objektiven Sinn kaum haltbar ist. Ihr Potential entfaltet diese Idee erst, wenn man sie psychologisch wendet. Camus skizziert einen plausiblen Weg, wie wir trotz der beständigen Unerfülltheit unseres Strebens nach Sinn ein Leben in Glück und Würde führen können (Abschnitt 4).

1. Camus' frühe „Logik des Absurden“

Philosophisch erschließt sich Camus' frühe „Logik des Absurden“ vor allem über den *Mythos des Sisyphos*, das einzige nicht-fiktionale frühe Werk zu dieser Idee. Verschiedene Philosophen haben die im *Mythos des Sisyphos* zum Ausdruck gebrachten Gedanken auf zum Teil deutlich unterschiedliche Weise interpretiert (vgl. z.B. Bowker 2008 mit Tesak Gutmannsbauer 1993).⁴ In diesem Abschnitt werde ich deshalb ausführlich darlegen, auf welchem Verständnis der frühen „Logik des Absurden“ die hier angestellten Überlegungen basieren. Dabei werde ich zuerst auf Camus' Postulierung des Absurden eingehen (Abschnitt 1.1.), und danach auf die normativen Schlussfolgerungen, die Camus aus der Existenz dieses Absurden zieht (Abschnitt 1.2.).

1.1. Das Absurde

Camus zufolge ist die menschliche Existenz wesentlich durch ihre Absurdität geprägt. Im Einklang mit der alltagssprachlichen Bedeutung des Begriffes bezeichnet das Absurde für ihn nicht eine (einstellige) Eigenschaft, sondern eine Relation, insbesondere eine Relation zwischen einem Anspruch und einer Wirklichkeit, die diesen Anspruch nicht erfüllt. Somit erweist sich das Absurde als ein *Miss-* oder *Spannungsverhältnis*:

⁴ Diese Vielzahl an unterschiedlichen Interpretationen liegt hauptsächlich an Camus' ausdrücklich eher schriftstellerischer als philosophischer Herangehensweise (vgl. mit Bezug auf den *Mythos des Sisyphos* Camus 2003: 12, und allgemein Camus 1965: 1427; Judt 1998: 90). Die dem *Mythos des Sisyphos* zugrundeliegenden philosophischen Thesen kann man aufgrund des verwirrenden Aufbaus des Textes, der Vielzahl rhetorischer Figuren, stets leicht abgeänderter Wiederholungen usw. oft nur erahnen (vgl. Aronson 2011).

Das Absurde ist im Wesentlichen eine Entzweiung. Es ist weder in dem einen noch in dem anderen der verglichenen Elemente enthalten. Es entsteht durch deren Gegenüberstellung. (Camus 2003: 44)

Camus illustriert diese Konzeption des Absurden u.a. anhand eines Mannes, der sich mit bloßem Schwert einer Gruppe von Kämpfern entgegenstürzt, die mit Maschinengewehren bewaffnet sind, und anhand eines Unschuldigen, der eines schweren Verbrechens bezichtigt wird (2003: 43). Sein bei weitem bekanntestes und anschaulichstes Beispiel geht jedoch auf den griechischen Mythos des Sisyphos zurück (vgl. 2003: 155-160). Sisyphos wurde von den Göttern dazu verurteilt, bis in alle Ewigkeit einen Felsblock einen Berg hinaufzuwälzen, von dessen Gipfel er aufgrund seines eigenen Gewichts wieder hinunterrollt. Im Vollzug dieser Strafe strebt Sisyphos danach, seinen Felsblock am Berggipfel zu fixieren. Allerdings ist er in eine Welt gestellt, in der dieses Vorhaben von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Was er auch tut, wie sehr er sich auch abmüht, der Felsblock kann gar nicht am Gipfel bleiben.

Die Absurdität der menschlichen Existenz entsteht Camus zufolge aus dem Zusammenprall unseres Strebens nach Sinn mit einer Welt, die diesem Streben mit „vernunftlosem Schweigen“ (2003: 41) oder sogar „Feindseligkeit“ (2003: 24) gegenübersteht. Sinn sei von Natur aus des Menschen tiefstes „Bedürfnis“ (2003: 28), seine tiefste „Sehnsucht“ (2003: 28), sein tiefstes „Verlangen“ (2003: 28, 30). Gäbe es einen Gott und damit ein Leben nach dem Tod, wäre es Camus zufolge auch denkbar, diesen Sinn zu erlangen. Gott jedoch existiert nicht (vgl. 2003: 56, 2005: 135-142; vgl. auch Paepke 1975: 49). So mühen wir uns ab, unserem Leben Sinn zu verleihen, doch wie Sisyphos sind wir in eine Welt gestellt, in der diese Anstrengungen niemals belohnt werden können. Was auch immer wir tun, meint Camus, wir können Sinn unmöglich erlangen (vgl. z.B. Aronson 2011; Foley 2008: 6-7; Simpson 2005):⁵

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

⁵ Einer alternativen Interpretation zufolge (siehe z.B. Bowker 2008: 140-141; Sagi 2002: 47) hat Camus das absurde Miss- oder Spannungsverhältnis nicht zwischen Mensch und Welt, sondern innerhalb des Menschen lokalisiert. Absurd ist, dass es uns *erscheint*, dass wir nach Sinn streben und diesen Sinn nie erlangen können. Auch Thomas Nagels bekannte von Camus weitgehend unabhängig entwickelte Konzeption des Absurden geht in diese Richtung. Für Nagel ergibt sich die Absurdität unserer Existenz aus einem Konflikt zwischen Erster-Person und Dritter-Person Reflexion über uns selbst (1971: 718). An anderer Stelle (Pözlner im Erscheinen a) argumentiere ich ausführlich dafür, Camus' Konzeption des Absurden nicht auf eine solche phänomenologische Weise zu verstehen, sondern im oben dargelegten metaphysischen Sinn.

Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt. (Camus 2003: 41)

1.2. Schlussfolgerungen

Verbot des Selbstmords

Ein Leben bar jeglicher Aussicht auf Sinn scheint es nicht wert, gelebt zu werden. Die naheliegendste Reaktion auf die Erkenntnis des Absurden besteht demnach im Selbstmord. Camus versucht jedoch zu zeigen, dass dies keine angemessene Antwort auf das Absurde ist. Sich umzubringen hieße, sein Streben nach Sinn zum Erlöschen zu bringen. Damit würde man eines der beiden Elemente des für die jeweilige Existenz wesentlichen absurden Miss- oder Spannungsverhältnisses zerstören, und damit dieses Verhältnis im Ganzen. Anstatt das Problem des Absurden zu lösen, löst es der Selbstmord also lediglich auf. Er ist eine Flucht (2003: 17), ein Ausweichen (2003: 17); er impliziert, dass man dem Absurden nicht gewachsen ist (2003: 14):

Die eigentümliche Dreieinigkeit [das Absurde] [...] hat [...] mit Erfahrungstatsachen gemein, dass sie zugleich unendlich einfach und unendlich kompliziert ist. Ihre erste Eigenschaft in dieser Hinsicht ist, dass sie unteilbar ist. Zerstört man eines ihrer Glieder, dann zerstört man sie ganz und gar. Außerhalb eines menschlichen Geistes kann es nichts Absurdes geben. So endet das Absurde wie alle Dinge mit dem Tod. (Camus 2003: 45)

Verbot des philosophischen Selbstmords

Am Leben festhaltend, scheint es vernünftig, dem Absurden wenigstens in Form eines rein geistigen Aufgebens seines Strebens nach Sinn zu begegnen. Camus zufolge ist dies eine weitverbreitete Strategie. Viele Menschen etwa streben ihm zufolge nicht mehr aktiv nach Sinn, weil sie von der Hoffnung beseelt sind, diesen Sinn durch einen Gnadenakt Gottes oder im Jenseits verwirklichen zu können (vgl. 2003: 17). Andere würden Sinn fälschlicherweise mit persönlichen oder historischen Zielen identifizieren (vgl. 2003: 17) oder sich in die alltägliche Geschäftigkeit (vgl. 2003: 22-23) oder einen philosophischen oder wissenschaftlichen Rationalismus (vgl. 2003: 63) flüchten.

Auch dieses geistige Aufgeben unseres Sinn-Strebens ist nach Meinung Camus' aber mit dem Absurden unvereinbar. Indem der Mensch den natürlichen Impuls seines Sinn-Strebens unterdrückt, zerstört er wie im Fall des faktischen Selbstmords das für seine Existenz wesentliche, konstitutiv an dieses Sinn-Streben geknüpfte absurde Miss- oder

Spannungsverhältnis. Er entfernt sich vom wahren Menschsein und begeht damit, wie Camus dies etwas unglücklich nennt, „philosophischen Selbstmord“:⁶

Es kann nicht darum gehen, die Evidenz zu maskieren, das Absurde zu beseitigen, indem man einen Term seiner Gleichung negiert. [...] Die Redlichkeit besteht darin, sich auf diesem schwindelnden Grat zu halten [...]. (Camus 2003: 67-68)

Gebot der Revolte

An Stelle des faktischen oder philosophischen Selbstmords fordert Camus, dem Absurden mit einer Haltung der Revolte zu begegnen. Seiner Interpretation des Mythos des Sisyphos zufolge reagiert Sisyphos auf seine Strafe, indem er sie als Faktum annimmt (er macht seinen Stein zu seiner Sache; er sagt „ja“ (2003: 159)), sie als Norm jedoch ablehnt (er tritt seinem Schicksal mit „Verachtung“ (2003: 158) entgegen, er hat einen „Hass auf den Tod“ (2003: 156)). Eine ebensolche Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein verlangt Camus zufolge auch das Absurde (vgl. Pieper 1984: 102). Als Tatsache sollte der Mensch das Absurde annehmen. Wir sollten akzeptieren, dass wir nach Sinn streben und dass dieses Streben niemals Erfüllung finden wird. Gleichzeitig aber sollten wir dem Absurden aber auch mit Verachtung und Trotz gegenüberstehen; seine Existenz als einen Skandal, eine Ungerechtigkeit betrachten:⁷

Die einzige Tatsache ist für mich das Absurde. [...] Die erste und im Grunde einzige Voraussetzung für meine Untersuchungen ist, gerade das, was mich niederdrückt, festzuhalten und folglich das, was ich darin für wesentlich halte, zu respektieren. (Camus 2003: 45)

Das Absurde hat nur insoweit einen Sinn, als man sich nicht mit ihm abfindet. (Camus 2003: 46) Diese Auflehnung gibt dem Leben seinen Wert (Camus 2003: 63)

⁶ Camus nennt diese Haltung philosophischen Selbstmord, weil sie seiner Meinung nach insbesondere von vielen Philosophen an den Tag gelegt wird, vor allem von Existenzphilosophen und Phänomenologen. Die Bezeichnung der Haltung als „Selbstmord“ halte ich insofern für unglücklich gewählt, als sie offenkundige große Unterschiede zum faktischen Selbstmord (etwa hinsichtlich dessen sozialer Bedeutsamkeit und Reversibilität) völlig verwischt (vgl. Lesch 1994: 20).

