
Wolfgang Klein

»Die Widersprüche der modernen Menschheit«¹

Zur Aufklärung in der deutschen und französischen Öffentlichkeit nach 1945

Einer vor allem nach 1989 verbreiteten Meinung zufolge bildete sich 1945 »ein tragischer Zwiespalt zwischen den Ereignissen und der Geschichte der Ideen, der die Welt im Dunkel lässt und über wenigstens dreißig Jahre Folgen haben wird«. Denn »die Menschen, die sich mit den Aufgaben des Geistes befassen und deren Berufung es ist aufzuklären, Verbindungen zwischen den im Unklaren gebliebenen Tatsachen aufzuzeigen, Spiritualisten, Christen, klassische Liberale, Existentialisten, Marxisten sind keineswegs darauf vorbereitet, die Ereignisse zu erklären [...]: ihre allzu begrenzten, ihrer selbst kaum bewussten Traditionen lenken sie nicht nur von den auszuarbeitenden Analysen, sondern von den Tatsachen selbst ab.« Weshalb verfehlten sie ihre Berufung? Nach »dem schrecklichsten Rückschritt der Menschheit«, der durchlebt worden war, sei »ein Befragen der Demokratie und des Christentums« erforderlich gewesen. Stattdessen treffe man nach dem Zweiten Weltkrieg allzu oft auf die »Faszination des Kommunismus« und auf »das Verknüpfen der Auffassung von Modernisierung mit denen des Fortschritts und der Perfektibilität«. Die hier zitierte Überlegung führt hin zu der Feststellung einer »französischen Krise der Aufklärung«, einer »intellektuellen Verwirrung« in der unmittelbaren Nachkriegszeit, die weder 1945 noch seitdem bewältigt worden ist.²

Dieser Beschreibung zufolge begriffen die damaligen Intellektuellen in ihrer allzu großen Mehrheit nichts oder fast nichts von dem, was sich ereignete. Und noch wer sich heute mit »fortschrittlicher« Kultur und ihrer Geschichte beschäftigt, liefe Gefahr, die Blindheit fortzusetzen, die sich in jener Zeit offenbart haben soll.³

Die Zitate stammen aus dem Jahr 1994. Bis zu einem gewissen Grad ist es verständlich, dass man damals der Versuchung erliegen konnte, alles, was sich 1945 und danach ereignet hatte, unter dem Aspekt des Kalten Krieges zu sehen, der gerade durchlebt worden war. Aber begann dieser Krieg tatsächlich an dem Tag, an dem der heiße endete, und muss er fortgesetzt werden, um die Geschichte der Ideen und der Kultur des 20. Jahrhunderts schreiben zu können? Ich werde hier dieser manichäischen und zudem teleologischen Sicht nicht folgen. Nicht, weil ich bemüht wäre zu zeigen, dass Fortschritt, Perfektibilität oder Kommunismus ein weniger negatives Urteil als das zitierte verdienten, oder weil behauptet werden sollte, dass die fortschrittliche Kultur reicher an kultivierten und achtenswerten Positionen sei, als die Ideologen des Christentums und einer

bestimmten Auffassung von Demokratie ihr zugestehen wollen. Man kann, und man sollte vielleicht sogar, die Analyse nicht zuerst auf die Ideologien richten, sondern von den zu lösenden Problemen ausgehen. Aus so veränderter Blickrichtung begreift man schnell, dass das Erfassen des Wesentlichen nicht notwendig davon abhängt, ob der Betrachter auf der einen oder der anderen Seite einer Front zwischen einem demokratisierten Christentum und einem Fortschrittsdenken steht, das kommunistische Prägungen enthält. Es gibt Situationen in der Geschichte, in denen das Bemühen der Menschen nicht durch solche Rahmen total bestimmt und ihr Denken und Handeln durch deren Zwänge weder vollständig begrenzt noch gar vernichtet werden – in denen Menschen, die mit Tatsachen konfrontiert sind und sie zu begreifen versuchen, sich vielmehr die Freiheit nehmen, über diese Tatsachen nach selbst bestimmten Werten zu richten, auf den Gang der Dinge Einfluss zu nehmen und, wenn möglich, ihm ihren Willen aufzuzwingen. Dann wird erregend nicht die Geschichte der determinierenden Rahmen, sondern die der ergriffenen Initiativen, des »Trotz alledem«, das sucht, was nicht ist, aber sein sollte. Dann lohnt es sich zu studieren, was der Versteinerung in scheinbar determinierenden Strukturen entgegensteht. Es gibt Momente, in denen die Geschichte, bei aller Schwere der Probleme, dennoch offen ist. Es gibt sie immer in jedem individuellen Leben. Es gibt sie sehr selten im Leben von Gruppen oder sogar von Gesellschaften. Wenn aber Katastrophen die Grundlagen der Existenz aller betreffen, kann es ebenso notwendig wie möglich sein, die Welt zu ändern. In solchen, immer sehr kurzen, Momenten stehen die Bedingungen des Lebens der Menschen in Frage, und die Ideologien – statt den Anspruch erheben zu können, diese Bedingungen bereits so festgelegt zu haben, dass ihnen nur noch zu folgen sei – werden durch die Menschen nach ihren Erfahrungen, ihren Bedürfnissen und ihren Vorstellungen gewählt, beachtet oder verworfen.

