

Jan Christoph Suntrup

Eine intellektuelle Ethik der Bescheidenheit und der Solidarität.

Albert Camus' Denken der Revolte

»Camus ist und bleibt wohl einer der am meisten unterschätzten politischen Intellektuellen«,¹ stellte David Bosshart vor mehr als 15 Jahren fest, ohne jedoch in seiner Geschichte der französischen Totalitarismuskritik näher auf den Vernachlässigten einzugehen. Während in Frankreich seit vielen Jahren eine rege Auseinandersetzung mit dem politischen Denken Albert Camus' zu beobachten ist, beschränkt sich die deutsche Rezeption häufig auf eine literaturwissenschaftliche Perspektive. Wird Camus als Philosoph gelesen, steht seine Analyse der absurden Existenz des Menschen eher im Vordergrund als seine politische Philosophie. Dass Camus kaum zu den Klassikern des politischen Denkens gezählt wird, liegt sicherlich auch an der essayhaften, unakademischen und oftmals nicht geradlinigen Präsentation seiner Gedanken in seiner Studie *Der Mensch in der Revolte*, welche die wichtigsten Züge der politischen Theorie Camus' enthält. Jean-Paul Sartre konnte ihm diese formale Unterlegenheit im berühmten Streit über dieses Buch genüsslich vorhalten,² und auch Sartres *petit camarade* von der *École normale supérieure* Raymond Aron, der mit den Grundzügen der camusschen Analyse durchaus übereinstimmen konnte, warf dem *pied noir* Camus, der nie eine elitäre Bildungseinrichtung besuchen konnte, vor, dass sein emphatischer Schreibstil und der moralische Ton zu Lasten einer rigiden philosophischen Argumentation gingen.³ Vielleicht ist es auch diese moralische Haltung (Sartre bezeichnete sie 1960 in seinem Nachruf auf den verunglückten Camus mit distanzierter Anerkennung als »starrköpfigen Humanismus«),⁴ die sein Denken heute gegenüber spektakulären Figuren des französischen Geisteslebens wie Foucault, Derrida oder Lyotard als etwas altmodisch erscheinen lässt.

Ziel der folgenden Untersuchung soll weder sein, Camus als akademischen Philosophen, der er nicht war und nicht sein wollte, zu rehabilitieren, noch ihn als »Klassiker« ins Museum der Ideengeschichte zu stellen, sondern aus seinen politischen Schriften eine intellektuelle Ethik zu rekonstruieren, die bis heute nichts an Aktualität verloren hat. Diese Ethik stellt keine generelle Tugendlehre dar, sondern lässt sich als eine Kri-

1 David Bosshart, *Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung. Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik*, Berlin 1992, S. 27.

2 Vgl. Jean-Paul Sartre, »Réponse à Albert Camus« in: ders., *Situations IV*, Paris 1964, S. 90-125.

3 Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris 2002, S. 65 f.

4 Jean-Paul Sartre, »Albert Camus« in: ders., *Situations IV*, aaO. (FN 2), S. 126-129. Hier und im Folgenden stammt die Übersetzung französischer Zitate von mir. Deutsche Zitate sind an die neue Rechtschreibung angepasst.

tik der politischen Urteilskraft verstehen, die jeden Bürger, insbesondere aber die Intellektuellen betrifft, also Wissenschaftler, Philosophen, Schriftsteller und Künstler, die öffentlich in einer Angelegenheit allgemeinen Interesses intervenieren und mit ihrem Urteil um Folgebereitschaft werben. Gerade angesichts der Tradition ideologischen Denkens und der berühmten „Irrtümer“ vieler französischer Intellektueller kann Camus' Konzeption einer maßvollen Revolte als zeitgemäße Warnung aufgefasst werden.

Dass diese Ethik kein abstraktes Postulat ist, sondern Camus' eigene intellektuelle Entwicklung und persönliche Erfahrung von der *Résistance* bis zur Veröffentlichung von *Mensch in der Revolte* widerspiegelt, soll die folgende Analyse zeigen. Auch wenn sich in Camus' Schriften eine prinzipielle Kritik der Moderne und eine generelle Skepsis gegenüber der etablierten Politikform ausdrücken, reagieren sie doch auch stets sensibel und selbstkritisch auf den unmittelbaren politischen und ideologischen Kontext. Der erste Teil (I) zeigt, wie Camus in seinen Artikeln in *Combat* nach der *Libération* langsam von der euphorischen Vision einer Revolution und eines erneuerten Frankreich abweicht. Anschließend (II) wird eine kurze Analyse der Artikelserie *Weder Opfer noch Henker* zeigen, dass Camus schon hier eine grundlegende Kritik an allen Versuchen zur Rechtfertigung von Gewalt vornimmt, wie sie im damaligen Frankreich prominent vertreten wurden. Diese Einsicht mündet schließlich in das antitotalitäre Denken der Revolte, das im dritten Abschnitt vorgestellt wird (III). Hier soll zudem argumentiert werden, dass Camus in *Der Mensch in der Revolte* eine intellektuelle Ethik entwickelt, die Bescheidenheit und das Beschränken auf das Relative mit einem kritischen Engagement vereinbart. Die Aktualität einer solchen Ethik soll im letzten Teil (IV) nahegelegt werden.

I.

Mit der Befreiung Frankreichs im August 1944 ging das wahrscheinlich schwärzeste Kapitel seiner Geschichte zu Ende. Nach vier Jahren der Besetzung und der Kollaboration des Vichy-Regimes mit Hitler-Deutschland erhielt Frankreich in vielen Augen seine Würde zurück. In die Grundstimmung der Ausgelassenheit und Solidarität, die Simone de Beauvoir eindrucksvoll in ihren Memoiren beschreibt,⁵ mischte sich jedoch bald die ernste Frage nach der Zukunft der französischen Republik nach der Katastrophe. Die fundamentale Sinnkrise rief zahlreiche Intellektuelle auf den Plan, die in der Öffentlichkeit um die legitime Interpretation der kommenden Gesellschaft rangen.

Camus' Stimme gehörte, neben jenen Sartres, Aragons und Mauriacs, nach der *Libération* zu den dominanten, auch wenn seine Akzeptanz als junger Schriftsteller noch gering ausfiel. Immerhin konnte er aber schon auf seinen während der Besetzung verfassten »Zyklus des Absurden« verweisen, der aus dem Roman *Der Fremde*, dem Essay *Der Mythos des Sisyphos* und dem Theaterstück *Caligula* bestand. Zusätzliches Ansehen verlieh Camus die Stelle des Chefredakteurs des ehemaligen *Résistance*-Journals *Combat*, bei dem er auch schon während der Okkupation gearbeitet hatte: »Al-

5 Vgl. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris 1963.

bert Camus' Leitartikel genossen ein einzigartiges Prestige: ein echter Schriftsteller kommentierte die täglichen Ereignisse«, erinnerte sich Raymond Aron.⁶

Camus' Interventionen dieser Tage bestachen einerseits durch ihre rhetorische Qualität, spiegelten andererseits aber neben der generellen Aufbruchsstimmung auch die Illusionen und Verfehlungen des damaligen Intellektuellendiskurses wider. Die Programmatik des *Combat* – »De la Résistance à la Révolution« – drückte den Zeitgeist prägnant aus, der zweierlei forderte: eine grundlegende Erneuerung der sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen und eine strikte Verurteilung der Kollaborateure, eine fundamentale »Säuberung«. Camus' Haltung war dabei durch ein ausgeprägtes Verlangen nach Gerechtigkeit ebenso bestimmt wie durch eine Verklärung der Erfahrung der *Résistance*, mit der Camus keinesfalls allein dastand. Das Phänomen der Romantisierung des solidarischen Kampfes, die Camus nie ablegte, hatte André Malraux schon vor dem Krieg in seinem Roman *L'espoir* als *illusion lyrique* beschrieben.⁷ Camus strebte an, den mythischen Geist der Revolte in eine Revolution hinüberzuretten, überschätzte aber dabei die tatsächliche Dimension der *Résistance*, die weder vom Großteil des französischen Volkes noch von der Mehrzahl der Arbeiter mitgetragen worden war.