⁷ Der Begriff der Revolte rückt vor allem nach 1942 immer mehr ins Zentrum von Camus' Denken. Auch in dieser späteren Phase beinhaltet er die oben beschriebenen Aspekte der Akzeptanz und Ablehnung (2001: 21). Allerdings versteht Camus die Revolte nicht mehr nur als einen heroischen Kampf des Individuums gegen die Bedingungen seines Daseins; er glaubt auch, dass eine solche Haltung zur Solidarität der Menschen untereinander führt. Die Erkenntnis, dass auch die Leben aller anderen Menschen von Absurdität durchdrungen sind, lasse einen mit ihnen zu einer Gemeinschaft zusammenschmelzen. Im *Menschen in der Revolte* etwas heißt es: „Der erste Fortschritt eines von der Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, dass er diese Befremdung mit allen Menschen teilt [...]. [...] Ich empöre mich, also sind wir.“ (2001: 31)

Welche Handlungen wir vor dem Hintergrund der Haltung der Revolte ausführen, ist Camus zufolge nebensächlich. Ob ich Künstler oder Beamter bin, Philantrop oder Betrüger – es kommt lediglich darauf an, diese Handlungen so bewusst wie möglich zu vollziehen. Je länger wir revoltieren, desto mehr Wert und Größe besitzt unser Leben (2003: 80-84).⁸

2. Die Existenz des Absurden

Camus' „Logik des Absurden“ beruht auf der Behauptung, dass das Absurde ein wesentliches Merkmal der *conditio humana* ist. Ausgehend von der oben dargelegten Konzeption des Absurden als einem Miss- oder Spannungsverhältnis zwischen dem menschlichen Streben nach Sinn und einer dieses Streben fortwährend enttäuschenden Welt können dagegen zwei Arten von Einwänden vorgebracht werden.⁹ Erstens kann man bestreiten, dass der Mensch ein nach Sinn strebendes Wesen ist (Abschnitt 2.1.); und zweitens, dass die Welt unser Streben nach Sinn unbefriedigt lassen muss (Abschnitt 2.2.).

2.1. Die Welt

Auf den ersten Blick wirkt die Existenz des Absurden vor allem deshalb fraglich, weil es uns doch möglich scheint, in der Interaktion mit der Welt Sinn zu realisieren. Menschen können enge, vertrauensvolle Beziehungen zu Freunden und ihrer Familie unterhalten; beruflich erfolgreich sein; ein hohes Maß an Anerkennung genießen; das Gefühl haben, einen wichtigen Beitrag zum Funktionieren der Gesellschaft zu leisten; ehrenamtlich Jugendgruppen betreuen; Spenden sammeln; ihren Horizont durch Studien und Reisen erweitern, usw. Sind nicht viele dieser Handlungen und mentalen Zustände sinnstiftend? Und können sie in Folge nicht auch unserem Leben im Gesamten Sinn verleihen?

Würde man Sinn beispielsweise am Erreichen von subjektiv bedeutsamen Zielen (vgl. z.B. Hooker 2008), dem Entwickeln eines tugendhaften Charakters (vgl. z.B. Thomson 2003) oder an Fürsorge und Liebe (vgl. z.B. Frankfurt 2004) festmachen, wäre dieser naheliegende Einwand gegen die Existenz des Absurden tatsächlich vielversprechend. In seiner Frühphilosophie versteht Camus unter dem Sinn des Lebens allerdings etwas von unserem

⁸ Die Idee, dass jedes zeitliche Mehr an Revolte ein Leben wertvoller macht und folglich auch der Tod, der die Möglichkeit weiterer revoltierender Momente vereitelt, so lange wie möglich hinauszuzögern ist, ist der Kerngedanke von Camus' „Ethik der Quantität“ (2003: 80-84).

⁹ Ich sehe hier von – auf den ersten Blick wenig plausiblen – Einwänden gegen die Konsistenz des Begriffs des Absurden ab.

alltäglichen Verständnis deutlich Abweichendes, sehr viel Anspruchsvolleres und metaphysisch aufgeladeneres. Nach Sinn zu streben bedeutet für ihn nach der vollkommenen und dauerhaften Realisierung von drei eng miteinander zusammenhängenden Zuständen zu streben: Einheit, intellektueller Klarheit und der Verwirklichung intrinsischen objektiven Werts.¹⁰

Einheit

Als ein Subjekt ist der Mensch stets auf etwas in der Welt gerichtet: Wir glauben, *dass etwas der Fall ist*; wir lieben *jemanden*; usw. Dieses von unseren mentalen Zuständen anvisierte Etwas wird für uns zum Objekt. Da wir es als von uns abgetrennt erleben, fühlen wir uns Camus zufolge der Welt gegenüber oft fremd, verlassen; so, als wären wir aus einem Ganzen herausgerissen. Um Sinn zu erlangen, müsste sich diese Kluft zwischen dem Subjektiven und Objektiven schließen. Wir müssten heimkehren in jenen paradiesischen Zustand der Einheit, in dem wir uns befanden, bevor wir ein Bewusstsein entwickelten: „Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn [...]. Ebendiese so lächerliche Vernunft setzt mich in Widerspruch zur ganzen Schöpfung.“ (Camus 2003: 70)¹¹

Intellektuelle Klarheit

Eine zweite wesentliche Bedingung für die Sinnerfülltheit unserer Existenz besteht nach Camus in der Erlangung vollkommener intellektueller Klarheit. Der Mensch muss in der Lage sein, die verschiedenartigen und komplexen Phänomene der Wirklichkeit auf ein einziges erklärendes Prinzip zurückzuführen; eine „Weltformel“; eine Erklärung dessen, was die Welt „im Innersten zusammenhält“: „Ich will entweder alles erklärt haben oder nichts“ (2003: 40, vgl. auch 2003: 28).

Realisierung intrinsischen objektiven Werts

Schließlich setzt ein sinnerfülltes Leben Camus zufolge auch die Realisierung intrinsischen objektiven Werts voraus. Unser Handeln muss zur Erreichung eines Ziels führen, welches

¹⁰ Auch wenn diese Aspekte in Camus' Denken nicht klar voneinander getrennt gewesen sein mögen, erscheint es sinnvoll, sie in der Analyse zu unterscheiden.