Die Präsenz von Aufklärung unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und bevor der Kalte Krieg begann erwächst daraus, dass die Überlebenden des Krieges und der Massenvernichtung, der Zerstörung des Lebens wie der materiellen und geistigen Kultur in einer solchen offenen Situation lebten. Sofort ist hinzuzufügen: Nicht alles war neu in den Vorstellungen und in den Verhaltensweisen jener Zeit, und die Sieger des Krieges hatten nicht vergessen, mit aller Macht, über die sie verfügten, die politische Nachkriegsordnung festzulegen, ja machten sich daran, sie durchzusetzen. Dennoch fragten viele Menschen notgedrungen, direkt, einfach und mit einem so aufrichtigen wie tiefgehenden Schwung selbst und insofern selbstbestimmt nach den Grundlagen und nach der Zukunft ihrer Existenz. Selbstverständlich: man kann sagen, dass das nur Illusionen waren, und man hat es getan. Sicher: der konsequente Realist findet in vielem, was nach 1945 gesagt und geschrieben wurde, den »irrigen Glauben, der den Geist durch seine verführerische Art täuscht«¹. Aus ganz elementaren Überlegungen möchte ich einem solchen Realismus jedoch nicht folgen. Er ist die Weigerung, die Erfahrung und

den Willen ernst zu nehmen, die die Menschen bestimmen können, und ist so angelegt, dass er sie auf die Logik der Organisationen reduziert, in denen sie sich engagieren, wenn nicht der Staaten, in denen sie leben. Er scheint mir durchzogen von einer hoffentlich unfreiwilligen, aber implizit wirkenden Inhumanität.⁵

Die Spur der Illusionen, oder des Schwungs, des unmittelbaren Nachkriegs lässt sich in den Schriften der Zeit auffinden. Soll – wie im Folgenden – auf einem mittleren Niveau zwischen der unmittelbaren Aktualität der Presseberichte und der längerfristigen Überlegung in Büchern⁶ operiert werden, findet sie sich vor allem in den Zeitschriften und in den Kommentaren, die die zeitgenössischen Ausgaben von Texten begleiteten, für die Aufklärung bedeutsam war. Die Ausdehnung dieser Quellen ist gewaltig, ich werde daraus – auf der Basis einer im Maße des Möglichen vollständigen Erfassung – nur drei besonders wichtige Themen benennen und durch wenige Beispiele erläutern. Der Begriff der Aufklärung wird dabei vorwiegend in seinem historischen, auf das 18. Jahrhundert bezogenen Sinn verwendet; aber auch die allgemeinere Vorstellung der Autonomie des denkenden wie des gesellschaftlichen Subjekts⁷ spielt eine Rolle. Vorgestellt werden zuerst Kommentare zu einigen, vorwiegend deutschen, Editionen von Autoren des 18. Jahrhunderts und anschließend einige Reflexionen über Probleme der Aufklärung im weiteren Sinn, die sich vorwiegend in französischen Zeitschriften fanden. Dies alles nicht mit dem Ziel, die Verfasser nach ihren Ideologien zu sortieren, sondern um als Philologe die geschriebenen Texte ernst zu nehmen und sichtbar zu machen, wie sie die Fragen ihrer Zeit benannt haben.

Editionen auf der Suche nach Selbstvertrauen. – Zwischen 1945 und 1950 sind in den vier Besatzungszonen in Deutschland insgesamt 165 Editionen von Texten aus dem 18. Jahrhundert veröffentlicht worden – von Lessing an erster Stelle (vor allem *Nathan der Weise*), dann von Kant (mit *Zum ewigen Frieden*), Voltaire, Herder, Diderot, Rousseau, Lichtenberg und anderen. Die meisten dieser Texte erschienen in der amerikanischen und der britischen, viele in der sowjetischen Zone; weit weniger, und fast ausschließlich zu französischen Autoren, kamen in der französischen Zone heraus. Es versteht sich, dass diese Ausgaben nicht immer ausdrücklich aktuellen, sei es kulturellen oder politischen, Zwecken dienen sollten – auch wenn es einmalig blieb, dass man eine erstmals 1942 für die deutschen Soldaten unter dem schönen Titel *Von der Würde des Menschen* veranstaltete Sammlung von Kant-Texten einfach neu auflegte und so einen ausführlichen Kommentar weiterhin zu lesen gab, in dem »der Soldat des modernen Krieges« gefeiert wurde, der »gar oft auf einsamem Posten« kämpfe und aus Kant die sittliche Kraft gewinne, »seinen Willen allen Hindernissen gegenüber zu behaupten«.⁸ Der Insel-Verlag veröffentlichte das – die Auflagenhöhe einfach weiter zählend – 1948 in Leipzig, unter sowjetischer Zensur.