Die omnipräsente Rede von der Revolution wies aber nicht nur auf überzogene Hoffnungen hin, sondern auch auf die Logik der Positionskämpfe zwischen den Intellektuellen, welche häufig versuchten, ihre Kontrahenten an Radikalität zu überbieten, indem sie moderate Positionen vehement denunzierten. Arons Einschätzung, die Linksinтеллектуellen Frankreichs fürchteten vor allem, nicht revolutionär zu sein, war nicht nur eine polemische Spitze.⁸

Camus verband mit dem Begriff der Revolution tatsächlich die Vision einer neugestalteten Gesellschaft. Wie später in *Der Mensch in der Revolte* unterschied er schon 1944 zwischen dem Konzept der »Revolte« und jenem der »Revolution«. Im ersten Leitartikel des *Combat* unter der Pressefreiheit vom 21. August ordnete er dem ersten den Begriff der »Befreiung« (*libération*), dem zweiten jenen der »Freiheit« (*liberté*) zu: »Die Alliierten habe unsere Befreiung ermöglicht. Aber unsere Freiheit einzurichten, das liegt an uns selbst.«⁹ Die Befreiung stellte nur eine Seite, das Abschütteln des Jochs der Besatzung dar, verbürgte aber noch keine Freiheit in einem positiven Sinn. Diese, so Camus, könne nur durch eine Verfassung garantiert werden, wie sie im programmatischen Artikel des gleichen Datums *De la Résistance à la Révolution* gefordert wird: eine Verfassung, in der Freiheit und Gerechtigkeit garantiert würden und die sich durch grundlegende Strukturreformen auszeichne.¹⁰

Lässt man die inhaltlichen Bestimmungen einer solchen Verfassung vorerst beiseite, dann wird Camus' grundsätzliche Überlegung deutlich. Die Besatzungszeit stand im Zeichen der Revolte, welche nicht jene gegen das Absurde war, die Camus im *Mythos*

6 Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris 1983, S. 208.

7 Vgl. André Malraux, *L'espoir*, Paris 1972; vgl. auch Jacques Chabot, *Albert Camus, »la pensée de midi«*, Aix-en-Provence 2002, S. 180-182.

8 Raymond Aron, *Le grand schisme*, Paris 1948, S. 110.

9 Albert Camus, *Œuvres complètes II. 1944-1948*, Paris 2006, S. 516.

10 Camus, *Œuvres complètes II*, aaO. (FN 9), S. 517 f.

des *Sisyphos* beschreibt, sondern ein konkretes politisches Auflehnen. Ein solcher Aufstand ermöglicht die Revolution zwar (welche wiederum die Freiheit garantieren soll), aber verkörpert sie nicht, da das ordnende Element einer neuen Verfassung noch zu bewerkstelligen ist. Der gleiche Gedankengang findet sich übrigens, wie Maurice Weyembergh zu Recht betont,¹¹ in Hannah Arendts Buch *Über die Revolution*. Auch wenn jeder direkte Bezug auf das Denken Camus' fehlt, ist die Identität der Argumentation frappierend: »[D]as Ziel einer Rebellion [ist] nur die Befreiung [...], während das Ziel der Revolution die *Gründung der Freiheit* ist.«¹² Gegen die verbreitete Auffassung, dass der gewaltsame Aufstand selbst schon revolutionär sei, wendet Arendt ein: »Man weigert sich, einen Unterschied zwischen Befreiung und Freiheit anzuerkennen, und übersieht daher, dass nichts vergänglicher und vergeblicher ist als eine Rebellion und eine Befreiung, die unfähig ist, die neu gewonnene Freiheit in angemessenen Institutionen und Verfassungen zu verankern.«¹³

Camus' Revolutionshoffnungen sollten bald enttäuscht werden. Seine vagen institutionellen Vorstellungen dieser Zeit zeugen auch keineswegs vom Sachverstand und dem nüchternen Pragmatismus eines Raymond Aron. Camus schwebte, wie vielen nicht-kommunistischen Intellektuellen der Linken, eine Art libertärer Sozialismus vor, der eine kollektivistische Wirtschaftsordnung mit einer liberalen rechtstaatlichen Demokratie verbinden sollte. Die »Volksdemokratie«, welche Camus vor Augen hatte, sollte die Rechte der Arbeiterklasse stärken und das Gewicht der Parteien schwächen. In dieser, bestenfalls naiven, schlimmstenfalls gefährlichen Ablehnung des »régime de partis« traf sich Camus im Übrigen mit den Vorstellungen de Gaulles und vieler anderer Zeitgenossen.

Hier liegt eine offensichtliche Schwachstelle des camusschen Denkens, das den »politischen Realismus« des bürgerlichen Lagers und der Kommunisten ablehnte und die »Sprache der Moral« in den politischen Alltag einführen wollte.¹⁴ Zugleich zeigt diese moralische Haltung aber auch, dass Camus' revolutionäre Erwartungen sich nicht auf veränderte Institutionen beschränkten, sondern dass er zudem eine Erneuerung der politischen Kultur Frankreichs forderte. Camus' Artikel, die den Prozess der *épuration* begleiteten, zeigen eindrücklich, wie der junge Intellektuelle um eine maßvolle Position rang, die er aber erst später konsequent einzunehmen vermochte.

Wenn Camus in seinen Urteilen zur politischen Lage nie so weit ging wie die meisten Kommunisten oder unnachgiebige Intellektuelle wie Sartre und de Beauvoir, plädierte er doch für eine strikte Säuberung, da alles andere einer Beleidigung der gefolterten und getöteten Widerstandskämpfer entspräche. Nachdem die Entdeckung von 34

11 Maurice Weyembergh, »Ni victimes ni bourreaux: continuité ou rupture?« in: Jeanyves Guérin (Hg.), *Camus et le premier COMBAT (1944-1947). Colloque de Paris X-Nanterre*, Garenne-Colombes 1990, S. 109-123.

12 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1963, S. 184 (Herv. im Orig.).

13 Arendt, *Über die Revolution*, aaO. (FN 12), S. 185. Zu weiteren Parallelen im Denken Arendts und Camus' vgl. Jeffrey C. Isaac, *Arendt, Camus, and modern rebellion*, New Haven/London 1992.

14 Vgl. Camus, *Œuvres complètes II*, aaO. (FN 9), S. 392 f.

Leichen gefolterter Franzosen in Vincennes kurz nach der Befreiung publik geworden war, sprach sich Camus unter diesem Eindruck gegen die Möglichkeit einer Versöhnung aus (»Wer wagte es hier, von Vergebung zu sprechen?«). Gleichzeitig war er aber moderat genug, jede Form des Hasses zu verurteilen, welcher nur die Verhältnisse des Krieges, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, reproduziert hätte.¹⁵ Wie viele andere Intellektuelle hatte sich Camus stattdessen die Gerechtigkeit auf die Fahnen geschrieben, wobei er aber, im Gegensatz zu vielen Kommentatoren, die Rechte der Angeklagten nicht vergaß: »Ein revolutionäres Tribunal macht kurzen Prozess und diskutiert nicht. Es verurteilt. Das ist nicht der Weg, den wir gewählt haben, und wir halten auch zugunsten derjenigen an der Freiheit fest, die sie immer bekämpft haben.«¹⁶

Betrachtet man Teile der populistischen Meinungsbildung jener Zeit und auch die teilweise willkürliche Rechtsprechung während der zahlreichen Prozesse, erscheint diese Feststellung nicht selbstverständlich. Camus' autonomes Denken, das bei allem Drang nach Gerechtigkeit die individuelle Freiheit nicht vergaß, machte ihn skeptisch gegenüber totalitären Ideen einer absoluten Gerechtigkeit, ohne ihn zu einem klassischen Liberalen zu machen – dafür empfand er zu viel Verachtung für die Herrschaft der Konzerne und des Kapitals, die er mit einer »absoluten Freiheit«, einem simplen *laissez faire* verband. So gewann Camus' Denken seine Dynamik durch die konstatierte Spannung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit: »Die Freiheit für jeden einzelnen, das ist auch die Freiheit des Bankiers und des Ehrgeizlings: also das wiederhergestellte Unrecht. Die Gerechtigkeit für alle, das ist die Unterwerfung der Person unter das allgemeine Wohl.«¹⁷ Hier galt es, eine vermittelnde Position zu finden.