¹¹ Diese Gedanken dürften vor allem von Camus' Beschäftigung mit Plotin herrühren, mit dessen Denken er sich im Rahmen seiner 1936 eingereichten Diplomarbeit auseinandersetzte. Erfahrungen der vorübergehenden Einheit (insbesondere mit der Natur und geliebten Personen), aber auch des letzten Endes unüberwindbaren Getrenntseins werden vor allem in *Licht und Schatten* (1959b), *Hochzeit des Lichts* (1959c) und frühen Tagebucheinträgen (1963) beschrieben.

nicht bloß Mittel zur Erreichung anderer Ziele, sondern an sich wertvoll ist; und welches diesen Wert in einem objektiven Sinn besitzt, d.h. unabhängig davon, was wir selbst oder irgendwelche anderen Subjekte darüber denken: „immer derselbe Rhythmus – das ist meist ein bequemer Weg. Eines Tages aber erhebt sich das ‚Warum‘, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an.“ (Camus 2003: 23; vgl. auch Pieper 1984: 65 und Tesak-Gutmansbauer 1993: 10)

Gelingende Beziehungen, Erfolg, Anerkennung, Zufriedenheit, Selbstlosigkeit oder Horizonterweiterung mögen unser Leben ausgehend von vielen Sinn-Konzeptionen mit Sinn erfüllen. Unter Zugrundelegung Camus' obigen Verständnisses ist dies jedoch sehr unwahrscheinlich. Gestehen wir Camus seine atheistische Grundhaltung zu, liegen Einheit und Klarheit grundsätzlich außerhalb der Reichweite des Menschen. Wie Caligulas sinnbildlich dafür stehendes Auslangen nach dem Mond ist unser Streben danach ein „Streben nach dem Unmöglichen“ (1959a: 21).

Der einzige mit einem zumindest gewissen Maß an Plausibilität als erreichbar zu betrachtende Aspekt unseres von Camus angenommenen Sinnstrebens besteht in der Verwirklichung intrinsischer objektiver Werte. In der zeitgenössischen Metaethik wird die Existenz von objektiven Werten kontrovers diskutiert. Es gibt jedoch gute Gründe zu glauben, dass solche Werte nicht existieren und dem Menschen Sinn damit auch in dieser dritten Hinsicht verschlossen bleiben muss. Wären objektive Werte nicht etwa sehr „absonderlich“ (in dem Sinn, dass sie sich von allen anderen bekannten Entitäten unterscheiden)? Wie sollten wir solche Werte dann erkennen? Und gäbe es sie tatsächlich, müssten wir dann nicht wesentlich größere Einigkeit darüber finden, welche Dinge Wert besitzen und welche nicht? (Mackie 2011; Pözlner 2015; siehe auch Pözlner 2014b, im Erscheinen b)

2.2. Das Streben nach Sinn

Meines Erachtens ist Camus' Behauptung der Existenz des Absurden weniger deshalb problematisch, weil sie impliziert, dass uns Sinn *qua* Einheit, intellektuelle Klarheit und intrinsischem objektiven Wert unzugänglich ist. Zweifelhaft ist vielmehr, dass Menschen überhaupt disponiert sind, diese Dinge anzustreben, oder zumindest mit einer hinreichenden Intensität anzustreben.

Camus' Postulierung eines universellen Sinnstrebens kann sowohl als eine notwendige als auch als eine kontingente Behauptung aufgefasst werden. Angesichts seiner Ausführungen

zum philosophischen Selbstmord liegt der Verdacht nahe, dass Camus das Streben nach Sinn als eine metaphysisch notwendige Eigenschaft des Menschseins betrachtet. So wie es Teil des Wesens eines Junggesellen ist, unverheiratet zu sein, ist es Teil des Wesens des Menschen, nach Sinn zu streben. Diese Interpretation spreizt sich jedoch nicht nur mit einem bekannten Grundgedanken des Existentialismus (wonach die Existenz der Essenz vorausgeht, vgl. insbesondere Sartre 2005)¹²; auf ihrer Basis erschiene Camus' These eines allen Menschen inhärenten Strebens nach Sinn auch höchst unplausibel. Im Gegensatz etwa zu einem verheirateten Junggesellen können wir uns nämlich ohne weiteres einen Menschen vorstellen, der nicht nach Sinn strebt, ja, nicht einmal disponiert ist, dies zu tun.¹³

Verstanden als eine kontingente Behauptung, ist es primär eine empirische Frage, ob der Mensch nach Sinn *qua* Einheit, intellektuelle Klarheit und intrinsischem objektiven Wert strebt. Insbesondere Anhänger der von Viktor Frankl begründeten Sinn-zentrierten psychotherapeutischen Richtung der Logotherapie (vgl. z.B. Frankl 1978 und 2010; Frankl und Kreuzer 1986) haben oft suggeriert, dass ein universeller „Wille zum Sinn“ empirisch gut bestätigt sei. Verwiesen wird dabei etwa auf die Ergebnisse von psychologischen Tests wie Leonard Crumbaugh's und James Maholick's Purpose-in-Life-Test (1964), Elisabeth Lukas' Logo-Test (1986) oder Alfried Längles, Christine Orglers und Michael Kundis Existenzskala (2000). Auf den ersten Blick scheinen diese Ergebnisse Camus' Behauptung eines universellen Strebens nach Sinn tatsächlich stark zu stützen. Ein solcher Schluss wäre allerdings voreilig.

Dass psychologische Tests wie die hier genannten Camus' These eines universellen Sinnstrebens nicht signifikant untermauern können, legt schon ein Blick auf deren experimentelles Design nahe. Für gewöhnlich gehen solche Tests nicht der Frage nach, ob bzw. wie stark Personen nach Sinn *streben*, sondern wie viel Sinn sie ihrem Leben *zuschreiben*. Im Rahmen des Purpose-in-Life-Tests z.B. verorten die ProbandInnen auf siebenteiligen Skalen, ob sie im Allgemeinen eher „total gelangweilt“ oder „überschwänglich enthusiastisch“ sind; ob sie, falls sie noch am selben Tage sterben würden, ihr Leben eher als „völlig wertlos“ oder „sehr wertvoll“ einschätzen würden; usw. (vgl. Crumbaugh & Maholick 1964; für die hier herangezogene deutschsprachige Fassung des Tests vgl. Yalom 1989: 536-537). Evidenz für ein universelles Bedürfnis nach Sinn könnten solche Tests lediglich

¹² Camus hat sich freilich immer wieder explizit vom Existentialismus distanziert, vgl. 1965: 1424-1428; und auch Schlette 1975: 176; 1980: 16-17.

