Rousseau und die Französische Revolution : Notizen zur Rousseau-Rezeption während der Französischen Revolution

Autor(en): **Gaspard, Claire**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **9 (1989)**

Heft 17

PDF erstellt am: **06.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-652250

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Claire Gaspard

Rousseau und die Französische Revolution

Notizen zur Rousseau-Rezeption während der Französischen Revolution*

„Ach, wenn er doch Zeuge dieser Revolution gewesen wäre, deren Vorbote er war."

Robespierre

Rousseau, „Vater der Revolution"? Wie die anderen Philosophen des 18. Jahrhunderts wünschte er sich, mit seinen Schriften den ihm Gleichgesinnten nützlich zu sein, die Aufklärung in den Dienst des allgemeinen Wohles zu stellen und die Vernunft in eine Waffe gegen Vorurteile, Irrtümer, Ungerechtigkeiten zu verwandeln. Die Volksvertreter in der verfassungsgebenden Versammlung, in der Legislative und im Konvent haben ihre Pflichtschuld gegenüber diesen Denkern nachdrücklich anerkannt. Noch 1789 stimmte die Versammlung für eine Neuauflage des Werkes von Montesquieu, welcher den Grundstein für ein modernes juristisches Denken gelegt hatte. Voltaire wurde 1791 als erster in den Panthéon aufgenommen. Rousseau jedoch kommt ein besonderer Stellenwert zu, von dem sowohl die offiziellen Ehrenbezeugungen als auch die Popularität, derer er sich erfreute, nur unzureichend Zeugnis ablegen. Jenseits dieser Zeichen finden wir die Spuren seines Denkens im Zentrum aller Auseinandersetzungen und sogar der gewaltsamsten Zusammenstösse dieser Revolution.

Robespierre bezeichnet ihn als ‚Vorläufer'. Doch muss man sich hier vor zu einfachen Interpretationen hüten. Natürlich hatte es da diese merkwürdige Prophezeiung des *Emile* (1761) gegeben: „Wir nähern uns dem Zustand der Krise und dem Jahrhundert der Revolutionen". Es hatte auch, nach der Veröffentlichung des *Contrat social* (1762), Pläne für eine Verfassung gegeben, die man ihn für Korsika und für Polen auszuarbeiten bat, so dass der *Contrat social* sogar als die Quelle erscheint, aus der ganz logisch demokratische Gesetze entspringen. Es handelt sich hier eher um einen Schein denn um historische Wahrheit, da die Niederschrift von Gesetzen und ihre konkrete Anwendung ein Kräfteverhältnis vor Ort widerspiegeln.

Das, was Rousseau wirklich diese besondere Stellung einnehmen lässt, ist die Tatsache, dass seine Philosophie (wenn man in Betracht zieht, dass *Emile* und der *Contrat social* zwei quasi gleichzeitig entstandene und sich gegenseitig ergänzende Teile sind) ein kohärentes System darstellt.

Dieser systematische Charakter stellt Rousseaus Verfahren in direkten Gegensatz zu dem der Enzyklopädisten. Im Zentrum des Systems steht das Naturkonzept, um das sich die Ideen Jean-Jacques über das Göttliche, die Erziehung und die Aufgaben der Gesellschaft gegenüber dem Individuum gruppieren. Nach eigener Aussage des Philosophen handelt es sich um einen operativen Begriff, ein Gedankenwerkzeug, insofern die Natur, um die es

geht, sich niemals direkt der Erkenntnis offenbart, sondern durch Deduktionen zu rekonstruieren ist; er stellt eine notwendige Hypothese dar, um die Entwicklung der sozialen Praxen im Vergleich mit einem ursprünglich vorausgesetzten Punkt zu denken.

Die Menschen von 1789 und der darauffolgenden Jahre haben vom Naturbegriff (und vom Adjektiv natürlich) in den Gebieten des Rechts und der Moral ausgiebig Gebrauch gemacht. Haben sie ihn allerdings in dem Sinne des Philosophen, auf den sie sich beriefen, benutzt? Sie versuchten, neue politische, soziale und kulturelle Praxen zu entwickeln, und zwar nicht im Abstrakten, sondern im Zusammenhang konkreter Widerstände (Saint-Just sprach in Ermangelung eines besseren Begriffs von der Macht der Dinge). Durch die Macht der Dinge hat die Idee der Natur selbst neue Interpretationen nach sich gezogen und neue Auseinandersetzungen entstehen lassen. Wir werden versuchen, sie – ausgehend von Reden und Ehrenbezeugungen aus dem Volk sowie von offizieller Seite, welche Rousseau zum ‚Vater der Revolution' erheben – zu skizzieren. Dieser Vater im Geiste – er wurde schon von den Söhnen in Zweifel gezogen...