Diese Ausgewogenheit des Urteils war es wohl, die François Mauriac, Mitglied der *Académie française* und Leitartikler beim *Figaro*, dazu veranlasste, sich auf einen intellektuellen Schlagabtausch mit Camus einzulassen. Die monatelange öffentliche Debatte, die sich die beiden künftigen Nobelpreisträger in der Presse lieferten, ist unter der Formel *justice ou charité* in die französische Geschichte eingegangen.¹⁸ Der katholische Schriftsteller Mauriac hielt die Säuberung für unausweichlich, schlug im Laufe der Zeit aber, gegen die vorherrschende öffentliche Meinung, zunehmend nachgiebige Töne gegenüber den Angeklagten an, wobei er jedoch nicht mit dem christlichen Wert der Barmherzigkeit argumentierte, wie ihm Camus und andere unterstellten, sondern mit dem Gedanken der nationalen Versöhnung, die ihm umso wichtiger erschien, als sich Frankreich auch in den Monaten nach der *Libération* noch im Kriegszustand befand.

Camus hingegen wollte die Gerechtigkeit nicht der nationalen Einheit opfern, verfolgte die Realität der Säuberung aber mit zunehmender Enttäuschung. Die Notwen-

15 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 382 f.

16 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 535.

17 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 390.

18 Vgl. zu dieser Debatte Almut Lindner-Wirsching, »Ehre und Verantwortung: Die Debatte um die »épuration des intellectuels« im Zuge der Befreiung Frankreichs (1944/45)« in: Michael Einfalt et al. (Hg.), *Intellektuelle Redlichkeit – Intégrité intellectuelle. Literatur – Geschichte – Kultur. Festschrift für Joseph Jurt*, Heidelberg 2005, S. 575-589. Zu Mauriacs Artikeln vgl. François Mauriac, *Le bâillon dénoué*, Paris 1946.

digkeit des Wiederaufbaus nach dem Krieg führte dazu, dass Kollaborateure aus Wirtschaft, Politik und Verwaltung häufig wesentlich schonender behandelt wurden als andere prominente Sündenböcke, die für die Zukunft des Landes entbehrlich schienen. Die Verurteilung mancher Journalisten und Schriftsteller, etwa jene Robert Brasillachs, kam dabei der Praxis von Schauprozessen nahe.

Das größte Problem bei der Strafverfolgung war, dass häufig keine eindeutige Rechtsgrundlage existierte, denn viele Verbrecher hatten sich an die Gesetzeslage des legalen, aber illegitimen Pétain-Regimes gehalten. Camus' problematische Forderung, hier die Moral über das positive Recht zu stellen und eine befristete Anwendung rückwirkender Gesetze zuzulassen, zeugte vom verzweifelten, aber hilflosen Wunsch, die notwendige Säuberung des Landes in die richtigen Bahnen zu lenken. Dass ein solcher Ausnahmezustand an der Grenze zu einer willkürlichen Diktatur stand, sah er sehr wohl, schätzte aber den Schaden einer gescheiterten *épuration* noch höher ein: »Ein Land, dem seine Säuberung misslingt, macht sich darauf gefasst, seine Erneuerung zu verpassen.«¹⁹

Im Laufe der Monate gab Camus seine Hoffnung auf eine rechtliche und moralische Erneuerung Frankreichs schließlich auf und zog am 30. August 1945 im *Combat* ein desillusioniertes Fazit: »Es ist nunmehr sicher, dass die Säuberung in Frankreich nicht nur verfehlt wurde, sondern in Verruf geraten ist. Der Begriff der Säuberung selbst ist schon an sich qualvoll genug. Die Sache hat angefangen zu stinken.«²⁰

In Verruf geraten war die Säuberung nicht nur durch inkonsequente Urteile, sondern auch durch die hitzigen und zum Teil heuchlerischen Diskussionen, die sie begleiteten. Camus beklagte mehrfach die Atmosphäre des Hasses und das intolerante Meinungsklima, die nicht nur in der politischen Öffentlichkeit vorherrschten, sondern auch die Stimmung im zunehmend kommunistisch dominierten *Comité national des écrivains* prägten, einem einflussreichen Gremium, das tatsächliche und sich als solche gerierende Mitglieder der literarischen *Résistance* vereinigte. Vor diesem Hintergrund versuchte Camus, andere Akzente zu setzen, indem er durchaus selbstkritisch den Status eines »Moralprofessors« ablehnte und die eigene Fehlbarkeit betonte.²¹ Dass er seinen eigenen Ansprüchen bisweilen nicht gerecht wurde, zeigen bestimmte rhetorische Verfehlungen, welche ein Spiegelbild der politischen Deutungskultur Frankreichs waren. Manche hitzige Parole, wie jene, man sei gezwungen, »einen noch lebendigen Teil dieses Landes zu zerstören, um seine Seele selbst zu retten«,²² unterschied sich kein bisschen von der verbreiteten manichäischen Gewaltretorik nach der *Libération*, sondern griff stattdessen das Vokabular von Hass und Vergeltung einfach auf.

Was Camus jedoch von den anderen französischen Linksintellektuellen unterschied, war die Tatsache, dass er schnell, auch durch die eigenen Erfahrungen und Fehler, wie kein zweiter sensibel gegenüber jeglichen Rechtfertigungsversuchen von Gewalt wur-

19 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 593.

20 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 407.

21 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 388 f.

22 Camus, *Œuvres complètes* II, aaO. (FN 9), S. 553.

de. Diese persönliche Entwicklung sollte schließlich in das antitotalitäre Denken der Revolte münden.

II.

Von seiner eher unnachgiebigen und teilweise polemischen Haltung, die Camus in der Auseinandersetzung mit Mauriac an den Tag gelegt hatte, ließ er im Laufe des Jahres 1945 immer mehr ab. Diese Debatte hatte Camus' Stimme nicht nur fest in der Öffentlichkeit etabliert, sondern auch einen Reifungsprozess in Gang gesetzt, der den Schriftsteller und Intellektuellen Camus entscheidend veränderte und seine künftigen Werke prägte.²³ Ein weiteres Schlüsselerlebnis stellte der bereits erwähnte Prozess gegen den jungen Schriftsteller Robert Brasillach im Januar 1945 dar, der »zum Aushängeschild des intellektuellen Kollaborationismus geworden«²⁴ war, indem er vor allem im rechts-extremen Journal *Je suis partout* Artikel veröffentlichte, in denen er gegen Juden, Kommunisten, Widerstandskämpfer und Freimaurer hetzte und die Vorzüge Nazi-Deutschlands pries. Nicht nur aufgrund dieser Propaganda, sondern auch wegen der anerkannten literarischen Fähigkeiten des Autors zog der Prozess große Aufmerksamkeit auf sich, zumal vonseiten der Intellektuellen, da einer der ihnen angeklagt war. Camus rang sich als einziger Linksintellektueller zum Unterzeichnen einer (scheiternden) Petition zugunsten Brasillachs durch, obwohl er weder Zweifel an dessen voller Verantwortung für seine Vergehen hatte noch Respekt für die Person oder den Literaten besaß. Er begründete seine Entscheidung, die viele seiner Freunde verstörte, mit seinem Verabscheuen der Todesstrafe.²⁵