¹³ Diesem Argument liegt die meines Erachtens plausible Annahme zugrunde, dass Vorstellbarkeit metaphysische Möglichkeit impliziert. Für eine Verteidigung dieser Annahme siehe Chalmers 2002.

insofern liefern, als sich gezeigt hat, dass niedrige Werte der subjektiven Sinnerfülltheit allgemein mit psychischen Erkrankungen wie z.B. Depressionen und Neurosen korrelieren.

Selbst in diesem indirekten, eher schwachen Sinn stützen die Ergebnisse von Tests wie dem Purpose-in-Life-Test, dem Logo-Test oder der Existenzskala Camus' spezifische Behauptung eines universellen Strebens nach Sinn aber kaum. Wie schon die oben angeführten *Items* nahelegen, wird Sinn in solchen Tests nämlich gemeinhin auf eine weit weniger anspruchsvolle und weniger metaphysisch aufgeladene Weise verstanden als bei Camus. Ein sinnerfülltes Leben erfordert gemäß der Logotherapie weder die Erreichung vollkommener und dauerhafter Einheit oder intellektueller Klarheit noch die Verwirklichung intrinsischen objektiven Werts. Auch durch vergleichsweise profanes schöpferisches Tätig-Sein (z.B. das Herstellen von Bedarfsgütern oder von Kunst), Erleben (z.B. Naturerleben, Reisen) oder das Einnehmen bestimmter Haltungen (z.B. einer Akzeptanz des Unabänderlichen) können wir diesem Verständnis nach Sinn bereits realisieren (vgl. z.B. Frankl 2010: 237).

Angesichts des vorherrschenden Mangels an relevanten psychologischen Daten wäre es vermessen, definitive Aussagen über die Plausibilität von Camus' Behauptung eines universellen Strebens nach Sinn treffen zu wollen. Zumindest scheint es jedoch nahe zu liegen, dass die Intensität, mit der Menschen Sinn gemäß der Konzeption Camus' anzustreben disponiert sind, sehr stark variiert. Manche Menschen (man denke etwa an Künstler, Mystiker oder auch viele Philosophen) entwickeln auf ganz natürliche Weise eine existentielle Ader. Für sie ist es tatsächlich von wesentlicher Bedeutung, sich als Teil eines Ganzen zu wissen, die Welt bis ins Letzte zu verstehen und die Realisierung intrinsischer objektiver Werte zu befördern. Demgegenüber scheint es aber auch genügend Menschen zu geben, bei denen dieser Impuls nur sehr schwach ausgeprägt ist – nicht etwa, weil sie ihren „Willen zum Sinn“ unterdrücken und damit philosophischen Selbstmord begehen würden, sondern weil ihnen ein solcher Wille von Anfang an kaum zu eigen ist.

Trifft diese psychologische These über das menschliche Streben nach Sinn *qua* Einheit, intellektueller Klarheit und intrinsischem objektiven Wert zu, dann hat Camus streng genommen unrecht damit, dass das Absurde ein wesentliches Merkmal der *conditio humana* ist. Wie von ihm an einer Stelle sogar zugestanden (2003: 44), erlaubt der Begriff der Absurdität vielmehr signifikante Abstufungen. Wenn ein Einzelner sich schwer bewaffnet auf eine größere Gruppe ebenfalls schwer Bewaffneter stürzt oder ein Kleinkrimineller eines abscheulichen Verbrechens angeklagt wird, mag das absurd sein. Es ist jedoch weniger absurd

als wenn wir uns dies, wie in Camus' Beispielen, von einem mit bloßem Schwert Bewaffneten bzw. völlig Unschuldigen vorstellen. Genauso kann auch die Absurdität der menschlichen Existenz variieren. Im Fall von stark nach Sinn strebenden Personen klaffen Anspruch und Wirklichkeit weit auseinander. Sie sehen sich einem hohen Maß an Absurdität gegenüber. Schwächer oder gar nicht nach Sinn strebende Personen hingegen können auch zu verschiedenen Graden jenseits dieser Absurdität leben.

3. Die Gültigkeit der normativen Schlussfolgerungen

Camus behauptet, dass die Prämisse der Existenz des Absurden bestimmte normative Schlussfolgerungen stützt. Anstatt faktischen oder philosophischen Selbstmord zu begehen sollten wir eine Haltung der Revolte einnehmen. Aber ist dies tatsächlich der Fall? Sollten wir, sofern wir uns dem Absurden gegenübersehen, tatsächlich auf diese Weise darauf reagieren?

Camus hat seine normativen Urteile nicht bloß als Ausdruck von Gefühlen gesehen oder als etwas, das in den mentalen Zuständen von Subjekten gründet. Sowohl seinem Verbot des faktischen und philosophischen Selbstmords als auch seinem Gebot der Revolte wohnt ein objektivistischer Anspruch inne. Ein offensichtlicher Einwand gegen die Gültigkeit von Camus' Schlussfolgerungen aus dem Absurden besteht in dem Hinweis, dass Camus die Existenz von objektiven Werteigenschaften in seiner Frühphilosophie ja gerade bestreitet. Caligula etwa lässt er immer wieder betonen, dass alles „auf der gleichen Ebene“ liege (1959a: 24). Für Meursault, den Protagonisten aus dem *Fremden*, ist alles „unwichtig“ oder „einerlei“ (vgl. z.B. 2005: 52-53). Und im *Mythos des Sisyphos* schließlich heißt es:

Der Glaube an den Sinn des Lebens setzt immer eine Wertskala voraus, eine Wahl, unsere Vorlieben. Der Glaube an das Absurde lehrt nach unseren Definitionen das Gegenteil. [...] Ein für alle Male: die Werturteile sind hier zugunsten der Sachurteile beseitigt. (Camus 2003: 80)