Eine entschiedene Wendung zu den neuen Verhältnissen dokumentiert

dagegen ein Kommentar zu Lessings *Gesprächen für Freimaurer*, der 1946 in Frankreich erschien und zwei Jahre später in Hamburg übersetzt wurde. Darin zog Pierre Grappin eine Parallele zwischen dem Engagement Lessings und dem, »was 150 Jahre später zum Ideal des marxistischen Humanismus erhoben werden sollte«, und er erläuterte dieses Ideal mit einem Zitat aus Stalins Sammelband *Probleme des Leninismus*.⁹ Der Herausgeber von Herders *Journal meiner Reise im Jahre 1769* ging noch weiter, als er sich bemühte, dieses Journal einer Reise von Riga nach Paris zu adeln als Prophezeiung der »menschheitlichen Mission Rußlands, wie sie dank der großen Taten der Sowjetunion heute vor unser aller Augen liegt«. ¹⁰ Ein solcher Text kann jene ideologische Blindheit verdeutlichen, deren Kritik eingangs zitiert wurde – auch wenn nicht zu vergessen ist, dass die Sowjetunion und ihr Ideal in jenen Jahren nach dem Sieg über den Faschismus wie generell nicht ausschließlich in Gulag und Stalinismus zu erfassen sind.

Insgesamt kennzeichnet die deutschen Kommentare zum Ersten und vor allem die Suche nach einem neuen Selbstvertrauen. Sie erfolgt in einem reflexiven, bisweilen elegischen Ton. Die Philosophen des 18. Jahrhunderts werden immer wieder als starke Individuen gepriesen, die ihr Gesetz selbst bestimmten – Lessing als »der erste Deutsche, der sich von traditionellen Bindungen frei und damit für einen individuellen Weg des Denkens und Erkennens bereit geworden fühlen konnte«;¹¹ Montesquieu als der erste, »der sich von den bestehenden Bindungen zu emanzipieren beginnt und der menschlichen Vernunft den Primat zuerkennt«;¹² Rousseau, der »als Einzelner gegen die ihn erdrückende Masse, als Erkennender gegen konventionelle Lebensauffassung, als Denkender gegen kollektivistische Gedankensabotage« stand und »das höchste Glück der Erde: eine Persönlichkeit zu sein«, als Möglichkeit erkämpfte.¹³ Selbstverständlich war diese Vorstellung von Freiheit als absoluter Unabhängigkeit von Macht, Politik und Staat eine Illusion. Aber es war eine Vorstellung von Überlebenden, deren Authentizität und deren Ernst nicht in Zweifel zu ziehen sind. Und es war ein Ideal, das über die Zeitumstände hinausreicht. Um einen französischen Autor zu zitieren: André Breton schrieb 1947 das Vorwort zu einer Ausgabe von Aphorismen Lichtenbergs. Dieses Loblied auf den »ersten, der den tiefen Sinn der Traumtätigkeit durchdrungen hat«, auf »einen der Großmeister des Humors«, endet mit diesem Satz: »In seiner Einsamkeit hat er weit mehr erreicht als [...] die Positionen der Liebe zu variieren: er hat 62 Arten beschrieben, den Kopf auf die Hand zu stützen.«¹⁴ Von Zeitgeschichte ist hier nicht die Rede, und man spürt das ganze Programm des Surrealismus. Im Grunde aber handelt es sich um die gleiche Forderung nach Unabhängigkeit, ja nach der Überlegenheit des Intellekts wie bei den Deutschen, die sich nach dem Faschismus neu zu finden suchten.

Versteht man die Freiheit als individuellen Wert unabhängig von einer sozialen Dimension, ist sie zumindest durch eine Ethik zu fundieren, um nicht in den Fallen oder Finsternissen der Willkür zu verenden. Auch davon war, nach

