

Arata TAKEDA

*SOZIALE REVOLTE ALS WENDE ZUM LEBEN
VERSUCH EINER THEORIE DER REVOLTE (REFLEXIONEN ZU
ARISTOTELES' „POLITIK“, SIGMUND FREUDS „TOTEM UND TABU“ UND
ALBERT CAMUS' „DER MENSCH IN DER REVOLTE“)*

1. Einleitung: Revolte und Gewalt

Der Morgen des 18. Februar 2010 verspricht einen Tag wie jeden anderen. Doch man kann sich täuschen. Noch vor Mittag melden die ersten Nachrichten von einer ‚Amoksituation‘ in einer Berufsschule in Ludwigshafen. Im Laufe der darauf folgenden Stunden aktualisieren sich die Informationen Schlag auf Schlag. Ein 23-jähriger ehemaliger Schüler, mit einem Messer und einer Schreckschusspistole bewaffnet, sei gegen 10:00 Uhr in die Berufsbildende Schule Technik II in Ludwigshafen eingedrungen und habe dort mehrere Lehrer angegriffen. Einer der Lehrer wurde dabei so schwer verletzt, dass er noch am Tatort verblutete. Die Obduktion ergab mehrere Messerstiche, darunter einen ins Herz. Das Tatmotiv: Wut über schlechte Noten. Der Oberstaatsanwalt spricht nicht von einem Amoklauf, sondern von einem ‚Mord aus niedrigen Beweggründen‘. Wird die aufgeschreckte Öffentlichkeit durch diese juristische Einstufung der Tat etwas beruhigt?

Der Vorfall beherrscht die deutschen Nachrichten des Tages. Ein anderer Vorfall in Übersee beschäftigt die deutschen Nachrichten weniger. Am selben Tag nämlich ereignet sich in Austin im US-Bundesstaat Texas, gegen 10:00 Uhr Ortszeit (17:00 MEZ), Folgendes: Ein Kleinflugzeug vom Typ Piper PA-28 Cherokee rast in das siebenstöckige Bürogebäude der amerikanischen Steuerbehörde Internal Revenue Service (IRS). Bei dem Piloten, der im Feuerball der Explosion getötet wird, einen Manager der Steuerbehörde mit in den Tod reißt und 13 weitere Menschen verletzt, handelt es sich um den 53-jährigen Softwareingenieur Andrew Joseph Stack. Tragischer Zufall oder vorsätzlicher Angriff? Die Ermittlungen ergeben, dass der Täter im Vorfeld sein Wohnhaus in Brand gesetzt und auf seine Webseite

einen Abschiedsbrief gepostet hatte. Das Tatmotiv – wie diesem zu entnehmen –: Wut über die Steuerbehörde. Der Abschiedsbrief schließt u. a. mit den Worten:

Sadly, though I spent my entire life trying to believe it wasn't so, but violence not only is the answer, it is the *only* answer. [...]

I saw it written once that the definition of insanity is repeating the same process over and over and expecting the outcome to suddenly be different. I am finally ready to stop this insanity. Well, Mr. Big Brother IRS man, let's try something different; take my pound of flesh and sleep well.¹

Mit seinem „pound of flesh“ spielt Stack offenkundig auf William Shakespeares *The Merchant of Venice* (1600) an.

Ein terroristischer Anschlag? Der örtliche Polizeichef will nichts von dergleichen wissen und bezeichnet den Vorfall stattdessen als einen ‚lone wolf incident‘; das FBI sieht ebenso wenig Anlass dazu, den Akt als terroristisch einzustufen, und untersucht den Vorfall als eine ‚kriminelle Tat‘. Politiker, Journalisten und Akademiker streiten in der Folge – asymmetrisch – über die Klassifizierung dieses Vorfalls, der in seinem Erscheinungsbild so unwillkürlich an eine kollektive traumatische Erinnerung gemahnt, in den offiziellen Angaben aber so prononciert davon abgegrenzt wird. Und die Asymmetrie bleibt bestehen. Nihad Awad, der geschäftsführende Direktor des Council on American-Islamic Relations (CAIR), einer islamischen Bürgerrechtsorganisation mit Regionalbüros USA-weit und in Kanada, wirft ein: Wenn ein Muslim den Anschlag auf die Steuerbehörde ausgeführt hätte, so wäre der Anschlag sicherlich als ein terroristischer Akt gelabelt worden.² Medienwirksame Akademiker und Terrorismusexperten indes – darunter Bruce Hoffman, Professor der Georgetown University – ziehen es vor, nicht voreilig von Terrorismus zu sprechen, sondern allenfalls von einem

¹ Andrew Joseph Stack: Suicide Note, 18. 2. 2010. In: <<http://www.t35.com/embeddedart.txt>>; Hervorhebung im Original.

² Vgl. Jordy Yager: Muslim Groups Wants Government to Call Plane Attack Terrorism. In: The Hill, 19. 2. 2010; verfügbar in: <<http://thehill.com/business-a-lobbying/82387-muslim-group-wants-government-to-call-austin-plane-attack-terrorism>>.

‚kathartischen Ausbruch von Gewalt‘.³ Eine strategisch interessante Wortwahl: Aristoteles und das Griechisch-Tragische sind wieder *en vogue*.

Zur Debatte steht hier die Frage um die Definitions- und Deutungshoheit über das Vorgefallene. Wer entscheidet darüber, welcher Kategorie das Vorgefallene zugeordnet werden soll, wie es genannt werden soll, was es ‚sein‘ soll? Es ist eine Machtfrage. Wer besitzt die Macht? In einer Diktatur erübrigt sich die Frage, aber in einer Demokratie? Das Volk? Die Regierung? Die NGOs? Die Banker? Die Medien? Jede kategorische Antwort bleibt anfechtbar, aber eines scheint mir sicher zu sein: Die Macht besitzen diejenigen, die sich Gehör verschaffen können. Das Internet hat diese Macht demokratisiert. Der über 3000 Wörter lange Abschiedsbrief von Stack ist jedem Internetnutzer zugänglich, auch heute. Und wer ihn aufmerksam liest, bekommt eine differenzierte Sicht der Dinge.