Wenn es keine objektiven Werteigenschaften gibt – also nichts objektiv besser oder schlechter ist als etwas anderes –, kann es auch nicht objektiv besser sein, zu revoltieren als sich faktisch oder philosophisch umzubringen. Weiters drängt sich der Verdacht auf, dass Camus' Argumentation einem Sein/Sollen Fehlschluss aufsitzt, d.h., dass er aus einer rein deskriptiven Prämisse (der Behauptung, dass es das Absurde gibt) normative Konklusionen deduziert. Herbert Hochberg etwa bemerkt:

Camus has leaped from the factual premise that the juxtaposition of man and the universe is absurd, to the evaluative conclusion that this state ought to be preserved [...] For this transition we have no justification, Camus has not [...] made his point. He has simply begged the question. (Hochberg 1965: 92; vgl. auch Müller-Lauter 1975: 125)

Bei genauerer Betrachtung laufen diese Einwände gegen Camus' Argumentation aber ins Leere. Allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz setzt Camus nämlich doch auch schon in seiner Frühphilosophie voraus, dass bestimmte Dinge (insbesondere bestimmte Charakterzüge) objektiven Wert exemplifizieren (vgl. z.B. 2003: 13, 15-17, 33, 74). Und sein Verbot des faktischen und philosophischen Selbstmords und sein Gebot der Revolte gründet er neben dem deskriptiven Urteil der Existenz des Absurden wesentlich in Urteilen über diese Werte. Man soll dem Absurden deshalb nicht durch faktischen oder philosophischen Selbstmord begegnen, da dies Selbsttäuschung, Unaufrichtigkeit oder mentale Schwäche impliziert: „Sich umbringen [...] heißt gestehen, dass man mit dem Leben nicht fertig wird oder es nicht versteht“ (2003: 14); es ist, wie in Abschnitt 1.2. erwähnt, eine Flucht (2003: 17), ein Ausweichen (2003: 17), ein Nicht-gewachsen-Sein (2003: 14). Die Revolte hingegen zeuge von Klarsichtigkeit, Aufrichtigkeit und mentaler Stärke („Diese Disziplin, die der Geist sich selbst verordnet, dieser ganz und gar angespannte Wille, dieses Aug-in-Auge haben etwas Mächtiges und Einzigartiges.“ (2003: 74)).

Unter der Annahme der oben genannten Charakterzüge als objektiv laster- bzw. tugendhaft erscheinen Camus' Schlussfolgerungen aus dem Absurden als gültig. Allerdings verweisen die obigen Überlegungen auf andere schwerwiegende Probleme seiner Argumentation. Nicht nur ist die Existenz objektiver Werte, wie in Abschnitt 2.1. angemerkt, fraglich. Wenn Klarsichtigkeit, Aufrichtigkeit, mentale Stärke usw. in einem objektiven Sinn gut wären, dann gäbe es das, um dessen normative Implikationen es Camus allererst geht, gar nicht: dann wäre unsere Existenz gar nicht (oder zumindest nicht in hohem Maße) absurd. In diesem Fall könnten Menschen durch die Ausbildung und Kultivierung dieser Tugenden nämlich intrinsische objektive Werte realisieren. Sie besäßen Fixpunkte, die ihnen in ihrem Handeln Orientierung böten. Und dies könnte ihrem Leben, gemäß Camus' Sinn-Konzeption, (ein gewisses Maß an) Sinn verleihen (Pözlner 2014a).

4. Absurde Psychologie

In den beiden vorangegangenen Abschnitten hat sich gezeigt, dass Camus' frühe Logik des Absurden sowohl mit Hinblick auf ihre Prämisse als auch mit Hinblick auf die Gültigkeit ihrer Schlussfolgerungen starken Einwänden ausgesetzt ist. Nicht alle Menschen streben (intensiv) nach Sinn, weshalb sich nicht alle Menschen dem Problem der Absurdität ihrer Existenz bzw. eines hohen Grades solcher Absurdität gegenübersehen. Weiters folgen Camus' normative Schlussfolgerungen in dem von ihm intendierten objektiven Sinn nur dann, wenn es objektive Werte gibt. Die Existenz solcher Werte ist jedoch sowohl an sich fragwürdig als auch unvereinbar mit der Existenz eines hohen Grades an Absurdität. Angesichts dieser Probleme kann an Camus' früher „Logik des Absurden“ in ihrem ursprünglichen Sinn kaum festgehalten werden. Ihr Potential entfaltet diese Idee meines Erachtens erst, wenn man sie auf eine – von Camus durchaus auch mitgemeinte – psychologische Weise interpretiert.

Menschen bleibt sowohl die Erlangung vollkommener und andauernder Einheit und intellektueller Klarheit als auch die Verwirklichung intrinsischer objektiver Werte verwehrt (siehe Abschnitt 2.1.). Abhängig von der Intensität ihres Strebens nach diesen Zuständen finden sie sich also tatsächlich in einem stärker oder schwächer ausgeprägten absurden Miss- oder Spannungsverhältnis. Das Bewusstsein dieser Tatsache kann erdrückend wirken. Ähnlich dem Gefühl eines Zu-Wenigs an Sinn gemäß der logotherapeutischen Konzeption von Sinn (siehe Abschnitt 2.2.) kann es zu Apathie, Angst, Überdruß oder Verzweiflung führen. Ein glückliches Leben scheint nur möglich, wenn diese permanente Enttäuschung unseres Anspruchs auf Sinn vermieden werden kann. Auf den ersten Blick bleibt intensiv nach Sinn strebenden Personen damit nur, ihr Heil in Religionen, Utopien, der alltäglichen Geschäftigkeit, dem Rationalismus oder ähnlichem zu suchen. Aber ist eine solche Auslöschung bzw. Verminderung von Absurdität wirklich der einzige Weg, unsere Existenz mit einem Mindestmaß an Glück zu erfüllen?