der entsprechenden Erfahrung, die Rede. Die Freiheit, »sich selbst seine Welt einzurichten«, hieß es bei Kurt Rossmann, bedeute »nur dann wirkliche Freiheiten, wenn sie im sittlichen Sollensgesetz verankert sind«. ¹⁵ Der Gedanke blieb häufig auf das Individuum beschränkt. Es finden sich aber auch Äußerungen, in denen er um erneuerte Berührung mit der Politik bemüht war. Im Jahr 1947 veröffentlichte Heinz Winfried Sabais – in jenem Jahr 1922 geboren, aus dem besonders viele gefallen waren – in der amerikanischen und in der sowjetischen Besatzungszone mit unterschiedlichen Einführungen eine im Textbestand fast identische Ausgabe von Herders *Briefen zur Beförderung der Humanität*. Wie die bereits zitierten Überlegungen ging auch sein Kommentar von der durchlebten Erfahrung aus: »Vernichtet und gebeugt von dem furchtbaren Ergebnis einer gegen sich selbst gekehrten Zivilisation finden wir uns zurückgeworfen auf uns selbst: auf den Menschen.« Daher sei das Dringlichste »die Erneuerung unserer einfachsten Sittenprinzipien«. ¹⁶ Daraus zog Sabais Konsequenzen für eine politische Ethik. Zwischen einem extremen Individualismus und dem »Absolutismus der Gewalt und der totalen Herrschaft des Apparates« bemühte er sich, einen »modernen Humanismus« zu begründen, den er folgendermaßen charakterisierte: »Politisch ist die Sicherung der Persönlichkeit und des allgemeinen Selbstbestimmungsrechtes gegenüber der Übermacht des sozialen Organisationsapparates herzustellen und ständig zu gewährleisten. Es wird *die* politische Idee den größten und wichtigsten Beitrag zur Gestaltung von Gegenwart und Zukunft leisten, die ihr soziales Programm auf das höchste Maß eines praktischen Humanismus aufbaut.« ¹⁷ Die Ausführungen zu diesem praktischen Humanismus enthalten sehr klare Analysen; sie bauen auf Vorstellungen von Fortschritt, Perfektibilität und Kommunismus auf und sind dennoch weit entfernt von jener obskuren Faszination, die den fortschrittsorientierten Intellektuellen jener Jahre später unterstellt worden ist.

Auch der letzte Kommentar zum Recht auf Selbstbestimmung, von dem hier die Rede sein soll, sprach von politischer Ethik. Er dachte jedoch nicht nur über die Gewährleistung der Persönlichkeit nach, sondern führte bis in die Gefährdungen der Menschlichkeit, die aus deren Herausheben erwachsen können. 1947 führte Jean Cassou in eine Auswahlausgabe von Schriften Saint-Justs ein. Sein Text diskutierte »den Übergang vom Naturzustand zum Zustand der Zivilgesellschaft, durch den der Mensch eine neue Gestalt annimmt, als Citoyen neu geboren wird, zum Menschen wird«. In diesem Licht hob Cassou die Differenz hervor zwischen jenem Terror, dessen Engel Saint-Just geworden war, und »den Elixieren von Auschwitz und Buchenwald« mit ihren »Musiken aus Leichen und Tod, aus Tobsucht, Rache, sexueller Perversion, Wahnsinn, Vergewaltigung und völligem Verfall«. Diese Unterscheidung führte ihn dazu, den Terror der Revolution zu billigen – er interpretierte ihn als Bemühung darum, »den zivilen Zustand wiederzugewinnen, während alles zerbrochen ist und man sich aufgegeben sieht in einer Wüste, in der es weder Gesellschaft noch Nation,

weder Ehre noch Wahrheit, in der es keine Menschen, in der es nichts gibt. »Besser als jede Generation«, meinte Cassou, »können wir endlich Saint-Just und den Terror in ihrer Einfachheit und ihrem Licht sehen. Was kann ein Vaterland tun, das erwacht, sich entdeckt, Bewusstsein von sich selbst gewinnt und Leben und Dauer beansprucht? [...] Wenn, damit es atmet, das Blut seiner Feinde fließen muss, soll es fließen! Die offensichtliche Pflicht fordert das, nicht jene fremden Laster, die nur Sache der Feinde sind. Wir wissen, was ein Vaterland im Krieg ist, erbärmlich, gedemütigt, kaum auf der Welt und ungefestigt wie die Morgenröte.«¹⁸ Ein solches Wissen wird gefährlich, sobald das aufzubauende Vaterland sich nicht mehr zu einer zivilisierten Gesellschaft entwickelt und nicht mehr daran arbeitet, dass das Recht zu leben als Grundwert respektiert wird. Aber Cassous Text ist ernsthaft, ja groß, weil er aus dem Erleben von Schmerz und Forderung geschrieben ist. Er fordert den Respekt der Nachwelt, kein Urteil aus dem gesättigten Hochmut derer, die leichter leben konnten.