Dieses intellektuelle Engagement war ein deutlicher Hinweis darauf, dass Camus nicht bereit war, der Idee der Gerechtigkeit blind Menschen zu opfern. Das Scheitern der *épuration* und der Beginn des Kalten Krieges ließen ihn zudem misstrauisch gegenüber dem Begriff der Revolution werden, und der sehr selbstsichere Ton der ersten Artikel in *Combat* wich einem zurückhaltenden Stil. Die Artikelserie *Weder Opfer noch Henker* aus dem Jahre 1946 und der vieldiskutierte große Essay *Der Mensch in der Revolte* von 1951, dessen Grundzüge bereits im 1945 publizierten Aufsatz *Remarque sur la révolte*²⁶ zu finden sind, markieren, ohne einen vollständigen Bruch in Camus' Denken darzustellen, doch eine entscheidende Wende. Ohne frei von Problemen und Provokationen zu sein, zeugen diese Schriften von einer großen politischen Hellsichtigkeit und lassen sich auch als Begründung einer intellektuellen Ethik lesen, einer Ethik des Zweifels und des Dialogs, welche in einem Zeitalter der Ideologien häufig missachtet wurde: »Wir leben im Terror, weil das Überzeugen nicht mehr möglich ist, [...] weil wir in einer Welt der Abstraktion leben, einer Welt der Büros und der Maschinen, der absoluten Ideen und des undifferenzierten Sektierertums (*messianisme sans nuan-*

23 Vgl. Jeanyves Guérin, *Camus. Portrait de l'artiste en citoyen*, Paris 1993, S. 59.

24 Lindner-Wirsching, *Ehre und Verantwortung*, aaO. (FN 18), S. 585.

25 Vgl. Camus, *Œuvres complètes II*, aaO. (FN 9), S. 733.

26 Vgl. Albert Camus, *Essais*, Paris 1977, S. 1682-1697.

ces)«.²⁷ Gegenüber messianischen Verdikten verteidigte Camus stets die Autonomie des Urteils und schreckte auch nicht davor zurück, eigene Überzeugungen zu revidieren und sich gegen die vorherrschende Meinung zu stemmen. Der berühmte Bruch mit Sartre, den *Der Mensch in der Revolte* hervorrief, war ein Resultat dieser Unabhängigkeit.

Camus' Abkehr vom euphorischen Gedanken der Revolution hatte eine pragmatische Seite. Denjenigen, die sich im intellektuellen Tagesgeschäft mit ihren radikalen Formeln gegenseitig zu überbieten suchten, rechnete er nüchtern vor, dass Frankreich aufgrund der russisch-amerikanischen Dominanz gar nicht frei sei, eine Revolution durchzuführen: Eine nationale Revolution von links habe gravierende ökonomische Folgen, da die französische Wirtschaft stark von amerikanischen Krediten abhängig sei, eine von rechts sähe sich dem Widerstand von Millionen kommunistischer Wähler ausgesetzt, ganz zu schweigen vom Widerstand der Sowjetunion selbst als größter Macht des Kontinents. Der Versuch einer Revolution auf internationalem Niveau würde aber einen vernichtenden Krieg auslösen. Der Abwurf der amerikanischen Atombomben, mit dessen Verurteilung Camus im August 1945 beinahe allein unter den Intellektuellen dastand, lag erst ein Jahr zurück. Die Utopie einer freien Ordnung, welche Camus nach der *Libération* entwickelt hatte und die in Teilen der Dynamik des Augenblicks geschuldet war, wich somit den Zwängen der Realpolitik. Der notwendige Wirklichkeitssinn, den Camus anmahnte, sollte aber keinesfalls in einen resignativen Fatalismus führen: »[M]an muss den Gehalt des Wortes Revolution neu begreifen, was ein Einverständnis mit dem bedeutet, was ich als die relative Utopie bezeichnen würde.«²⁸ Bei der Skizzierung eines solchen gedanklichen Entwurfes löste sich Camus vom rein nationalstaatlichen Denkmuster und sprach sich für eine Art kantischen Republikanismus aus, für eine internationale Demokratie, bei der das Recht über der Souveränität der Staaten stehen sollte.²⁹ Auch diese relative Utopie mutet heute noch reichlich utopisch und revolutionär an, betrachtet man allein die jahrzehntelangen Versuche, die UNO zu demokratisieren; 1946, als der Kalte Krieg seine Schatten vorauswarf, waren die Erfolgsaussichten nicht besser. Entscheidend bei der camusschen Variante der Utopie ist jedoch, dass in ihr die Legitimierung notwendiger Opfer nicht vorgesehen ist. Mehr als eine pragmatische Einschätzung war es ein anderer Aspekt, ein ethischer, welcher Camus' Ablehnung einer absoluten Revolution motivierte, nämlich das Ausufern der Gewalt bei den meisten realen Revolutionen und dessen Rechtfertigung durch ihre Fürsprecher. Im Nachkriegsfrankreich, in dem die intellektuelle Linke nunmehr die kulturelle Hegemonie besaß, waren es nicht nur Funktionäre des stalinistischen PCF oder Parteiintellektuelle, welche bereit waren, über Gewalt und Terror, wie sie in der Sowjetunion herrschten, hinwegzusehen oder diese Phänomene als notwendiges Übel auf dem Weg zur klassenlosen Gesellschaft zu betrachten. Es gab vor allem zahlreiche intellektuelle Weggefährten, die *compagnons de route*, für die der Zweck die Mittel heiligte.

27 Albert Camus, *Weder Opfer noch Henker. Über eine neue Weltordnung*, Zürich 2006, S. 11 f.

28 Camus, *Weder Opfer noch Henker*, aaO. (FN 27), S. 30.

29 Camus, *Weder Opfer noch Henker*, aaO. (FN 27), S. 32-37.

Camus' Artikelserie *Weder Opfer noch Henker* bietet sich als Gegenlektüre zu Maurice Merleau-Pontys Überlegungen zum stalinistischen Terror in Sartres Journal *Les Temps Modernes* an, die 1947 gesammelt im Band *Humanisme et terreur* erschienen.³⁰ Merleau-Ponty betrachtete die Gewalt als integralen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens, unterschied jedoch zwischen einer rückschrittlichen und einer progressiven Gewalt. Erstere sei dem liberalen Gesellschaftsprojekt inhärent, weil es die Existenz der alltäglichen Gewalt (Unterdrückung der Arbeiter, Kolonialismus etc.) im Namen abstrakter Prinzipien leugne. Gegenüber dieser »liberalen Mystifikation« verkörpere der Marxismus die einzige Ideologie, die tatsächlich humanistisch sei, indem sie auf eine klassenlose Gesellschaft abziele, in der die gegenseitige Anerkennung der Menschen erfolge. Merleau-Ponty gehörte nicht zu den bedingungslosen Optimisten im Hinblick auf die künftige Entwicklung der Sowjetunion, sondern verstand seine Haltung dieser Monate als Attentismus. Zudem leugnete er keinesfalls den terroristischen Aspekt, der mit dem Weg zum Paradies der klassenlosen Gesellschaft verbunden war und der sich exemplarisch in den Moskauer Prozessen offen zeigte. Eine spontane Verurteilung von Gewalt als unmenschlich und willkürlich sah er hingegen nicht als angebracht an, da »eine Revolution das Delikt nicht nach dem bestehenden Recht definiere, sondern nach dem der Gesellschaft, die sie schaffen will.«³¹ Somit ließ er die Möglichkeit einer progressiven Gewalt offen, die von einem späteren geschichtlichen Zustand als notwendig gerechtfertigt werden könnte.³²

Es waren derartige, wie auch immer konstruierte Rechtfertigungsversuche von Gewalt, welche den Widerspruch Camus' hervorriefen. Seine eigene *Résistance*-Erfahrung bewahrte ihn davor, einem unbedingten Pazifismus das Wort zu reden, aber er sah klar die Gefahren einer Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt, die schnell in die Rechtfertigung von Terror münden konnte. Zwischen der Kritik des utopischen Denkens und der Kritik der bestehenden Gesellschaft nahm sein Denken aporetische Züge an: »Leute wie ich möchten keineswegs eine Welt, in der man sich nicht tötet (wir sind nicht so verrückt!), sondern eine Welt, in welcher der Mord nicht legitimiert ist. Wir befinden uns damit tatsächlich in der Utopie und im Widerspruch. Denn wir leben ja gerade in einer Welt, in welcher der Mord legitimiert ist, und wir müssen sie ändern, wenn sie uns nicht passt. Aber es scheint, dass man sie nicht ändern kann ohne Aussicht auf Mord.«³³ Der Einsatz von Gewalt sei somit »zugleich unvermeidbar und nicht zu rechtfertigen (*inévitabile et injustifiable*)«.³⁴

30 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, Frankfurt a.M. 1976.