Der Logotherapie zufolge besitzt der Mensch eine noetische (geistige) Dimension, die es ihm erlaubt, frei Haltungen gegenüber physischen und psychischen Sachverhalten einzunehmen; auch Sachverhalten gegenüber, die jenseits unserer Kontrolle liegen. Eine unheilbare Krebserkrankung etwa muss uns nicht der Verzweiflung anheimfallen lassen. Man kann einem solchen Schicksal auch begegnen, indem man ihm bewusst den Kampf ansagt oder sich bewusst mit ihm aussöhnt. Für dieses freie Einnehmen einer Haltung gegenüber dem Unabänderlichen hat Viktor Frankl den Ausdruck „Trotzmacht des Geistes“ geprägt (vgl.

z.B. Frankl 1978: 93, 237; Frankl & Kreuzer 1986: 65-75; Lukas 1993). Mit Bezug auf den Umgang mit endogener Depression etwa schreibt er:

Der im Sinne einer endogenen Depression leidende Mensch kann qua geistige Person dieser Affektion des psychophysischen Organismus entgegentreten und sich so aus dem organismischen Krankheitsgeschehen heraushalten. [...] Ob ceteris paribus der eine Mensch sich von seiner endogenen Depression distanziert, während sich der andere in diese Depression fallenlässt, liegt nicht an der endogenen Depression, sondern an der geistigen Person. Und zwar leistet dieses Geistige [...] den [...] existentiellen Aufschwung über sich selbst hinaus kraft dessen, was wir in der Existenzanalyse die *Trotzmacht des Geistes* nennen. (Frankl 2010: 62)

Mit Hilfe der *Trotzmacht des Geistes* können wir, meinen Logotherapeuten, unserem Schicksal gegenüber eine gewisse Freiheit und Überlegenheit gewinnen. Dies ermöglicht ein glückliches, aus logotherapeutischer Perspektive sinnerfülltes Leben selbst unter tragischen Umständen. Viktor Frankl selbst hat mit seinem Bericht über seine Zeit im Konzentrationslager Auschwitz davon eindrucksvoll Zeugnis abgelegt (vgl. 1946). Auch im systematischen psychotherapeutischen Einsatz hat man mit diesem Ansprechen unserer noetischen Dimension bedeutsame Erfolge erzielen können.

Camus' Forderung der Revolte kann als eine Forderung einer *Trotzmacht des Geistes* verstanden werden, die besonders umfassend ist und einen spezifischen Inhalt besitzt. Nicht nur bestimmten Gegebenheiten gegenüber sollen wir bewusst eine Haltung einnehmen (nicht nur einer Krebserkrankung oder Depression gegenüber etwa), sondern gegenüber unserer Existenz im Ganzen. Und nicht irgendeine Haltung sollen wir gegenüber dieser Existenz im Ganzen bewusst einnehmen, sondern eine Haltung, die in einem gleichzeitigen Ja und Nein besteht. Als ein Faktum sollen wir das Absurde akzeptieren, als eine Norm sollen wir es ablehnen.

Leben heißt das Absurde leben lassen. Es leben lassen heißt vor allem ihm ins Auge sehen. [...] Wie die Gefahr dem Menschen die unersetzliche Gelegenheit verschafft, sich der Auflehnung zu bemächtigen, so lässt die metaphysische Auflehnung des Bewusstseins sich über die ganze Erfahrung ausbreiten. Sie ist die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst. [...] Diese Auflehnung ist nichts als die Gewissheit eines erdrückenden Schicksals, weniger die Resignation, die es begleiten sollte. (Camus 2003: 72-73)

Im Gegensatz zu Frankl glaubt Camus nicht, dass wir durch die Aktivierung unserer noetischen Dimension Sinn – in der Bedeutung, in der er selbst dieses Wort verwendet –

erlangen können. Selbst permanentes Revoltieren vereint unser Bewusstsein nicht mit der objektiven Welt, bringt intellektuelle Klarheit hervor oder konstituiert intrinsischen objektiven Wert. Allerdings betont auch Camus, dass wir auf diese Weise eine gewisse Freiheit und Überlegenheit unserem Schicksal gegenüber gewinnen können. Das Absurde wird durch die Revolte zu unserer Sache (2013: 159), es wird in einer gewissen Weise „überwunden“ (2003: 158). So können wir auch unter Aufrechterhaltung des absurden Miss- oder Spannungsverhältnisses, im vollen Bewusstsein der Sinnlosigkeit, ein glückliches und würdevolles Leben führen.

Diesen psychologischen Aspekt der Revolte betont Camus schließlich auch in seiner Interpretation des antiken Mythos des Sisyphos. Obwohl Sisyphos' Streben nach einer Verankerung des Felsen am Gipfel immer wieder enttäuscht wird, gelingt es ihm kraft seiner inneren Haltung, Apathie, Angst, Überdruß oder Verzweiflung von sich fernzuhalten und stärker als sein Fels zu werden (2003: 157). Die berühmten abschließenden Worte von Camus' Essay lauten dementsprechend: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (2003: 160).

Fazit

Im Rahmen seiner frühen „Logik des Absurden“ leitet Albert Camus aus der Absurdität unserer Existenz bestimmte normative Schlussfolgerungen ab. Wir sollten weder faktischen noch philosophischen Selbstmord begehen, sondern eine Haltung der Revolte an den Tag legen. In diesem Artikel bin ich der Frage nachgegangen, wie schlüssig diese frühe „Logik des Absurden“ ist. Unsere Betrachtungen haben gezeigt, dass Camus' Argumentation in ihrem ursprünglich intendierten Sinn kaum haltbar ist. Erstens sehen sich nicht alle Menschen dem Problem eines hohen Grades an Absurdität gegenüber. Und zweitens würden Camus' normative Schlussfolgerungen in dem von ihm intendierten objektiven Sinn nur dann aus dieser Absurdität folgen, wenn es objektive Werte gäbe – was sowohl an sich fragwürdig als auch unvereinbar mit der Existenz des Absurden ist.