Artikel zum Bedenken von Gewalt, Atombombe und Freiheit. – Das von Cassou bedachte Problem der Gewalt in der Geschichte oder, bedrängender, der Gewalt in den Kriegen der Gerechten¹⁹ spielte in den deutschen Zeitschriften jener Jahre keine Rolle. In den französischen dagegen wurde es diskutiert. Die beiden berühmtesten Texte stammen von Albert Camus, der den Willen und die Schwierigkeit betonte, *Weder Opfer noch Henker* zu sein, und von Maurice Merleau-Ponty, der *Humanismus und Terror* in Beziehung setzte.²⁰ Sie waren Teil einer Debatte, die hier durch fünf Zitate ohne sekundären Kommentar repräsentiert sei. In seiner Besprechung von Camus' Roman *Die Pest* schrieb Bertrand d'Astorg: »Am dritten Jahrestag der Befreiung von Paris, den wir heute feiern, denke ich darüber nach, [...] wer das Feuer auf den Barrikaden eröffnet, wenn alle Welt einen weißen Helm oder die kleine Fahne [des Roten Kreuzes] in der Hand hält.«²¹ Im selben Jahr stellte Vercors fest: »Wir leben in einer Zeit, in der der Erfolg der Nazi-Methoden die Sieger tief verunreinigt hat. [...] Ein Sieg, der um diesen Preis errungen wurde, wäre nur ein trügerischer Triumph; keine Zukunft der Hoffnung wäre uns verheißen, sondern das Chaos der Vorgeschichte. Oder aber, um das zu verhindern, die unerbittlichste der Tyranneien.«²² Zeitgleich erläuterte Georges Bataille den Erfolg der sowjetischen Industrialisierung als »Aufbau einer gigantischen Industrie zum Nutzen der kommenden Zeiten« und stellte zu den Methoden dieses Aufbaus in radikaler Kälte fest: »Ich will hier begreifen, nicht rechtfertigen: und zu diesem Zweck, scheint mir, wäre es oberflächlich, sich lange bei dem Schrecken aufzuhalten. [...] Es ist Zeit, nicht mehr nur Entsetzen zu bekunden – denn der Tod heilt schnell das unerträgliche Leiden –, sich dieser Welt wieder zuzuwenden und ihre vervielfachten Möglichkeiten zu vermerken.«²³ Auf Arthur Koestler, der eine wesentliche Differenz zwischen dem gewalttätigen Kommissar und dem friedvollen Yogi festgestellt

hatte, reagierte Merleau-Ponty mit dieser Logik: »Wenn man zeigt, dass die Gewalt eine Komponente des westlichen Humanismus in seinem historischen Wirken ist, rechtfertigt man nicht gleich den Kommunismus, da ja offen bleibt, ob die kommunistische Gewalt, wie Marx glaubte, ›fortschrittlich‹ ist [...]. Aber man nimmt damit der westlichen Politik jenes schamlos gute Gewissen, das gegenwärtig in vielen angelsächsischen Schriften zu bemerken ist, und stellt die Diskussion der westlichen Demokratien mit dem Kommunismus wieder auf den richtigen Boden: es geht nicht um die Diskussion des Yogi mit dem Kommissar, sondern um die Diskussion eines Kommissars mit einem anderen.«²⁴

All das wäre zu diskutieren, einschließlich der menschenverachtenden und dennoch einflussreichen Stimmen, die tönnten wie Claude Morgan in seinem Kommentar zu dem Roman von Camus: »Um die Pest zu bekämpfen, ist es notwendig, die Ratten auszurotten, die sie verbreiten.«²⁵ Hier sei nur eines festgehalten. In ihrer interagierenden Gesamtheit scheint mir diese Reihe von Zitaten nochmals die einfache Auffassung zu bestätigen, die hier vertreten wird: die Stellungnahmen der Intellektuellen in der unmittelbaren Nachkriegszeit waren eher die Frucht tiefgehender Überlegungen nach Erfahrungen, die die Grundlagen des Seins umgewälzt hatten, als ein Zeugnis für die Blindheit ihrer Urheber.

Das gilt auch im Bezug auf das zweite große Problem, das in den französischen Zeitschriften debattiert wurde: das Verhältnis von Wissenschaftsentwicklung und Menschlichkeit. Nur ein Bereich daraus sei hier hervorgehoben (der in Deutschland überhaupt keine Rolle spielte): die Konsequenzen von Atomenergie und Atombombe für die Gesellschaften und für die Menschen. Auch hierzu finden sich die stumpfen Stimmen. So betonte André Labarthe, der erste Kommentator Hiroshimas in der Wochenzeitung *Carrefour*, nur eines: Frankreich müsse »sich in der nuklearen Zivilisation einen Platz zuschneiden, der seinem Maß entspricht.«²⁶ Und Sumner Welles, stellvertretender Außenminister der USA, verkündete, die Völker hätten keinen Grund, wegen der Atombombe »hysterisch« zu werden – sie habe »um jeden Preis« erfunden werden müssen.²⁷ Ernster zu nehmen sind – bei allem, was inzwischen dazu einschränkend zu sagen ist – die Hoffnungen auf die friedliche Macht der Atome, die Frédéric Joliot-Curie äußerte: »Sie werden die großen Geißeln besiegen, die die Menschheit bedrücken. [...] Sie werden die Landwirtschaft verbessern. [...] Sie werden aus der Erde [...] die erforderlichen Rohstoffe ziehen. [...] Sie werden neue Energiequellen schaffen.«²⁸ Andere Intellektuelle waren, unmittelbar nach dem Ereignis, fähig, die Bombe in Analysen zu erklären, die, bis heute, nicht von allen und immer begriffen worden sind. Louis de Broglie, ein weiterer Physik-Nobelpreisträger, korrigierte seinen noch kurz zuvor bekräftigten wissenschaftlichen Optimismus, als er im Dezember 1945 klar sagte, was die Bombe bedeutete: Die Menschheit, »die der Last der Entdeckungen und Erfindungen erliegt, die die schöpferische Tätigkeit ihres Geistes zu verwirklichen vermochte«, sei dabei, ihre gesamte Existenz in