Natürlich: Die Mittel, auf die Stack zurückgreift – Gewalt, Mord und Zerstörung –, sind inakzeptabel. Sie schaffen die Voraussetzung dafür, dass er in letzter Instanz zum Verbrecher wird – sei es mit oder ohne terroristischen Hintergrund. Aber was ihn dazu veranlasst, sind – wie aus seinem Abschiedsbrief hervorgeht – weder terroristische noch sonst kriminelle Beweggründe: Stack will ein Zeichen des Protestes setzen gegen ein System, das die Reichen schützt und die Armen ausbeutet. Er will – mit einem nachgerade autistischen Pathos – sich selbst für eine Änderung des Systems opfern:

It has always been a myth that people have stopped dying for their freedom in this country, and it isn't limited to the blacks, and poor immigrants. I know there have been countless before me and there are sure to be as many after. But I also know that by not adding my body to the count, I insure nothing will change.⁴

Und er tut es, damit andere aufwachen: damit – in seinen Worten – ‚the American zombies wake up and revolt‘.⁵ Das ist das, was Stack im Sinne hatte:

³ Vgl. Tim Madigan: Experts Call Austin Plane Crash a ‚Cathartic Outburst‘, Not Terrorism. In: Fort Worth Star-Telegram, 20. 2. 2010; verfügbar in: <<http://www.star-telegram.com/2010/02/20/1983037/experts-call-austin-plane-crash.html>>.

⁴ Stack, ebd.

⁵ Stack, ebd.

ein Aufruf zur Revolte und ein Akt der Empörung. Allein: Der Weg, den er beschreitet, ist und bleibt ein Irrweg.

Acht Monate später, am 21. Oktober 2010, veröffentlicht der französische Diplomat und Schriftsteller Stéphane Hessel einen kleinen Essay mit dem Titel *Empört euch!* (*Indignez-vous!*, 2010). Hessel weist darin auf die Missstände in der Welt hin und erinnert an die Grundsätze und Werte der Résistance, in der er selbst ein aktiver Kämpfer war. Das Buch verkauft sich in Frankreich innerhalb von vier Monaten über eine Million Mal; innerhalb von einem Jahr wird es in 34 Sprachen übersetzt und weitere drei Millionen Mal verkauft. Hessel trifft damit den Nerv der Zeit. Am 17. Dezember 2010 bricht zunächst in Tunesien der so genannte Arabische Frühling an, am 15. Mai 2011 beginnen die landesweiten Proteste in Spanien, und am 17. September 2011 startet die Occupy-Wall-Street-Bewegung in New York. Hessels Aufruf zur Empörung ist zugleich ein Appell an Gewaltlosigkeit. Im kritischen Dialog u. a. mit Jean-Paul Sartre bekräftigt er die Erkenntnis, dass Gewalt und Terrorismus auf lange Sicht nicht wirken und dass die Hoffnung auf Gewaltlosigkeit ihnen vorzuziehen ist.⁶ Umso erstaunlicher ist es, dass in Hessels Essay der Name Albert Camus kein einziges Mal vorkommt.

2. *Albert Camus: Die metaphysische Revolte*

Es war Camus, der nach dem Zweiten Weltkrieg einen umfangreichen philosophischen Essay zur Revolte und Empörung vorlegte, der in der Folge zum Streit und schließlich zum Bruch mit Sartre führen sollte. Die Rede ist von *Der Mensch in der Revolte* (*L'Homme révolté*, 1951). Den Essay durchzieht eine Hoffnung – eine Hoffnung auf ein Weiter- und Zusammenleben der Völker nach der Erfahrung von blutigen Revolutionen und zwei desaströsen Weltkriegen – ungeachtet der Absurdität des Lebens.⁷

⁶ Vgl. Stéphane Hessel: *Empört euch!* Aus dem Französischen von Michael Kogon. Berlin: Ullstein, 2011. S. 18–19.

⁷ Während des Algerienkrieges (1954–1962) sollte Camus sich allerdings in ein jahrelanges Schweigen zurückziehen, das politisch wie literarisch auf nachhaltige Kritik stieß. Siehe dazu Wolf-Dietrich Albes: *Albert Camus und der Algerienkrieg. Die Auseinandersetzung der algerienfranzösischen Schriftsteller mit dem „directeur de conscience“ im Algerienkrieg (1954–1962)*. Tübingen: Niemeyer, 1990.

In seinem früheren Essay *Der Mythos des Sisyphos* (Le Mythe de Sisyphé, 1942) war Camus der Frage nachgegangen, ob das Leben lebenswert sei, wenn es von sich aus keinen Sinn ergab in einer Welt, in der Gut und Böse, Wahr und Falsch, Moral und Unmoral keine verbindlichen Maßstäbe mehr zu bilden schienen. Das zentrale Problem dort ist der Selbstmord. Das Absurde ist nun einmal da. Wie hat man sich ihm zu stellen? Die traditionellen Versuche von Philosophen wie Søren Kierkegaard oder Leo Šestov befriedigen Camus nicht, denn sie entfliehen letzten Endes dem Absurden gleichsam durch einen Sprung in eine religiöse oder irrationale Sphäre: in die Ewigkeit.⁸ Camus will dem Absurden nicht ausweichen. Er denkt diesseitig, nicht jenseitig. Für ihn gibt es keine endgültige Überwindung oder Erlösung, sondern nur einen permanenten Widerstand: das Absurde als gegeben hinnehmen, aber seine Prinzipien nicht anerkennen.

Diesen Vorschlag veranschaulicht Camus durch eine Neuerzählung vom Mythos des Sisyphos, der einen Felsblock mühsam einen Berg hinaufwältzt, der vor Erreichen des Gipfels immer wieder ins Tal zurückrollt. Sisyphos ist der absurde Held. Die Arbeit, die er ewig wiederholt, ist absurd. Aber sein Schicksal gehört ihm, nicht den Göttern. Indem er sein Schicksal bejaht, wird er dessen Herr. Es ist eine ewige Revolte gegen die ihm auferlegte absurde *conditio*. Dieses Modell des absurden Sieges setzt Camus anderen Lösungswegen wie Jenseitsglaube, Nihilismus und Selbstmord entgegen. Was wäre aber, wenn die Revolte nicht diesen abgeklärten, sondern einen radikalen Weg beschreiten würde? Dann wäre das zentrale Problem nicht der Mord am Selbst, sondern der Mord am Anderen.