31 Vgl. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, aaO. (FN 30), S. 26.

32 Für eine präzise komparative Analyse von *Humanisme et terreur* und Camus' *Ni victimes ni bourreaux* vgl. Maurice Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Brüssel 1998, S. 101-136.

33 Camus, *Weder Opfer noch Henker*, aaO. (FN 27), S. 16.

34 Camus, *Œuvres complètes II*, aaO. (FN 9), S. 457.

III.

Der Mensch in der Revolte spinnt diesen Gedanken der nicht zu rechtfertigenden Gewalt weiter. Wenn dieses Buch im Gegensatz zu Camus' früheren Artikeln einen Skandal auslöste, lag es nicht an einer revidierten Argumentation, sondern zum einen am provokanten prophetischen Stil, dessen Camus sich bediente, zum anderen am direkten Angriff auf wichtige intellektuelle Strömungen der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart, den Surrealismus und vor allem den Marxismus. Camus' ambitioniertes, teilweise gefährliches Projekt, philosophische, politische und literarische Ideen und Ideologien großzügig und selektiv abzuhandeln, um seine Argumentation zu stützen – sein Biograph Olivier Todd nennt es ein philosophisches Abenteuer, das in seinem Gestus typisch französisch sei³⁵ – macht es in vielen Aspekten leicht angreifbar. Unter den zahlreichen möglichen Lektüren des *L'homme révolté* ist eine politische besonders lohnend, da sich aus Camus' antitotalitärem Denken eine intellektuelle Ethik der Bescheidenheit begründen lässt, worüber der prophetische Tonfall des Buches nicht hinwegtäuschen sollte. So anmaßend und rücksichtslos Camus bisweilen mit kulturellen und philosophischen Denkgebäuden verfährt, so zurückhaltend ist er in seinem politischen Urteil.

Der Mensch in der Revolte argumentiert, dass alle Versuche, Gewalt im Namen eines höheren Prinzips, der Vernunft oder einer vergöttlichten Geschichte, zu rechtfertigen, in Massenmord und Versklavung endeten. Anstelle der versprochenen Befreiung entstehe ein moralischer Nihilismus, der zur wahllosen Opferung von Menschen führe.

Der Nihilismus stellt für Camus ein gesellschaftliches Faktum dar. In einer »Gott und moralischen Idolen befreiten Welt«³⁶ kommt es ihm auf die Begründung von Werten an, welche das Zusammenleben von Menschen ermöglichen. Die Befreiung von metaphysischen Wahrheiten und letzten Werten macht für Camus die Erfahrung des Absurden aus. Das bloße Verschwinden von verbindlichen Werten und Regeln bedeutet noch keine Freiheit: »Auch das Chaos ist eine Knechtschaft. Freiheit gibt es nur in einer Welt, wo das Mögliche zu gleicher Zeit bestimmt wird wie das Unmögliche. Ohne Gesetz keine Freiheit.«³⁷ Meursault, die Hauptfigur des Romans *Der Fremde*, begegnet seiner eigenen mörderischen Tat ohne Regung, weil er an keine Werte glaubt, nicht einmal an jenen des menschlichen Lebens. Das Aufbegehren des menschlichen Bewusstseins angesichts einer überwältigenden Anomie in einer opaken Welt äußert sich in einer »nostalgie d'unité«, in der Suche nach Gesetzmäßigkeiten und festen Kriterien.³⁸ Diese Revolte »keimt auf beim Anblick der Unvernunft, vor einem ungerechten und unverständlichen Leben.«³⁹ Ist die Revolte gegen das Absurde zum Scheitern verurteilt, da dem menschlichen Verlangen nach Sinn eine schweigende Welt gegenübersteht, kann jene gegen menschliches Unrecht und Knechtschaft zumindest hoffen, den

35 Olivier Todd, *Camus. Une vie*, Paris 2006, S. 751.

36 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1972, S. 59.

37 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 60.

38 Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris 2004, S. 34.

39 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 13.

untragbaren Zustand zu ändern. Unabhängig von ihrem Gelingen sieht Camus im Geist der Revolte einen Wert erwachsen, der sich gegen das Faktum des Nihilismus wendet.

Der revoltierende Mensch sagt »nein« und markiert durch seine Empörung eine Grenze der Zumutbarkeit. Weder die reine Selbsterhaltung noch ein bloß egoistisches Unrechtsgefühl vermöchten es, einen Wert zu schaffen: »Das Individuum stellt demnach nicht an sich den Wert dar, den es verteidigen will. Um ihn zu bilden, bedarf es mindestens aller Menschen. In der Revolte übersteigert sich der Mensch im andern, von diesem Gesichtspunkt aus ist die menschliche Solidarität eine metaphysische.«⁴⁰ Aus dieser Romantisierung der Revolte ist vielleicht wieder die *illusion lyrique* von Camus' *Résistance*-Erfahrung herauszulesen – allerdings ist die Basis des grundlegenden Wertes, der den Nihilismus durchbrechen soll, nicht die konkrete Solidarität einer Gemeinschaft, die ihre Identität in der Revolte gewinnt. Die menschliche Solidarität ist nicht primär Resultat einer kollektiven Rebellionserfahrung, sondern Ausdruck eines individuellen Erlebnisses des Aufbegehrens. Aus ihm erwächst das Bewusstsein der Komplizenschaft mit den anderen Menschen, eine Erfahrung des »[i]ch empöre mich, also sind wir«.⁴¹ Das »Nein« geht einher mit einem »Ja«. Das Unrecht, das dem Rebellen widerfährt oder das er bei anderen beobachtet, darf keinem Menschen widerfahren, auch nicht den Henkern. Somit entspricht Camus' Solidaritätsverständnis eben nicht der partikularistischen Konzeption einer über Empathie, gemeinsame Werte oder die kollektive Auflehnung gebildeten solidarischen Wir-Gemeinschaft, die sich von »den anderen« abgrenzt, sondern steht in seiner Universalität dem christlichen Ideal einer Menschengemeinschaft weitaus näher. Camus nimmt hier einen Perspektivwechsel im Gegensatz zum *Mythos des Sisyphos* vor. Dort stellte die Rebellion letztlich einen bloßen *style de vie* dar, während die Revolte im *Mensch in der Revolte* ethisch ist, da sie einen allgemeinen Wert begründet, den Respekt für das würdevolle menschliche Leben.⁴²

Alle Formen des Protestes, die Camus untersucht, verkörpern »eine unaufhörliche Forderung nach Einheit«.⁴³ Die Revoltierenden lehnen sich zugleich gegen die Unklarheiten einer »zertrümmerten Welt« und gegen das Unrecht auf. Die simultane Negation (eines untragbaren Zustandes) und Affirmation (des Wertes des menschlichen Lebens) enden beim Übergang zu einer militanten Revolte leicht in einer Antinomie der Gewalt. Die Komplizenschaft mit den Menschen wird im Augenblick des Mordes verraten, der geschaffene Wert wird negiert: »Wenn ein einziger Mensch tatsächlich getötet wird, verliert der Revoltierende auf gewisse Weise das Recht, von der Gemeinschaft der Menschen zu sprechen, von der er indes seine Rechtfertigung ableitete.«⁴⁴ Eine Revolution, welche nicht in der Rebellion besteht, sondern andere Verhältnisse institutionalisieren möchte, ist geneigt, eben diesen Wert aufzugeben, da sie der Versuch ist, »die Tat nach einer Idee zu formen, um eine Welt in einem theoretischen Rahmen zu

40 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 17.

41 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 21.

42 Vgl. Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, aaO. (FN 32), S. 31.

43 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 84.