Frage zu stellen.²⁹ Und Emmanuel Mounier veröffentlichte ein Dossier, das bereits wegen seines Titels im Gedächtnis bleibt – er zitierte eines der berühmten Fotos, die im zerstörten Hiroshima aufgenommen worden waren: »Der Schatten, der seinen Menschen verloren hat«. Für Mounier forderte die neu erworbene Macht, »diesen Planeten und die Menschheit zu zersprengen«, vor allem eines: »Jetzt wird die Menschheit als solche sich selbst wählen müssen, und es wird sie [...] eine heroische Anstrengung kosten, sich nicht für das Einfache, den Selbstmord, zu entscheiden. Man kann sagen, dass ihre Reife in dieser Stunde beginnt.«³⁰ Selten sollte in den kommenden Jahrzehnten die moralische und soziale Bedeutung Hiroshimas klarer benannt werden.

Das führt zu dem dritten großen Thema der französischen Zeitschriften, das in gewisser Hinsicht auch die deutschen Kommentare zur Selbstbestimmung aufnimmt: dem Problem der Freiheit des Menschen. Eine erneute Exegese des berühmten Satzes, mit dem Sartre seinen ersten Artikel in der ersten legalen Nummer der wichtigsten Zeitschrift der intellektuellen Résistance einleitete, soll hier nicht erfolgen: »Nie waren wir freier als unter der deutschen Besatzung.«³¹ Der Einfluss des Existentialismus und seine die Individuen mobilisierende Kraft in der Nachkriegszeit müssen hier nicht ausgeführt werden. Zumindest hingewiesen sei jedoch darauf, dass Sartre, Camus und Beauvoir in Deutschland die ersten Namen in dem ersten Artikel der »unabhängigen Blätter der jungen Generation« waren, deren Haupttitel *Der Ruf* lautete. Genannt wurden sie als Zeugen für den »Geist der Aktion« und weil sie die »Würde und Freiheit des Menschen« anerkannt hätten – vor allem »die menschliche Willensfreiheit.«³² Es war schon davon die Rede, wie stark dieser Gedanke der individuellen Willensfreiheit das Denken in Deutschland bestimmte. Die Vorstellung findet sich auch in Frankreich. Festzustellen ist jedoch, dass ein Schlüsselsatz Sartres, der von ihr spricht, dort nicht so allgemein akzeptiert wurde. Um »jenen Sektor der Unvorhersehbarkeit« zu bestimmen, den »wir Freiheit nennen«, hatte er in der Präsentation seiner Zeitschrift *Les Temps modernes* geschrieben: »Wir begreifen ohne Schwierigkeit«, dass ein »Mensch, noch wenn seine Situation ihn vollständig bestimmt, ein Zentrum unreduzierbarer Indetermination sein kann.«³³ Das war philosophisch erklärbar. Aber Roger Garaudy entgegnete nicht grundlos und mit dem Recht des gesunden Menschenverstandes, dass ein freier Mensch »nicht derjenige ist, der in sich die Möglichkeit zu einem persönlichen Abenteuer entdeckt«, das unabhängig ist von »der Macht des sozialen Gebäudes, an dem er teilhat.«³⁴ Und Pierre Emmanuel bezeichnete als Problem, was die beiden anderen als Behauptung aufgestellt hatten: »Die Kernfrage bleibt diese: Muss die menschliche Persönlichkeit als wesentlicher Faktor des Schicksals in einer Welt verschwinden, in der eine gewaltige Anstrengung zu sozialer Organisation zu leisten ist und man die riesigen Energien, die das mechanische Universum ins Spiel bringt, nur um den Preis sehr harter Zwänge wird meistern können?«³⁵ Das war

schon in Rousseaus Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag die Schlüsselfrage. Mit den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs wurde sie erneut gestellt.

Zurück von den Quellen zu den allgemeineren Überlegungen und damit zum Schluss. Es ist vielleicht aufgefallen, dass die Urheber der zitierten Auffassungen nur mit ihren Namen bezeichnet worden sind. Selbstverständlich hätte man hinzufügen oder hervorheben können, dass Cassou die Gewalt, über deren mögliche Berechtigung er nachdachte, an seiner Person erfahren hatte, als Opfer und als Widerstehender, und dass er sich 1949 angesichts der sowjetischen Jugoslawien-Politik von der kommunistischen Bewegung distanzierte; dass Emmanuel Katholik und in der Résistance und dass Broglie Mitglied der zumindest damals uneingeschränkt als Hort des Konservativen agierenden Académie française war; dass sein Kollege Joliot-Curie als Kommunist und Mitinitiator des mit Unterstützung der Sowjetunion zum Massenereignis gewordenen Stockholmer Appells gegen die Atombombe 1950 sein Amt als Hochkommissar für Atomenergie in Frankreich verlor und dass sein damaliger Genosse Garaudy in dem Artikel, dessen vernünftiger Satz zitiert worden ist, Sartre als »Reaktionär« behandelte; dass die Wochenzeitung, die vier Tage nach Hiroshima an nichts als die atomare Größe Frankreichs dachte, gaullistisch ausgerichtet war; dass der große Germanist Grappin kein Stalinist war; und so weiter und so fort. Statt in solcher Weise den Kalten Krieg fortzuführen, wurde versucht zu zeigen, dass gesunder Menschenverstand und Verantwortungsgefühl, die Fähigkeit, Erfahrungen zu verstehen, und das Engagement für ein annehmbares Leben nicht nach den Kategorien verteilt waren, die diesen Krieg strukturierten. Vieles in den zitierten Überlegungen mochte falsch, illusorisch oder unvollständig sein, und gültige Lösungen gibt es keine. Angedeutet werden sollte nur, dass die Überlegungen zu diskutieren und die Autoren zu qualifizieren wären im Lichte der Probleme und nicht im Schatten der Vorurteile. Dass Erfahrung wesentlich ist, um Positionen zu begründen und zu begreifen. Und dass, wenn man so vorgeht, die Unterstellung hinfällig wird, die Intellektuellen seien nach dem letzten Weltkrieg unfähig gewesen zu erkennen, worum es ging, wenn das Leben wieder möglich und menschenwürdig werden sollte.