⁸ Kierkegaard erläutert in seiner unter dem Pseudonym Johannes de Silentio veröffentlichten Schrift *Furcht und Zittern* (1843) das Absurde am Beispiel der Geschichte der Opferung Isaaks: Abraham „glaubte, Gott würde Isaak nicht von ihm heischen, derweile er doch willig war, ihn zu opfern, wo es verlangt würde. Er glaubte in kraft des Absurden“ (Søren Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. 4. Abteilung. *Furcht und Zittern*. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Zweite durchgesehene Auflage. Düsseldorf: Eugen Diederichs, 1953. S. 34). Kierkegaard könne es Abraham nicht gleich tun, sondern nur über ihn erschrecken und staunen: „Die Dialektik des Glaubens ist das Feinste und das Merkwürdigste von allem, sie hat einen Steigungswinkel, von dem ich mir wohl eine Vorstellung machen kann, aber mehr auch nicht. Ich kann den großen Luftsprung machen, mit dem ich übergehe in die Unendlichkeit“ (Kierkegaard, S. 34–35).

Der Mythos des Sisyphos begann mit dem Satz: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord“.⁹ Im April 1946 notiert Camus, vorausblickend auf den Essay zur Revolte, in seinem Tagebuch: „Das einzige wirklich ernste moralische Problem ist der Mord. Der Rest kommt später“.¹⁰ Das muss kein Widerspruch sein. Es ist vielmehr die konsequente Fortsetzung des Interesses in einer veränderten historischen Situation. Camus spricht nicht mehr in Termini des Nihilismus, der alles verneint; von jetzt an spricht er in Termini der Ideologien, die sich gegenseitig verneinen.

Hier setzt *Der Mensch in der Revolte* an. Jetzt ist es die Frage des Mordes, die angesichts des Absurden gleichgültig zu werden droht: Man kann töten oder nicht töten. In *Der Mythos des Sisyphos* kam Camus zu dem Schluss, dass man das Absurde des Lebens hinnehmen und dem Selbstmord die Logik verweigern muss. Das Leben muss als „das einzig notwendige Gut“¹¹ anerkannt werden. Der absurde Mensch, der sich dem Mord gegenüber gleichgültig verhält, gerät hier in Widerspruch mit sich selbst. Wenn er dem Selbstmord die Logik abspricht, so muss er es auch dem Mord gegenüber tun. In Camus' Worten:

Der letzte Schluß der absurden Argumentation ist in der Tat die Verwerfung des Selbstmordes und die Erhaltung jener hoffnungslosen Kluft zwischen der Frage des Menschen und dem Schweigen der Welt. [...] Man kann nicht dem Mord eine Logik zugestehen, wenn man sie dem Selbstmord verweigert. [...] Angesichts der Kluft sind Mord und Selbstmord ein und dasselbe, beide muss man zusammen bejahen oder verwerfen.¹²

⁹ „Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide“ (Albert Camus: *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 1942. S. 17; Albert Camus: *Der Mythos des Sisyphos*. Deutsch und mit einem Nachwort von Vincent von Wroblewsky. 10. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2008. S. 11).

¹⁰ „Le seul problème moral vraiment sérieux c'est le meurtre. Le reste vient après“ (Albert Camus: *Carnets*. 3 vols. Vol. II. Janvier 1942 – mars 1951. Paris: Gallimard, 1964. S. 172; Übersetzung von mir, A. T.).

¹¹ Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 13.

¹² Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 12–13.

Ausgehend von diesen Prämissen beginnt Camus' Überlegung: „Was ist ein Mensch in der Revolte? Ein Mensch, der nein sagt“.¹³ Der Mensch in der Revolte sagt Nein zu den Lebensbedingungen, die ihm gestellt sind; aber im Grunde sagt er Ja zum Leben. Der revoltierende Sklave verleugnet, dass sein Herr Herr über ihm ist; aber er verleugnet nicht, dass sein Herr ein Mensch ist. Er zieht mit seiner Revolte eine Grenze – eine Grenze zwischen dem, was er zulassen kann, und dem, was er nicht zulassen will. Der Sklave hat bisher geduldet und geschwiegen. Jetzt macht er kehrt – er ‚revoltiert‘ im etymologischen Sinne des Wortes. Es ist eine Bewegung in die Gegenrichtung und eine Bewusstwerdung von etwas, was ihn und seinen Herrn verbindet, was ihm und seinem Herrn gemeinsam ist.

In der Revolte wird ein Wert angerufen – wir können ihn Recht, Freiheit oder Würde nennen. Dieser Wert ist das, was allen Menschen gegeben ist und die Differenz zwischen Herr und Sklave aufhebt. Die Grenze, die der Sklave anfangs gezogen hat, wird in der Berufung auf den gemeinsamen Wert nichtig. Der Sklave überschreitet selbst die Grenze. Er will seinem Herrn ebenbürtig sein. Wenn der Sklave im Bewusstsein eines zu verteidigenden Wertes sich gegen den Herrn auflehnt, selbst unter der Gefahr, getötet zu werden, so deshalb, weil er diesen Wert über sein Leben stellt.

Camus bestreitet die traditionelle Vorstellung der Philosophie, nach der ein Wert erst nach Vollzug einer Handlung gewonnen werden kann. Es gibt einen natürlichen Wert, der schon vor jeder Handlung *a priori* besteht und dort, wo er nicht anerkannt wird, behauptet und verteidigt werden muss. Der Revoltierende entdeckt diesen Wert. Die Revolte macht eine Bewegung ins Vertikale und entdeckt das Horizontale: die Solidarität der Menschen.¹⁴ Eine Revolte, die diese Solidarität leugnet oder zerstört, verdient für Camus den Namen der Revolte nicht – denn sie mündet geradewegs in eine Zustimmung

¹³ Camus: Der Mensch in der Revolte, S. 21.