44 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 227.

erschaffen«. ⁴⁵ Ist die Revolution, wie zu erwarten, gewaltsam, wird versucht, die Gewalt im Namen eines höheren Ziels, eines besseren Zustandes, einem Ende der Geschichte zu rechtfertigen. Die Revolution ist die logische Folge der metaphysischen Revolte, verliert aber durch ihr Ziel des »Alles oder Nichts« jedes Maß – eine Gewalt, die sich als progressiv versteht, wird zynisch oder endet im Delirium. Der Wert des gelungenen menschlichen Lebens, in dessen Namen noch die Revolte erfolgte, wird pervertiert, wenn er als bedingungsloser und geschichtlich notwendiger Endzweck gesetzt wird; aus der Forderung nach Einheit wird das Streben nach historischer Ganzheit (*totalité*). ⁴⁶ Dieses endet in der totalitären Herrschaft, wie auch Hannah Arendt in ihrem, wie Camus' Buch 1951 erschienenem, Werk zum Totalitarismus aufzeigte, im »Terror, der aber nicht willkürlich und nicht nach den Regeln des Machthungers eines einzelnen (wie in der Tyrannei), sondern in Übereinstimmung mit außermenschlichen Prozessen und ihren natürlichen oder geschichtlichen Gesetzen vollzogen wird. [...] Diese terroristische Stabilisierung soll der Befreiung der sich bewegenden Geschichte oder Natur dienen«. ⁴⁷ Das, was sich der »Notwendigkeit« entgegenstellt, wird, wie im Stalinismus, eliminiert. Dieser opfert die Gegenwart der Zukunft, das »Wir sind« dem »Wir werden sein«. ⁴⁸

Die Gewalt schneidet die Welt entzwei, ⁴⁹ wenn sie in Gegner und Verbündete, Schuldige und Unschuldige, legitime und illegitime Gewalt einteilt. Jede nicht vollkommen friedliche Revolution droht deshalb, wie jene von 1789 oder die von 1917, im Terror zu enden, im kalkulierten Verbrechen. So kommt Camus auf Umwegen zu der kantischen Moral, dass kein Mensch als Mittel benutzt werden dürfe. Die Spannung zwischen dem »Ja« und dem »Nein«, die sich in der Revolte manifestiert, darf nicht einseitig aufgelöst werden. Camus praktiziert eine »Dialektik ohne Synthese«, ⁵⁰ welche in ihren antitotalitären Zügen in manchem an Adornos negative Dialektik erinnert. Die Revolte ist Ausdruck eines Leidens, welches das Bewusstsein weckt, eines Leidens, das nicht theoretisch ist, sondern physisch: »Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, dass Leiden nicht sein, dass es anders werden solle«. ⁵¹ Das Falsche wird negiert, ohne ihm ein universelles Bild des Guten entgegenzusetzen, sei es ein geschichtlicher Idealzustand oder eine perfektionistische Ethik. In der Bewegung der Revolte (oder der bestimmten Negation) leuchtet die Idee eines richtigen, unbeschädigten Lebens auf bei »äußerste[r] Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber, äußerste[r] Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte«. ⁵²

45 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 88.

46 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 89.

47 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 2006, S. 945 f.

48 Vgl. Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, aaO. (FN 32), S. 34.

49 Vgl. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 228.

50 Vgl. Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, aaO. (FN 32), S. 29.

51 Theodor W. Adorno, »Negative Dialektik« in: ders., *Gesammelte Schriften Band 6. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main 2003, S. 203.

52 Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main 2003, S. 616.

Die Grundthese des *L'Homme révolté*, dass gerade ein heilversprechender Historizismus in die Rechtfertigung des Terrors mündet, hat heute, nach dem oft deklarierten »Ende der Meta-Erzählungen« (Lyotard) wenig Skandalöses an sich. Ein Liberaler wie Raymond Aron hielt sie für banal. Aber Aron war einer der wenigen Liberalen, die es überhaupt im Frankreich jener Jahre gab, und Kritiker des Totalitarismus aus dem Ausland wie Karl Popper und Hannah Arendt wurden fast vollständig ignoriert. Wenn Aron zum Streit zwischen Sartre und Camus, den *Der Mensch in der Revolte* provozierte, lakonisch anmerkte, dass diese Polemik außerhalb Frankreichs und Saint-Germain-des-Prés, dem Viertel mit der höchsten Intellektuellendichte der Welt, kaum vorstellbar gewesen sei,⁵³ zeigt das, wie hermetisch abgeschlossen der Pariser Kreis der Ideenzirkulation häufig war. Sich unter diesen Umständen von der vorherrschenden Meinung abzusetzen, verlangte einiges an Willensstärke und Urteilskraft.

Man kann natürlich, wie Aron, Camus pragmatisch vorwerfen, dass sich aus seinen Reflexionen keine eindeutigen Handlungsanweisungen ableiten lassen, denn bei aller Kritik der Gewalt hält dieser doch auch an der Notwendigkeit der militanten Revolte fest. Camus' Lob der russischen Anarchisten, die ihre Morde mit dem eigenen Tod sühnten, weist keinen Weg aus der aporetischen Situation. Man kann jedoch auch in der Aporie keine Schwäche des Denkens sehen, sondern eine Konsequenz: »In den epochalen Widersprüchen, in den tragischen Verwicklungen von Erfordernissen der ›politischen Realität‹ und den Imperativen der politischen Ethik ist Eindeutigkeit und Bündigkeit der jeweiligen Lösungen nicht zu erreichen.«⁵⁴ Viele französische Intellektuelle hätte ein Innehalten, ein Zögern angesichts der Antinomie von Gewalt und Gewaltlosigkeit vor der Rechtfertigung mancher brutaler Aktion bewahrt. Dies gilt nicht nur für ihre zeitweilige Unterstützung des Stalinismus, sondern auch für ihre Eigenart, über die Untaten von »Befreiungsbewegungen«, seien sie kommunistisch, maoistisch oder einfach antikolonialistisch, gnädig hinwegzusehen oder sie sogar zu feiern. Die camussche Revolte hingegen zeigt sich zwar solidarisch mit den »Gedemütigten«,⁵⁵ verabsolutiert aber nicht durch ideologische Starrsinnigkeit die Opferperspektive, da sie stets das Maß bewahrt. Mit Hannah Arendt könnte man hier von einem »Denken ohne Geländer« sprechen, das radikal ist, ohne extremistisch zu sein, ein »Denken in Annäherungen«.⁵⁶ Die Autonomie des Urteils setzt sich gegenüber dem Lagerdenken durch. Auf den »Vorwurf« von *Les Temps modernes*, dass *L'Homme révolté* (wenn auch nicht ungeteiltes) Lob von konservativen Kommentatoren bekommen habe, lautete Camus' Antwort: »Wenn mir die Wahrheit letztlich auf der Rechten zu sein schiene, wäre ich

53 Vgl. Aron, *L'opium des intellectuels*, aaO. (FN 3), S. 68.

54 Rupert Neudeck, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*, Bonn 1975, S. 193.

55 Vgl. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 246.

56 Vgl. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 239.

dort«.57 Camus ist nie zum Rechtsintellektuellen geworden, sondern war »ein Libertärer, aus dem die Epoche einen Sozialdemokraten gemacht hat«.58