Die öffentlichen Räume, in denen die skizzierten geistigen Bewegungen sich ereignen konnten, schlossen sich zum Ende der 1940er Jahre zunehmend. Heinz Winfried Sabais zum Beispiel, der versucht hatte, seinen Gefährten in östlichen und westlichen Besatzungszonen die Notwendigkeit des praktischen Humanismus verständlich zu machen, verließ die DDR im Dezember 1950 und suchte seiner Vorstellung von einer fortschrittlichen Kultur als Sozialdemokrat in Darmstadt treu zu bleiben. In den zunehmend versteinernenden Verhältnissen seines ersten Nachkriegsortes fand die komplexe Reflexion Asyl unter anderem in einer wissenschaftlichen Forschung, die ihren Platz, um nicht zu sagen ihre Mission, in der Geschichte nicht aufgeben wollte. 1952 formulierte Werner Krauss, nach dem

großen Essay *Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag*³⁶ und im Begriff, der große Aufklärungsforscher zu werden, als der er bekannt wurde, die Grundfragen seiner künftigen Forschung – an dem besonderen Ort des Vorwortes zu einer Anthologie französischer Texte des 18. Jahrhunderts für die Oberschulen der DDR, also mit einem den gelehrten Disput weiterhin übergreifenden Anspruch: »Durch die Aufklärung sind erstmals die Widersprüche der modernen Menschheit ins allgemeine Bewußtsein geraten: Der Widerspruch zwischen Wissen und Glauben [...]. Der Widerspruch des Naturrechts zu allen geschichtlich geheiligten Einrichtungen [...]. Der Widerspruch zwischen dem Egoismus der individuellen Interessen und dem Interesse der Gemeinschaft an einer gerechten Gesellschaftsordnung.«³⁷

Diese Sätze hoben die Überlegungen auf, die hier skizziert worden sind. Andere haben, auch während des Kalten Krieges, auf anderen Feldern des intellektuellen Handelns im gleichen Sinn gedacht und geschrieben. Man muss ihre Texte nur lesen, statt mit Schlagworten aus eigenen Gewissheiten über sie hinwegzugehen.

Anmerkungen

- 1 Werner Krauss, *Einführung in das Studium der französischen Aufklärung*, in: ders., *Das wissenschaftliche Werk*, Bd. 6: *Aufklärung II. Frankreich*, hg. von Rolf Geißler, Berlin-Weimar 1987, 5.
- 2 Jean-Claude Eslin, *1945 et les ambiguïtés de la liberté*, in: *L'Etat du monde en 1945*, hg. von Stéphane Courtois und Annette Wieviorka, Paris 1994, 179f. [Alle Übersetzungen aus französischen Publikationen vom Verf.].
- 3 Die folgenden Ausführungen waren ein Beitrag zu dem von François Genton und Edmond Raillard am 14./15.9.2011 an der Universität Grenoble veranstalteten Kolloquium »Die fortschrittliche Kultur während des Kalten Krieges (1945–1990)«. Die Tagung ist elektronisch dokumentiert in *ILCEA. Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe et d'Amérique*, Université de Grenoble, Nr. 16/2012 (<http://ilcea.revues.org/1596#ftn3>).
- 4 *Illusion*, in: *Le nouveau Petit Robert*, Paris 2004, 1308.
- 5 Vgl. Wolfgang Klein, *Als der Apparat nein sagte. Geschichte der Wirkungen des Pariser Schriftstellerkongresses zur Verteidigung der Kultur (1935–1939)*, in: *Weimarer Beiträge*, 51(2005)1, 111f.
- 6 Wie sie in deutscher Sprache am bedeutendsten von Horkheimer und Adorno in *Dialektik der Aufklärung* (1944/1947), aber auch von Heidegger in seinem *Brief über den »Humanismus«* (1947) entwickelt worden ist.
- 7 Vgl. Jürgen Mittelstraß, *Kant und die Dialektik der Aufklärung*, in: *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Jochen Schmidt, Darmstadt 1989, 342.
- 8 Hans Thomae, *Einführung*, in: Immanuel Kant, *Von der Würde des Menschen*, 21.-25. Tsd., Leipzig 1948, 12, 14.
- 9 Pierre Grappin, *Einführung*, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts. Gespräche über Freimaurer*, Hamburg 1948, 21.
- 10 Johannes Nohl, *Vorwort*, in: Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, Weimar 1949, 9.