¹⁴ Siehe dazu auch Terry Eagleton, der unter Rückgriff auf den menschlichen Körper im materiellen Sinne aufzeigt, wie die Solidarität als ethisches Prinzip von der Universalität des Körpers abgeleitet werden kann (vgl. Terry Eagleton: *After Theory*. London/New York: Penguin Books, 2004. S. 155–159).

zum Mord.¹⁵ So setzt die Revolte ihrerseits eine Grenze, die für alle Menschen zu gelten hat:

Um zu sein, muß der Mensch revoltieren, doch muß seine Revolte die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo die Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen.¹⁶

Hier wird die Kontinuität zwischen *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte* deutlich. Aus der individuellen Erfahrung des Absurden erwächst der kollektive Geist der Revolte.¹⁷ Camus bringt diese Erkenntnis in Anspielung auf das cartesianische Diktum prägnant zum Ausdruck: „Ich empöre mich, also sind wir“.¹⁸ Das „wir“ schließt hier alle Menschen mit ein: auch Despoten und Diktatoren.

Zwei Unterscheidungen sind dabei von zentraler Bedeutung: (1) die Unterscheidung zwischen dem Geist der Revolte und dem Ressentiment und (2) die Unterscheidung zwischen Revolte und Revolution. Camus wendet sich zunächst gegen Max Scheler, der den Geist der Revolte mit dem Ressentiment identisch setzt. Nach Scheler ist das Ressentiment eine Selbstvergiftung, angereichert mit Neid, Verbitterung und einer Vorfreude über die sich vollziehende strafende Gerechtigkeit – ähnlich der Vorstellung der Glückseligkeit, die die Seligen im Himmel beim Anblick der im Höllenfeuer schmorenden römischen Kaiser empfinden, beim Kirchenschriftsteller Tertullian.¹⁹ Für Camus ist der Geist der Revolte das schiere Gegenteil davon: Der Geist der Revolte beneidet nicht, was man nicht besitzt, sondern er verteidigt, was alle besitzen. Er verlangt keine ausgleichende Vergeltung, sondern eine Anerkennung auf Augenhöhe.

¹⁵ Vgl. Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 30.

¹⁶ Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 30.

¹⁷ Für eine einführende Darlegung von Camus' Denkweg vom Absurden zur Revolte siehe Matthias Rath: *Albert Camus: Absurdität und Revolte. Eine Einführung in sein Werk und die deutsche Rezeption*. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 1984.

¹⁸ „Je me révolte, donc nous sommes“ (Albert Camus, S. 36; Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 31).

¹⁹ Vgl. Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 26. Camus bezieht sich auf Schelers Schrift *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1919).

Die metaphysische Revolte, die Camus im nächsten Schritt einführt, universalisiert das Modell der Revolte des Sklaven. Wie der aufständische Sklave gegen die Bedingungen protestiert, die ihm als Sklave bereitet sind, so protestiert der metaphysisch Revoltierende gegen die Bedingungen, die ihm als Mensch bereitet sind. Man kann sich die metaphysische Revolte als eine Bewegung oder eine Haltung vorstellen, die sich in unaufhörlicher Spannung befindet,²⁰ die sich stets auf ihre Ursprünge besinnt und von dort immer wieder neu ansetzt. Diese Spannung muss aufrechterhalten bleiben – denn sobald sie in der Zielrichtung gesprengt wird, droht die metaphysische Revolte in eine metaphysische Revolution zu münden.

In der Revolution wird die Revolte ihren Ursprüngen untreu: Die Forderung nach Gerechtigkeit verwandelt sich in eine Forderung nach Herrschaft, und die permanente Herausforderung artet in eine einmalige gewaltsame Umwälzung aus. Und man kennt die schrecklichen Folgen: Mord, um Mord zu vermeiden, Vergeltung, um Gerechtigkeit zu üben, und Despotie, um Despotie zu verunmöglichen.

Camus begreift die Revolte nicht als Weg des Mordens, sondern als Quelle des Lebens. Hessels Idee der Empörung, die nicht Umwälzung und Zerstörung, sondern Veränderung und Erneuerung sucht, findet in Camus einen ihrer wichtigsten Verfechter. Die Revolte soll nicht von einer subversiven Gewalt, sondern von einer sozialen Schaffenskraft getragen sein. Kann man diese Idee, die sich philosophisch eindringlich anbietet, auch anderweitig, politologisch und anthropologisch, untermauern? Dies soll im Folgenden anhand von Aristoteles' *Politik* (Πολιτικά, um 335–323 v. Chr.) und Sigmund Freuds *Totem und Tabu* (1912/1913) versucht werden.

3. Aristoteles: Bedingungen der Revolte

Aristoteles befasst sich im fünften Buch der *Politik* mit der Frage, aus welchen Ursachen die Staatsformen sich umwandeln, welche Faktoren sie zugrunde richten oder ihnen Dauer verleihen, kurz, wie es zum Aufruhr oder zur Revolte kommt. Er unterscheidet sechs Staatsformen: Die Herrschaft wird entweder von einem oder wenigen oder der Menge ausgeübt und dient jeweils

²⁰ Vgl. Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 31.

entweder dem allgemeinen Besten oder dem eigenen Nutzen. Daraus ergeben sich:

- die Basileia (d. h. Königreich) bzw. Monarchie (d. h. Alleinherrschaft), orientiert am Gemeinwohl, und, als deren Parekbasis – d. h. Ausartung –, die Tyrannis (d. h. Willkürherrschaft), orientiert am Vorteil des Monarchen;
- die Aristokratie (d. h. Herrschaft der Besten, im Sinne von Tugend und Tüchtigkeit), orientiert am Gemeinwohl, und, als deren Parekbasis, die Oligarchie (d. h. Herrschaft der Wenigen, die die Macht an sich gerissen haben), orientiert am Vorteil der Reichen; sowie
- die Politie (d. h. politische Verwaltung durch freie Bürger), orientiert am Gemeinwohl, und die Demokratie (d. h. Herrschaft des Volkes), orientiert am Vorteil der Armen.²¹

Tabelle 1

Herrscher	richtige Verfassung	Parekbasis
einer	Basileia	Tyrannis
wenige	Aristokratie	Oligarchie
die Menge	Politie	Demokratie

Staatsformen nach Aristoteles (*Politik*, Buch 3, Kap. 6–8)

Dabei ist anzumerken, dass Demokratie bei Aristoteles negativ, bei Platon neutral (bei Platon sind die Staatsformen insgesamt fünf) und bei Polybios, einem späteren Historiker, positiv gebraucht wird (bei Polybios heißt das negative Gegenstück Ochlokratie, d. h. Herrschaft des Pöbels).