Wichtiger als Klassifizierungsversuche ist die Betonung der Ethik, die Camus' Denken begründet. Nur der Intellektuelle, der um seine partielle Unwissenheit weiß, der zweifelt, ist auch zu einer Selbstkorrektur bereit. Er hat nicht auf alles eine Antwort, aber an fast alles Fragen. Gegen totalitäres Denken setzt er sich für eine »Philosophie der Grenzen, der berechneten Unwissenheit und des Wagnisses« ein.59 Man muss Camus sicher nicht in allen Einzelheiten seiner Analyse folgen. Wenn er bei der Forderung einer maßvollen Revolte das mediterrane Denken gegen die »deutsche Ideologie«, deren Geist er in den auf das Absolute zielenden cäsarischen Revolutionen am Werke sieht, ausspielt, schießt er selbst deutlich über das Ziel hinaus.60 Ein gängiger Vorwurf, etwa von Bernard-Henri Lévy in dessen Sartre-Biographie vertreten, ist zudem, dass Camus mit seiner Naturromantik keine geeigneten begrifflichen Grundlagen der Moral und Politik schaffen könne.61 Camus drückt tatsächlich in vielen seiner literarischen Werke, aber auch im *L'Homme révolté*, eine Sehnsucht nach dem »schöne[n] Gleichgewicht des Menschlichen und der Natur« aus,62 das er unter anderem durch das Predigen der Naturbeherrschung durch Marxismus und Christentum irreversibel gestört sieht – eine Kritik der instrumentellen Vernunft, wie sie manchen Motiven der *Dialektik der Aufklärung* nicht fernsteht, wobei das Naturverständnis Camus' weitaus konkreter ist als dasjenige Horkheimers und Adornos. Rupert Neudeck kommt in seiner Untersuchung der camusschen Ethik zu dem begründeten Schluss, Camus sehe »die bewahrenden und uns tragenden Kräfte in der Natur (nicht in der übermächtig gewordenen Geschichte) und in der Liebe und dem in dieser Liebe bestehenden Glück der Menschen, auf das die Menschen gegen die politischen Erfordernisse, gegen le »veau d'or du réalisme« und gegen die Proklamationen der »machiavéliens« ein immerwährendes und von niemandem zu bestreitendes Anrecht haben«.63 Das Glück der Menschen sieht Camus durch ideologisches Denken genauso bedroht wie durch den technisierten Alltag in der kapitalistischen Gesellschaft; im vitalen Kampf gegen eine »Welt der Abstrakti-

57 Camus, *Essais*, aaO. (FN 26), S. 754.

58 Guérin, Camus. *Portrait de l'artiste en citoyen*, aaO. (FN 23), S. 279. Dieser „Libertäre“ französischer Spielart hat selbstverständlich nichts mit dem angelsächsischen Libertären à la Robert Nozick gemein, der das *laissez faire* des Marktgeschehens bis in die Kernbereiche des soziopolitischen Lebens propagiert.

59 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 234.

60 Vgl. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 241-244. Auch wenn Camus explizit davor warnt, eine Kultur gegenüber anderen zu verherrlichen, tendiert er auch in seinen literarischen Werken häufig dazu, die eigenen Glückserfahrungen in Algerien als Ausdruck einer typisch mediterranen Kultur zu verklären. Somit macht Camus fatalerweise »sein persönliches Lebensgefühl physischer Bestätigung und sinnlichen Glücks zu einem Rassenmerkmal des Mittelmeermenschen, dem allein er die Errichtung einer neuen, endlich menschengemäßen Kultur zutraut« (Brigitte Sändig, *Albert Camus. Autonomie und Solidarität*, Würzburg 2004, S. 17).

61 Vgl. Bernard-Henri Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, München 2002, S. 402.

62 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 154.

63 Neudeck, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*, aaO. (FN 54), S. 425.

on« drückt sich nicht nur die Forderung nach Moderation, sondern auch ein hartnäckiger Antimodernismus aus.

Dennoch ist der Vorwurf absurd, Camus vertrete »ein politisches Denken, das sich damit zufriedengibt, die Welt zu bewundern«. ⁶⁴ Es ist schwer ersichtlich, dass Camus seine melancholischen Bemerkungen zu Mensch und Natur als begriffliche Grundlagen der Politik konzipiert hätte.

Eine andere, angemessenere Lesart hat Maurice Weyembergh vorgeschlagen, der Camus in die Nähe der »liberalen Ironikerin« rückt, deren Figur Richard Rorty in seinem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* zeichnet. ⁶⁵ Bei Rorty findet sich ein Abgesang auf Ideologien oder umfassende Theorien, die das Private mit dem Öffentlichen vereinen wollen. Seine Kulturhelden sind Bürger, die sich dem privaten Streben nach Selbster-schaffung widmen, sich aber gleichzeitig zu öffentlicher Solidarität verpflichtet fühlen. Nun war Camus in seiner Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt kein klassischer Liberaler, und die Ironie gegenüber der eigenen Person und den eigenen Überzeugungen (die im Roman *Der Fall* kunstvoll dargestellt wird) führten ihn nicht zu einem so umfassenden Kontingenzverständnis, wie Rorty es vertritt – Camus' Rede von der menschlichen Natur zehrt noch stark vom Essentialismus eines humanistischen Vokabulars. ⁶⁶ Der Entwurf einer maßvollen Revolte jedoch, die respektiert, dass »die Freiheit überall da eine Grenze habe, wo sich ein menschliches Wesen befindet«, ⁶⁷ trägt mill-sche Züge, und mit Rortys Liberalem, der sich durch die Überzeugung auszeichnet, »dass Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun«, ⁶⁸ hätte sich Camus problemlos identifizieren können.

Akzeptiert man dieses Analyseschema, kann man in Camus' Beschwörung der Einheit von Mensch und Natur den Ausdruck einer privaten Nostalgie sehen, die aber nicht sein Politikverständnis angreift. Hier wird er durch das Zeitgeschehen zum Realisten. Indem er für das öffentliche Leben nur noch relative Utopien bereithält und keinen Masterplan, an Solidarität appelliert, statt Bilder eines neuen Menschen zu entwerfen, rückt Camus tatsächlich in die Nähe der liberalen Ironikerin.

IV.

Camus nimmt mit dieser intellektuellen Ethik gewissermaßen das postmoderne Credo des Endes der Meta-Erzählungen vorweg. Er gehört nicht zur Gattung der Intellektuellen, die ihren in Wissenschaft oder Kunst erworbenen Ruhm »missbrauchen, um ihre Domäne zu verlassen und die Gesellschaft und die bestehende Ordnung namens einer

64 Lévy, Sartre. *Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, aaO. (FN 61), S. 402.

65 Weyembergh, Albert Camus ou la mémoire des origines, aaO. (FN 32), S. 25 f.

66 „Die Analyse der Revolte führt mindestens zum Verdacht, dass es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt. Weshalb revoltieren, wenn es nicht an sich etwas Dauerndes zu bewahren gibt?“ (Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 16).

67 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 230.

68 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 2001, S. 14.

globalen, dogmatischen (vagen oder präzisen, moralischen oder marxistischen) Auffassung vom Menschen zu kritisieren«,⁶⁹ wie es bei Sartre heißt, sondern zur Spezies der Ironiker, die um die Relativität der eigenen Überzeugungen weiß. Den Dialog zu beschwören gegen all die Leute, »die unbedingt recht zu haben glauben«,⁷⁰ bedeutet auch, sich einzumischen, ohne die moderne Rolle des ideologischen Gesetzgebers einzunehmen.⁷¹ Das Modell des Predigers gehört selbst zu den Elementen, die das dialogische Ideal einer unverzerrten Kommunikation der Menschen zunichte machen: Der »lange Dialog zwischen den Menschen«⁷² ist durch Dogmatismus, ideologische Verzerrung (die systematische Lüge) oder, in totalitären Regimen, durch das erzwungene Schweigen der Unterdrückten abgebrochen. Diese gescheiterte Kommunikation zum »Ende der Welt« zu erklären,⁷³ verrät die Sehnsucht nach solidarischen Verhältnissen, in denen die »Welt« durch die Intersubjektivität der Menschen, durch reziproke Anerkennung und Anteilnahme zusammengehalten wird.⁷⁴

Deshalb führt die Beschränkung auf das Relative weder zu Zynismus noch zu Resignation, die Ethik der intellektuellen Bescheidenheit bremsst nicht das kritische Engagement. Der Geist der Revolte besitzt, im vollen Bewusstsein seiner Relativität, genug Kraft, um die systematische Lüge ideologischen Denkens zu entlarven oder entschiedenen Kritik an konkretem menschlichen Leid zu üben, ohne im Namen einer obskuren Entität wie »Menschheit«, »Volk«, »Nation« oder »Proletariat« zu sprechen.⁷⁵

Indem Camus das öffentliche Einmischen als Verpflichtung angesehen hat, knüpft er durchaus an das klassische Selbstverständnis der französischen Intellektuellen an: „Ein Schriftsteller muss an der öffentlichen Sache (*chose publique*) mitarbeiten: er kann sich nicht absondern.“⁷⁶ Der Typus des Intellektuellen, den Camus vor Augen hat, hat damit eine Aufgabe zu erfüllen, die über die Toleranz und Empathie des liberal-ironischen Durchschnittsbürgers hinausgeht. Bei aller postmodernen Bescheidenheit, die das Urteil des Intellektuellen nicht mehr über das *niveau de tous* stellt, ist dieser republikanische Zug, der in Rortys idealer Gesellschaft nicht in dieser Form zu finden ist, im Denken Camus' nicht zu vernachlässigen. Von einem Aufklärer wie Émile Zola unterscheidet sich der camussche Intellektuelle jedoch durch den lobenswerten Zug, auch zur Selbstaufklärung bereit zu sein und so zu einer reflexiven öffentlichen Meinungsbil-

69 Jean-Paul Sartre, *Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden 1950–1973*, Reinbek 1995, S. 92 (Herv. getilgt).