- 11 Erich Ruprecht, *Offenbarung und Erkenntnis bei Lessing*, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Freiburg 1948, 48.
- 12 Fritz Montfort, *Vorbemerkung*, in: Charles-Louis de Montesquieu, *Persische Briefe*, Wiesbaden 1947, 8.
- 13 Hermann Meister, *Nachwort*, in: Jean-Jacques Rousseau, *Bekenntnisse aus den Jugendjahren*, Heidelberg 1947, 327.
- 14 André Breton, *Lettre-préface*, in: Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorismes*, Paris 1947, o.P.
- 15 Kurt Rossmann, *Verteidigung der Vernunft*, in: Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Heidelberg 1947, XXXVIII.
- 16 Heinz Winfried Sabais, *Zur Einführung*, in: Johann Gottfried Herder, *Briefe der Humanität*, Frankfurt/Main 1947, 5f.
- 17 Heinz Winfried Sabais, *Einführung*, in: Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Rudolstadt 1947, 7–9.
- 18 Jean Cassou, *Introduction*, in: Louis-Antoine-Léon Saint-Just, *Pages choisies*, Paris 1947, VII, Xf.
- 19 Vgl. Wolfgang Klein, »Jeter par la portière un misérable paquet de bourgeoisie«. *Gewalt und Glücksanspruch auf dem Pariser Schriftstellerkongress 1935*, in: *Esprit civique und Engagement. Festschrift für Henning Krauß zum 60. Geburtstag*, hg. von Hanspeter Plocher, Till R. Kuhnle und Bernadette Malinowski, Tübingen 2003, 303–319.
- 20 Vgl. Wolfgang Klein, »Humanismus und Terror«. *Merleau-Ponty und andere über die Sowjetunion 1945/50*, in: *Franzosen und Russen. Linien eines kulturellen Dialogs*, hg. von Christa Ebert und Brigitte Sändig, Berlin 2001, 69–91.
- 21 Bertrand d'Astorg, *L'homme engagé. De la peste ou d'un nouvel humanitarisme*, in: *Esprit*, Oktober 1947, 621.
- 22 Vercors, *Y a-t-il une morale éternelle?*, in: *Action*, 129 (21.3.1947), 3.
- 23 Georges Bataille, *Le sens de l'industrialisation soviétique*, in: *Critique*, 20 (Januar 1948), 69, 72, 76; aufgenommen in Bataille, *La part maudite. Essai d'économie générale* (1949).
- 24 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (1947), Paris 1972, 181.
- 25 Claude Morgan, *Les »belles âmes« sont impuissantes*, in: *Les Lettres françaises*, 163 (4.7.1947), 1.
- 26 André Labarthe, *Révolution atomique*, in: *Carrefour*, 51 (10.8.1945), 3.
- 27 Sumner Welles, *L'âge atomique*, in: *Carrefour*, 73 (10.1.1946), 1, 5.
- 28 Frédéric Joliot-Curie, *La recherche scientifique est-elle menacée?*, in: *La Pensée*, 25 (Juli–August 1949), 18.
- 29 Louis de Broglie in: *Science et humanisme. Séance du 29 décembre 1945 à la Sorbonne, organisée par la Société des amis de Bergson*, in: *La NEF*, 1 (Februar 1946), 57.
- 30 Emmanuel Mounier, *Par un temps d'Apocalypse*, in: *Esprit*, 129 (Januar 1947), 18.
- 31 Jean-Paul Sartre, *La République du silence*, in: *Les Lettres françaises*, 20 (9.9.1944), 1.
- 32 (Dierl Rluff), *Das junge Europa formt sein Gesicht*, in: *Der Ruf*, 1 (15.8.1946), 1.
- 33 Jean-Paul Sartre, *Présentation*, in: *Les Temps modernes*, 1 (Oktober 1945), 17.
- 34 Roger Garaudy, *Sur une philosophie réactionnaire. Un faux prophète, Jean-Paul Sartre*, in: *Les Lettres françaises*, 88 (28.12.1945), 1.
- 35 Pierre Emmanuel, *La mort de Dieu*, in: *Fontaine*, 42 (Mai 1945), 258.
- 36 Vgl. Werner Krauss, *Das wissenschaftliche Werk*, Bd. 1: *Literaturtheorie, Philosophie und Politik*, hg. von Manfred Naumann, Berlin–Weimar 1984, 7–61.
- 37 Werner Krauss, *Einführung in das Studium der französischen Aufklärung* (wie Anm. 1).