²¹ Vgl. Aristoteles: *Politik*. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen und Registern versehen von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner, 1958. S. 88–93.

Politie und Demokratie dürfen nicht im Sinne der modernen Demokratie verstanden werden: Zur politischen Partizipation berechtigt sind darin allein freie, volljährige und männliche Bürger, also keine Frauen, keine Metöken (d. h. ortsansässige Fremde bzw. Migranten) und keine Sklaven.

Wie entsteht der Aufruhr oder die Revolte? Aristoteles schreibt: „Überall [...] entsteht der Aufruhr wegen der Ungleichheit“,²² also aus Mangel an Gleichheit. Was hat Gleichheit bei Aristoteles zu bedeuten? Er unterscheidet davon zwei: die arithmetische, d. h. zahlenmäßige Gleichheit und die proportionale, d. h. verhältnismäßige Gleichheit. Entsprechend dazu gibt es zwei Anschauungen. Die eine Anschauung besagt: Wer in einer bestimmten Hinsicht gleich ist, ist gleich schlechthin. Also sind alle gleich. Auf diesem Prinzip der absoluten Gleichheit basieren die Volksstaaten. Die andere Anschauung besagt: Wer in einer bestimmten Hinsicht ungleich ist, ist ungleich schlechthin. Also gibt es Unterschiede. Auf diesem Prinzip der relativen Gleichheit basieren die Oligarchien.

In den Monarchien oder Oligarchien kommt es zum Aufruhr, wenn diejenigen, die nach dem Prinzip der absoluten Gleichheit denken, sich darüber empören, dass sie weniger als andere haben, obwohl sie gleich sind. Sie fordern angesichts der Minderberechtigung Gleichberechtigung. In den Demokratien kommt es zum Aufruhr, wenn diejenigen, die nach dem Prinzip der relativen Gleichheit denken, sich darüber empören, dass sie nicht *mehr* als andere haben, obwohl sie ungleich – d. h. hier: besser – sind. Sie fordern angesichts der Gleichberechtigung Mehrberechtigung. In beiden Fällen werden Ansprüche auf Gleichheit erhoben – im ersteren Fall auf die arithmetische Gleichheit und im letzteren Fall auf die proportionale Gleichheit.

Aus heutiger Sicht bedeutet die proportionale Gleichheit nichts als schiere Ungerechtigkeit. Sie stützt sich auf der antiken Vorstellung, dass Menschen von Natur aus ungleich seien. Für Aristoteles steht fest: Wie es von Natur aus Männliches und Weibliches gibt (diese Rollenverteilung ist für die Fortpflanzung der Spezies notwendig), so gibt es von Natur aus Herrschendes und Beherrschtes (diese Rollenverteilung ist für die Erhaltung der Spezies notwendig).²³ Daher fehlt bei Aristoteles – verständlicherweise – eine alle

²² Aristoteles, S. 167.

²³ Vgl. Aristoteles, S. 2.

Menschen umfassende Dimension der Solidarität. Eine solche Dimension kann in einer Welt, in der es von Natur aus Herren und Sklaven gibt, unmöglich erkannt werden.

Die zur Debatte stehenden Staatsformen sind nicht alle in gleichem Maße dem Risiko einer Revolte ausgesetzt. Aristoteles zufolge

ist die Demokratie haltbarer und mehr gegen Aufruhr gesichert als die Oligarchie. Denn in den Oligarchien entstehen zweierlei innere Zwiste, einer zwischen den Machthabern unter sich und einer zwischen ihnen und dem Volke, in den Demokratien aber zielt die Bewegung bloß auf die Oligarchie ab, und ein Aufruhr innerhalb des Volkes gegen sich selbst findet in keiner nennenswerten Weise statt.²⁴

Unter den Gründen und Ursachen der Revolte unterscheidet Aristoteles (1) innere Ursachen, (2) Zweck und (3) äußere Ursachen. Die inneren Ursachen wurden dargelegt: Es ist die Forderung nach Gleichheit, aber eben nach absoluter oder relativer Gleichheit, je nach Anschauung und politischer Lage. Der Zweck ist entweder materieller Gewinn, Gewinn an Ehre, Vermeidung von materiellem Verlust oder Vermeidung von Verlust der Ehre, und zwar von sich oder von Freunden, d. h. von denjenigen, mit denen man sich identifiziert. Als die äußeren Ursachen der Revolte nennt Aristoteles zuerst erneut materiellen Gewinn und Gewinn an Ehre, dieses Mal aber aufseiten anderer, sei es, sie hätten es verdient oder nicht verdient. Das hängt maßgeblich mit den zuvor erwähnten inneren Ursachen zusammen und darf mehr oder weniger unter dem Begriff ‚Neid‘ zusammengefasst werden.

Des Weiteren nennt Aristoteles u. a. Gewalttätigkeit und Habsucht (bei den Machthabern), Übergewicht (in der Machtverteilung), Furcht (vor drohender Ungerechtigkeit, präventiver Aufstand), Verachtung (Überzeugung, stärker zu sein als die Machthaber), unverhältnismäßiges Wachstum und Ungleichartigkeit (z. B. Stammesverschiedenheit). Zum unverhältnismäßigen Wachstum schreibt Aristoteles:

[...] wie der Leib aus Teilen besteht und nach deren Verhältnis wachsen muß, damit das Gleichmaß bleibt, sonst aber zugrunde geht, wenn z. B. der Fuß vier Ellen, der übrige Leib dagegen nur zwei Spannen mäßig – mitunter schließe der Fuß auch wohl in die Form eines anderen Lebewesens um, wenn er nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ außer

²⁴ Aristoteles, S. 168.