Für intensiv nach Einheit, intellektueller Klarheit und der Verwirklichung intrinsischen objektiven Werts strebende Personen können Camus' Überlegungen aber in einem psychologischen Sinn hilfreich sein. Mit der Revolte skizziert Camus einen Weg, wie wir trotz der beständigen Unerfülltheit unseres Strebens nach Sinn ein Leben in Glück und Würde führen können. Diese „Absurde Psychologie“ muss freilich noch im Detail ausgearbeitet und

geprüft werden. Angesichts ihrer Ähnlichkeiten mit etablierten Konzepten und Techniken der Logotherapie erscheint sie jedoch vielversprechend.¹⁴

¹⁴ Für hilfreiche Kommentare danke ich den anonymen Gutachtern der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie*. Ein herzlicher Dank ergeht auch an Anna Klieber, die mich dabei unterstützt hat, das Manuskript an die formellen Vorgaben der Zeitschrift anzupassen.

Bibliografie

- Aronson, Ronald (2011): Albert Camus. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/camus/> [2014-12-29].
- Bowker, Matthew H. (2008): *Albert Camus and The Political Philosophy of the Absurd*. University of Maryland: Dissertation.
- Camus, Albert (1959a): Caligula. In: Camus Albert (Hrsg.): *Dramen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (1959b): Hochzeit des Lichts. In: Camus, Albert (Hrsg.): *Literarische Essays*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (1959c): Licht und Schatten. In: Camus, Albert (Hrsg.): *Literarische Essays*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (1963a): Briefe an einen deutschen Freund. In: Camus, Albert: *Fragen der Zeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (1963b): *Tagebuch 1935–1942*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (1965): *Essais*. Gallimard: Paris.
- Camus, Albert (2001): *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (2003): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (2005): *Der Fremde*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (2009): *Die Pest*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Chalmers, David J. (2002): Does conceivability entail possibility? In: Gendler, Tamar S.; Hawthorne, John (Hrsg.): *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Crumbaugh, James C.; Maholick, Leonard T. (1964): An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis. *Journal of Clinical Psychology* 20 (2).
- Foley, John (2008): *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*. Montreal: McGill-Queen's UP.
- Frankfurt, Harry (2004): *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankl, Viktor E. (1946): *...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Wien: Verlag für Jugend und Volk.

- Frankl, Viktor E. (1978): *Der Wille zum Sinn*. Bern: Huber.
- Frankl, Viktor E. (2010): *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*. Weinheim: Beltz.
- Frankl, Viktor E.; Kreuzer, Franz (1986): *Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie*. Münche: Piper.
- Hochberg, Herbert (1965): *Albert Camus and the Ethic of Absurdity*. *Ethics* 75 (2).
- Hooker, Brad (2008): The meaning of life: Subjectivism, objectivism, and divine support. In: Vice, Samantha; Athanassoulis, Nafsika: *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham*. New York: Palgrave Macmillan.
- Judt, Tony (1998): *The burden of responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Längle, Alfried; Orgler, Christine; Kundi, Michael (2000): *Existenz-Skala*. Göttingen: Beltz Test.
- Lesch, Walter (1994): „Der Mensch ist immer das Opfer seiner Wahrheiten“. *Der philosophische Selbstmord*. In: Pieper, Annemarie (Hrsg.): *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen; Basel: Francke.
- Lukas, Elisabeth (1986): *Logo-Test. Test zur Messung von innerer Sinnerfüllung und existentieller Frustration*. Wien: Franz Deuticke.
- Lukas, Elisabeth (1993): *Von der Trotzmacht des Geistes*. Freiburg: Herder.
- Mackie, John L. (2011): *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin.
- Mairhofer, Elisabeth (1989): *Hang und Verhängnis. Der Gegensatz der beiden Thesen in Camus' Früh- und Spätphilosophie*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.
- Mairhofer, Elisabeth (1999): *Das Absurde und die Würde des Menschen: Albert Camus' Denken im rechtsphilosophischen Zusammenhang*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1975): *Thesen zum Begriff des Absurden bei Albert Camus*. In: Schlette, Heinz Robert (Hrsg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nagel, Thomas (1971): *The Absurd*. *The Journal of Philosophy* 68 (20).

- Paepcke, Fritz (1958): Der Atheismus in der Sicht von Albert Camus. In: Schlette, Heinz Robert (Hrsg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pieper, Annemarie (1984): *Albert Camus*. München: C.H. Beck.
- Pözlner, Thomas (2011): Camus' early "Logic of the Absurd". *Journal of Camus Studies* 2011, 98-117.
- Pözlner, Thomas (2014a): Absurdism as self-help: Resolving an essential inconsistency in Camus' early philosophy. *Journal of Camus Studies* 2014, 91-102.
- Pözlner, Thomas (2014b): *Moral Reality and the Empirical Sciences*. Karl-Franzens-Universität Graz: Dissertation.
- Pözlner, Thomas (2015): Moral disagreement, anti-realism, and the worry about overgeneralization. In: Kanzian, Christian; Mitterer, Josef; Neges, Katharina (Hrsg.): *Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 245-247.
- Pözlner, Thomas (im Erscheinen a): Camus' feeling of the absurd. *Manuskript unter Begutachtung*.
- Pözlner, Thomas (im Erscheinen b): Revisiting folk moral realism. *Review of Philosophy and Psychology*.
- Sagi, Abraham (2002): *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Sartre, Jean-Paul (2005): Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays (1943-1948)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schlette, Heinz Robert (1975): *Albert Camus heute*. In: Schlette, Heinz-Robert (Hrsg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.
- Schlette, Heinz Robert (1980): *Albert Camus: Welt und Revolte*. Freiburg im Breisgau/München: Alber.
- Simpson, David (2005): Albert Camus (1913—1960). In: Fieser, James; Dowden, Bradley (Hrsg.): *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/camus/> [2014-12-28].
- Tesak-Gutmansbauer, Gerhild (1993): *Der Wille zum Sinn*. Hamburg: Dr. Kovac.

Thomson, Garret (2003): *On the Meaning of Life*. South Melbourne: Wadsworth.

van der Poel, Ieme (2007): *Camus: A life lived in critical times*. In: Hughes, Edward J. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Camus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yalom, Irving D. (1989): *Existentielle Psychotherapie*. Köln: Edition Humanistische Psychologie