70 Camus, *Weder Opfer noch Henker*, aaO. (FN 27), S. 12.

71 Vgl. Zygmunt Bauman, *Legislators and interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge 1989.

72 Camus, *Weder Opfer noch Henker*, aaO. (FN 27), S. 10.

73 Camus, *Weder Opfer noch Henker*, aaO. (FN 27), S. 12.

74 Gerade das Motiv des Schweigens, das als Extremform gescheiterter Kommunikation gelten kann, zieht sich wie ein roter Faden durch Camus' Werk; vgl. Hiroshi Mino, *Le silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris 1987.

75 Diesem Typus des Intellektuellen hat Lyotard sein Grabmal gesetzt; vgl. Jean-François Lyotard, »Tombeau de l'intellectuel« in: ders., *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984, S. 11–22.

76 Albert Camus, *Albert Camus éditorialiste à L'Express (mai 1955 – février 1956). Cahiers Albert Camus 6*, Paris 1987, S. 60.

derung beizutragen. Während die Pflicht zum Engagement also bleibt, erfährt das Selbstbild des Intellektuellen eine kritische Überprüfung, die seine Daseinsberechtigung sichert.

Wie hätte Camus seine Rolle als Intellektueller heute, beinahe fünfzig Jahre nach seinem Tod und weit nach dem *iconic turn* durch das Fernsehen und die Fragmentierung der politischen Öffentlichkeit, ausgefüllt? Er wäre kaum zum dauerkommentierenden Medienintellektuellen geworden, der dem öffentlichen Diskurs nur Überflüssiges hinzufügt. Er wäre sicher auch kein »spezifischer Intellektueller« im Sinne Foucaults geworden, der sich Expertise in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen erwirbt und nur in diesen Kritik übt.⁷⁷ Seine Vorstellung einer »Politik von unten«,⁷⁸ die deutliche Skepsis gegenüber einer rein repräsentativen Demokratie aufweist, hätte ihn die zunehmende Präsenz zivilgesellschaftlich verankerter sozialer Bewegungen gutheißen lassen. Er hätte die Intellektuellen aber nicht als Avantgarde dieser Gruppen gesehen und, wie ein Pierre Bourdieu, mit dem Megaphon zu den Massen gesprochen.

Wahrscheinlich hätte Camus das geschriebene Wort nach wie vor dem gesprochenen vorgezogen und sich mit seinen Artikeln an die Öffentlichkeit gewandt, ohne den »Moralprofessor« zu spielen. Seine Kritik der französischen Nachkriegspresse, deren Mittelmäßigkeit und Hang zur exzessiven Rhetorik und zum bloßen Amüsement er beklagte,⁷⁹ ist heute angesichts des unaufhörlichen Strukturwandels der Öffentlichkeit genauso aktuell wie damals. Camus' Vorstellung einer von Geld und direkten politischen Einflüssen unabhängigen Presse stimmt bis in die Details mit Habermas' jüngster Verteidigung der von Profitstreben und Kommerzialisierung bedrohten seriösen Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit überein.⁸⁰ Für den Intellektuellen sieht Habermas in dieser Öffentlichkeit nur noch wenig Platz, sich neben Politikern, Moderatoren, Journalisten und Experten sinnvoll einzubringen. Was ihn allein noch auszeichnen könne, sei ein »avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen«.⁸¹

Camus gehörte zu diesen seltenen Exemplaren, die sich frühzeitig über kritische Entwicklungen aufregten und sich oft mit guten Gründen gegen die vorherrschende Meinung stemmten. Er beklagte den Zivilisationsbruch durch die Atombombe, als andere den Sieg über den Faschismus feierten. Er wies auf die internationale Verflechtung Frankreichs hin, als andere von der nationalen Revolution sprachen. Und er warnte in seinem »starrköpfigen Humanismus« früh vor totalitären Rechtfertigungsversuchen, die den Einzelnen dem Ganzen opferten. Es ist auch diese Mischung aus Mut und politischer Urteilskraft, die dafür gesorgt hat, dass Camus' intellektuelle Ethik, eine Ethik der Bescheidenheit und des Engagements, heute noch bedenkenswert ist.

77 Vgl. Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris 2005, S. 154.

78 Vgl. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, aaO. (FN 36), S. 241.

79 Camus, *Œuvres complètes II*, aaO. (FN 9), S. 384-389.

80 Vgl. Jürgen Habermas, »Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit« in: ders., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt am Main 2008, S. 131-137.

81 Vgl. Jürgen Habermas, »Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas« in: ders., *Ach Europa*, aaO. (FN 80), S. 77-87.

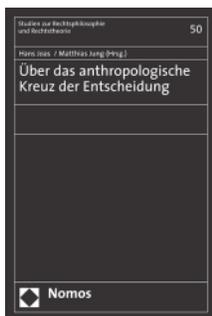
Zusammenfassung

Albert Camus ist ein Autor, dessen unkonventionelles politisches Denken häufig unterschätzt wird. Die vorliegende Analyse versucht, dem entgegenzusteuern, indem sie aus Camus' politischen Schriften der Nachkriegszeit, den Artikeln in *Combat* und dem Essay *L'homme révolté*, eine intellektuelle Ethik rekonstruiert. Diese Kritik der politischen Urteilskraft geht aus seiner antitotalitären Konzeption der Revolte hervor, welche die Konsequenzen aus eigenen Schwächen und generellen Verfehlungen des französischen Intellektuellendiskurses nach der *Libération* zieht. Der camussche Typus des Intellektuellen, der wichtige Gemeinsamkeiten mit Richard Rortys Figur der liberalen Ironikerin aufweist, kann als Bereicherung für eine politische Öffentlichkeit angesehen werden, indem er die Tugend der Bescheidenheit und das Beschränken auf das Relative mit einem kritischen Engagement vereinbart.

Summary

Albert Camus is a writer whose unconventional political thought is often underestimated. This analysis tries to counteract this phenomenon by reconstructing an intellectual ethic from Camus's political writings in postwar-France, i.e. from his articles in *Combat* and his essay *L'homme révolté*. From his antitotalitarian conception of revolt results a critique of political judgment which draws the consequences from own weaknesses as well as from general misdemeanours of the intellectuals' discourse after liberation. The Camusian intellectual who shares several important features with Richard Rorty's liberal ironist, can be regarded as valuable addition to the public sphere, as he combines the virtue of modesty and the restriction to the 'relative' with critical commitment.

Jan Christoph Suntrup, An Intellectual Ethic of Modesty and Solidarity – Albert Camus's Thinking of Revolt



Die Crux der Entscheidung – interdisziplinäre Analysen

Über das anthropologische Kreuz der Entscheidung
Herausgegeben von Hans Joas und Matthias Jung
2008, 256 S., brosch., 59,- €, ISBN 978-3-8329-3794-2
(Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Bd. 50)

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de



Nomos