Verhältnis wüchse –, so besteht auch der Staat aus Teilen, von denen oft einer unbemerkt wächst, wie z. B. die besitzlose Masse in den Demokratien und Politien.²⁵

Diese Vorstellung weist eine auffällige Ähnlichkeit mit dem Gleichnis von dem Magen und den Gliedern auf, das in Äsops Fabeln vorkommt, bei Livius wie auch bei Plutarch aufgegriffen wird und in Shakespeares *Coriolanus* (1608/1609) wiederkehrt.²⁶ Die Analogie zwischen dem Staat und dem Körper mit seinen einzelnen Teilen hat historisch tief gehende – und kulturell vielfältige – Wurzeln.²⁷

Doch alles in allem stellt Aristoteles, bevor er auf die vielfältigen Gründen und Ursachen der Revolte eingeht, etwas Bemerkenswertes fest. Er schreibt: „Das allergrößte Recht aber, Aufruhr zu erregen, hätten die, die am weitesten davon entfernt sind, es wirklich zu tun, nämlich die an Tugend hervorragenden Bürger“.²⁸ Damit wird ein Werturteil abgegeben, das zweierlei Aussagen enthält: zum einen die Ansicht, dass die Revolte, in ihrer gewaltsamen und subversiven Natur, sich schwer mit Tugend vereinbaren lasse, und zum anderen die Einräumung, dass es in den Staaten Ungerechtigkeiten herrschen, die allein dank der Tugendhaftigkeit der Bürger geduldet werden.

Das ist ein Dilemma, das bei Aristoteles ungelöst bleibt. Eine tugendhafte Revolte wäre innerhalb von Aristoteles' Ideengebäude eine *contradictio in adjecto*. Camus' Idee der metaphysischen Revolte hebt diesen Widerspruch auf: Der Geist der Revolte, die nicht die Zerstörung des Lebens anstrebt, sondern sich zur Bejahung des Lebens verpflichtet, vermag Tugend und Revolte miteinander in Einklang zu bringen. Aber wie kann eine solche Revolte funktionieren? Und vor allem, wenn sie von einer sozialen

²⁵ Aristoteles, S. 171.

²⁶ Für eine eingehende Analyse zu der Frage um Shakespeares mögliche Quellen für das Gleichnis von dem Magen und den Gliedern in *Coriolanus* siehe Peter D. McIntosh: The Fable of the Belly: A Reassessment of the Date of Composition of *Coriolanus*. In: The Oxfordian 12 (2010), S. 65–75.

²⁷ Siehe dazu Arnold D. Harvey: *Body Politic: Political Metaphor and Political Violence*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007. S. 4–10.

²⁸ Aristoteles, S. 166.

Schaffenskraft getragen sein soll: Woraus soll sie diese Schaffenskraft schöpfen?

4. *Sigmund Freud: Ritual und Revolte*

Sigmund Freuds anthropologische Studie *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* kann darauf eine Antwort geben. Die Studie entwickelt eine Theorie über die Ursprünge der Religion bzw. der Religiosität, oder genauer, über die Anfänge der sozialen Organisation und der sittlichen Regeln.²⁹ Freuds Untersuchungsgegenstand ist das Phänomen des Totemismus in primitiven Gesellschaften. Die Hauptmerkmale des Totemismus sind (1) die kultische Verehrung des Totentieres, (2) die Identifizierung mit ihm und (3) die Furcht vor ihm. Freud sieht darin eine ambivalente Gefühlseinstellung – Verehrung einerseits und Furcht andererseits –, die der Einstellung des Kindes zum Vater in der ödipalen Phase auffallend ähnlich ist. Freuds These: Das Totentier fungiert als ein Vaterersatz.

In den totemistischen Gesellschaften existieren in der Regel zwei wichtige Tabuvorschriften: (1) Das Totem darf nicht getötet werden; und (2) Frauen, die dem Totem angehören – man kann sich darunter eine Art geweihter Priesterinnenschaft vorstellen –, dürfen nicht sexuell gebraucht werden. Merkwürdig genug: Die hier verbotenen Handlungen decken sich genau mit jenen Verbrechen, die Ödipus begeht. Doch es gibt eine Ausnahme. Die kultische Verehrung des Totentieres beinhaltet einen periodisch wiederkehrenden Ritus: die so genannte Totemmahlzeit. Sie besteht in einer rituellen Tötung des Totentieres, dem gemeinsamen Verzehr desselben und orgiastischen Praktiken mit totemgeweihten Frauen. Während dieses Rituals – und nur während dieses Rituals – werden die Tabuvorschriften vorübergehend außer Kraft gesetzt und die Gemeinschaftsordnung vorübergehend karnevalisiert. Die Totemmahlzeit dient dem Zweck, den Zusammenhalt der Gemeinschaft psychologisch – durch das gemeinsame Töten – wie substantiell

²⁹ Vgl. Sigmund Freud: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912–13). In: Sigmund Freud: Studienausgabe. 11 Bde. Bd. IX. *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. S. 287–444, hier S. 427.

– durch das gemeinsame Speisen – zu festigen. Und sie wird begleitet von ambivalenten Affekten: von Festfreude *und* Totenklage.

Wie kam es einerseits zur Einrichtung von den genannten Tabuvorschriften, und wie kam es andererseits zur Einführung eines Ritus, das eben diese Tabuvorschriften aufhebt? Diese Fragen berühren ein theoretisches Vakuum in der Evolutionsgeschichte der Menschheit. Seit Charles Darwin unterscheidet man darin zwei wichtige Evolutionsstufen. Die erste Stufe bildet die so genannte ‚Urhorde‘: In deren Zentrum steht ein gewalttätiger und eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt.³⁰ Auf dieser Stufe ist noch keine Spur von Totemismus zu erkennen. Die zweite Stufe bilden die so genannten ‚Männerverbände‘: Es sind organisierte Gruppen, die aus mehr oder weniger gleichberechtigten Mitgliedern bestehen und nach dem totemistischen System funktionieren.

Wie ist der Übergang von der ersten zur zweiten Stufe zu erklären? Damit eine wilde Horde ohne sittliche Ordnung sich in eine Organisation mit sittlichen Vorschriften verwandelt, muss sich etwas Einschneidendes ereignet haben. Freuds These: Am Anfang der ersten sozialen Organisation der Menschheit steht ein kollektiver Vatermord. Freud beschreibt ihn so:

Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem Einzelnen unmöglich geblieben wäre. (Vielleicht hatte ein Kulturfortschritt, die Handhabung einer neuen Waffe, ihnen das Gefühl der Überlegenheit gegeben.) Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion.³¹

Nach dem kollektiven Vatermord, dem endgültigen Triumph über den Vater – und damit werden auch alle Weibchen sexuell zugänglich –, empfinden die Söhne Freude und Reue zugleich. Denn sie haben den Vater

³⁰ Vgl. Freud, S. 425.

³¹ Freud, S. 426.

einerseits gefürchtet und gehasst, andererseits aber auch bewundert und verehrt. Die alte Ambivalenz – Furcht und Bewunderung – geht in eine neue Ambivalenz – Freude und Schuldbewusstsein – über. Und so entstehen zwei Bedürfnisse: einmal das Bedürfnis nach dem Gedenken an den Sieg über den Vater und einmal das Bedürfnis nach der Versöhnung mit dem Vater.

Aus dem ersteren Bedürfnis erschaffen die Söhne den Ritus der Totemmahlzeit, mit dem sie des denkwürdigen Ereignisses periodisch gedenken. Sie opfern das Totemtier, das symbolisch an die Stelle des Vaters tritt, und verzehren es gemeinsam zum Gedenken an den kollektiven Vatermord. Aus dem letzteren Bedürfnis etablieren sie die Tabuvorschriften, die jene Handlungen, die der Vater zu seiner Zeit nicht zugelassen hat, nun von dem Vater auf das Symbol übertragen, verbieten: Hand an das Totemtier legen und die Weibchen des Totemtieres anrühren. Freud nennt dies in Termini der Psychoanalyse den „*nachträglichen Gehorsam*“³² gegenüber dem Vater. Dieser Gehorsam setzt sich in der kultischen Verehrung des Totemtieres fort.

Was besagt diese Theorie über die Revolte? Der kollektive Vatermord ist zugleich eine kollektive Revolte. Freuds Theorie über die Ursprünge der Religion will zeigen, wie infolge des kollektiven Vatermordes, durch die gemeinsam empfundene Freude und Reue, eine sozial organisierte und sittlich regulierte Gemeinschaft entsteht. Aber verhält es sich tatsächlich so? Entspricht es dem implizierten Verlauf der Dinge, dass die soziale Organisation und die sittlichen Regeln aus diesem einen Ereignis hervorgehen? Wie kommt es überhaupt zur kollektiven Revolte? Zuerst müssen die rebellischen Söhne einzeln versucht haben, den tyrannischen Vater anzugreifen. Doch sie waren nicht erfolgreich. Jeder auf sich allein gestellt, konnten sie dem übermächtigen Vater nichts anhaben. So kommen sie eines Tages auf die Idee, dass sie, wenn sie gemeinsam vorgehen würden, stärker sein und Erfolg haben würden. Und das tun sie. So schreibt auch Freud: „Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem Einzelnen unmöglich geblieben wäre“.³³

³² Freud, S. 427; Hervorhebung im Original.

³³ Freud, S. 426.

Allein dieser Konjunktiv kann nicht richtig sein. Die kollektive Revolte ist das Ergebnis aus Erfahrung – Erfahrung von Misserfolgen in individuellen Aktionen. Es muss heißen: Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem Einzelnen unmöglich geblieben *war*. Hier organisieren sich die Söhne zum ersten Mal. Nicht nach dem kollektiven Vaternord, sondern in der kollektiven Revolte schließen sie sich zum ersten Mal zusammen. Die soziale Organisation und die sittlichen Regeln, die Freud einem gemeinsamen Kontext entspringen sieht, entstehen, bei genauerem Hinsehen, getrennt und unabhängig voneinander. Die erste soziale Organisation erfolgt nicht nach, sondern vor dem kollektiven Vaternord; sie geht nicht aus Schuld und Reue, sondern aus Hass und Empörung hervor – d. h. aus dem Geist der Revolte.

Diese Erkenntnis ergänzt die These von Freud um eine politische Dimension. Was Freud in Termini der Psychoanalyse als kollektiven Vaternord beschreibt, lässt sich in neutraleren und sachlicheren Termini als organisierter Aufstand der Unterdrückten gegen den Unterdrücker verstehen. Es handelt sich um ein doppelschichtiges Ereignis mit politischem Ansatz und religiösem Ausgang: Es beginnt mit einer politischen Überlegung und endet mit einem religiösen Denken.

Nach Freud kehrt der urzeitliche Vaternord in den kultischen und religiösen Praktiken der Menschen, gestern wie heute, in wechselnden symbolischen Gestalten wieder. Denn „[e]in Vorgang wie die Beseitigung des Urvaters durch die Brüderschar mußte unverilgbare Spuren in der Geschichte der Menschheit hinterlassen und sich in desto zahlreicheren Ersatzbildungen zum Ausdruck bringen, je weniger er selbst erinnert werden sollte“.³⁴ Die religiösen Opferriten, die von der Totemmahlzeit über das Menschen- und das Tieropfer bis hin zu moderneren symbolischen Praktiken reichen, erscheinen, über die Länge der Zeiten, in einer strukturellen Analogie. Auch die christliche Eucharistie stellt, im Sinne der Ersatzbildung, eine erstaunliche Parallele zur Totemmahlzeit dar. Freud schreibt: „Die christliche Kommunion ist aber im Grunde eine neuerliche Beseitigung des Vaters, eine Wiederholung der zu sühnenden Tat“.³⁵

³⁴ Freud, S. 438.

³⁵ Freud, S. 437.

Die soeben erkannte Doppelschichtigkeit des Ereignisses – kollektiver Vaternord *und* organisierter Aufstand – legt nahe, dass das Ereignis als Struktur³⁶ nicht nur in der Religion, sondern auch in der Politik wiederkehrt: in der Religion als Ritual und in der Politik als Revolte. Wenn das Ritual die Funktion hat, das religiöse Befinden einer Gemeinschaft in regelmäßigen Abständen zu beleben und zu erneuern, so kann die Revolte eine vergleichbare Funktion in Bezug auf das politische Befinden einer Gesellschaft haben. Dazu aber muss die soziale Revolte, so wie das religiöse Ritual zum urzeitlichen Vaternord, zur urzeitlichen Revolte in ein symbolisches Verhältnis treten. Das heißt: Sie muss sich von der Gewalt lossagen und sich zum Leben bekennen.

Bei den rituellen Praktiken erklärt sich diese Entwicklung aus dem Zweck der Praktiken selbst. René Girard schreibt in *Das Ende der Gewalt* (Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978):

[...] der Umstand, daß die Riten immer weniger gewalttätig werden, muß eine normale Entwicklung darstellen, sind doch die Riten dazu da, den Zerfall der Gemeinschaft, zu dem es im Konflikt kommt, paradoxerweise in einen Akt gesellschaftlicher Zusammenarbeit umzuwandeln.³⁷

Die Praktiken der Revolte sollten dementsprechend, wie himmelschreiend die bestehenden Verhältnisse auch sein mögen, konsequent den Weg der Gewaltlosigkeit beschreiten und das Leben und die Würde aller Menschen in den Mittelpunkt ihrer Bewegung stellen.

Das ist der Weg der sozialen Revolte, der bei Aristoteles noch nicht in Aussicht gestellt, bei Freud nur in der Parallelsphäre angedeutet und bei Camus endgültig zum Postulat erhoben wird: die Abwendung von der Gewalt und die Hinwendung zum Leben. Indem die soziale Revolte sich zum Leben hinwendet, vermag sie mit Blick auf eine Zukunft, die allen Menschen gehört,

³⁶ Der Begriff ‚Struktur‘ nimmt hier bewusst Bezug auf die Strukturalität der Struktur, die infolge des von Jacques Derrida beschriebenen Bruches unter dem Zeichen der Wiederholung zu einem Diskurs bzw. System ohne Zentrum und Ursprung wurde (vgl. Jacques Derrida: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen. In: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz. Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967. S. 422–442, hier S. 422–424).

³⁷ René Girard: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übersetzung aus dem Französischen von August Berz. Freiburg i. Br.: Herder, 1983. S. 32.

das einzuleiten, was in den menschenverachtenden oder zuvörderst dem Profit zugewandten Systemen überfällig ist: die Wende zum Leben.

Bibliographie

- ALBES, Wolf-Dietrich: Albert Camus und der Algerienkrieg. Die Auseinandersetzung der algerienfranzösischen Schriftsteller mit dem „directeur de conscience“ im Algerienkrieg (1954–1962). Tübingen: Niemeyer, 1990 (= Mimesis: Untersuchungen zu den romanischen Literaturen der Neuzeit 8).
- ARISTOTELES: Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen und Registern versehen von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner, 1958 (= Philosophische Bibliothek 7).
- CAMUS, Albert: Carnets. 3 vols. Mai 1935 – février 1942. Janvier 1942 – mars 1951. Mars 1951 – décembre 1959. Paris: Gallimard, 1962–1989.
- CAMUS, Albert: Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. Paris: Gallimard, 1942.
- CAMUS, Albert: L'Homme révolté. Paris: Gallimard, 1951.
- CAMUS, Albert: Der Mythos des Sisyphos. Deutsch und mit einem Nachwort von Vincent von Wroblewsky. 10. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2008.
- CAMUS, Albert: Der Mensch in der Revolte. Essays. Aus dem Französischen von Justus Streller, bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von François Bondy. 26. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.
- DERRIDA, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen. In: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz. Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967. S. 422–442.
- EAGLETON, Terry: After Theory. London/New York: Penguin Books, 2004.
- FREUD, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912–13). In: Sigmund Freud: Studienausgabe. 11 Bde. Bd. IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. S. 287–444.
- GIRARD, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übersetzung aus dem Französischen von August Berz. Freiburg i. Br.: Herder, 1983.
- HARVEY, Arnold D.: Body Politic: Political Metaphor and Political Violence. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
- HESSEL, Stéphane: Empört euch! Aus dem Französischen von Michael Kogon. Berlin: Ullstein, 2011.
- KIERKEGAARD, Sören: Gesammelte Werke. 4. Abteilung. Furcht und Zittern. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Zweite durchgesehene Auflage. Düsseldorf: Eugen Diederichs, 1953.

- MADIGAN, Tim: Experts Call Austin Plane Crash a ‚Cathartic Outburst‘, Not Terrorism. In: Fort Worth Star-Telegram, 20. 2. 2010; verfügbar in: <<http://www.star-telegram.com/2010/02/20/1983037/experts-call-austin-plane-crash.html>>.
- MCINTOSCH, Peter D.: The Fable of the Belly: A Reassessment of the Date of Composition of *Coriolanus*. In: *The Oxfordian* 12 (2010), S. 65–75.
- RATH, Matthias: Albert Camus: Absurdität und Revolte. Eine Einführung in sein Werk und die deutsche Rezeption. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 1984.
- STACK, Andrew Joseph: Suicide Note, 18. 2. 2010. In: <<http://www.t35.com/embeddedart.txt>>.
- YAGER, Jordy: Muslim Groups Wants Government to Call Plane Attack Terrorism. In: *The Hill*, 19. 2. 2010; verfügbar in: <<http://thehill.com/business-a-lobbying/82387-muslim-group-wants-government-to-call-austin-plane-attack-terrorism>>.