*

Doch bevor wir über die Keime dieser Infragestellung reden, muss die Reichweite des Rousseauschen Einflusses auf das Denken der Revolutionäre festgestellt und darauf eingegangen werden, in welchen Termini sie ihre Dankbarkeit dem Philosophen gegenüber ausgedrückt haben. Die von den Repräsentanten verkündeten Prinzipien sind weitgehend dem Vokabular Rousseaus entlehnt. Sicher, die berühmte *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom August 1789 entstammt den gemeinsamen Bemühungen der Philosophen dieses Jahrhunderts; doch wie sollte man in der folgenden Bestimmung nicht ein Fragment des *Contrat social* erkennen: „Das Gesetz ist Ausdruck des allgemeinen Willens" (Art.II). Die Begriffe der ‚Entfremdung' und ‚Unterdrückung', gegen die das Bollwerk der neuen Gesetze gerichtet ist, sind Teil der Basis der vom Philosophen formulierten politischen Problematik. Diese beiden Ausdrücke – ‚Entfremdung' und ‚Unterdrükkung' – tauchen im Text von 1789 auf, doch gibt die *Erklärung* vom 24. Juni 1793 ihnen noch eine grössere Bedeutung. Zitieren wir einige Auszüge:

„Art. XVIII. Ein jeder kann über seine Dienste und seine Zeit frei verfügen; er selbst aber kann weder sich verkaufen noch verkauft werden. Seine Person ist kein veräusserliches Eigentum. Das Gesetz erkennt keinen Stand der Dienstbarkeit an; es gibt lediglich eine Vereinbarung über Dienstleistungen und Entschädigungen dafür zwischen dem, der arbeitet, und jenem, der ihn beschäftigt.

Art. XXXIII. Der Widerstand gegen Unterdrückung leitet sich aus den übrigen Menschenrechten her.

Art. XXXIV. Unterdrückung der Gesamtheit der Gesellschaft ist es, wenn auch nur eines ihrer Glieder unterdrückt wird. Unterdrückung jedes einzelnen Gliedes tritt ein, wenn die ganze Gesellschaft unterdrückt wird."

Diese letzte Äusserung nimmt mit grösserem Nachdruck die Definition des von Rousseau vorgeschlagenen ‚Gesellschaftspakts' wieder auf: „Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des Allgemeinwillens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf" (Contrat social, I, VI).

Die Hervorhebung des Widerstandes gegen Unterdrückung im Jahre II (1794) resultiert aus den Erfahrungen der gewaltsamen Aufstände gegen die Monarchie sowie gegen die Privilegierten des Ancien régime, welche auf ein ruinöses Ende der revolutionären Erfahrung setzten. „In gewisser Hinsicht hat die Revolution uns den *Contrat social* erklärt", sagt Lakanal im Fructidor des Jahres II.

Das Drängen des Volkes scheint die Richtigkeit der politischen Prinzipien Jean-Jacques Rousseaus zu bestätigen. Innerhalb dieser Prinzipien nimmt die Gleichheit einen besonderen Platz ein. Wir sprechen hier nur von den Prinzipien und nicht von den originären politischen Praktiken der sansculottischen Bewegung. Wenn man bei den Prinzipien bleibt – und diese bilden den Angelpunkt des jakobinischen Diskurses angesichts des Hin und Her seitens der Feuillants und dann der Girondisten –, findet man das Erbe des Rousseauschen Denkens in Reinkultur wieder. Robespierre und seine Freunde haben die demokratischste Verfassung unserer Geschichte entworfen, die von 1793 – die sie nie in die Praxis umsetzen konnten. Ihre Überlegungen gründen dabei in den vom Autor des *Contrat social* ausgearbeiteten Konzepten: In seinem ersten politischen Diskurs – während des Prozesses über Louis XVI – bezeichnet Saint-Just mit „der Souverain" nicht den König, sondern das Volk. Wie sollte man demzufolge erstaunt darüber sein, dass der Gipfel von Rousseaus Ruhm mit der Zeit der revolutionären Regierung zusammenfiel (1793-1794), d.h. mit der Zeit, als die robespierristische Bourgeoisie im Bündnis mit der Volksbewegung die Macht ausübte? Robespierre ehrte Rousseau in seiner Rede über die Beziehungen der moralischen und religiösen Ideen zu den republikanischen Prinzipien vom 18. Florial des Jahres II in ganz besonderem Masse: „Unter denen, die sich in der Zeit, von der ich spreche, in Literatur und Philosophie hervortaten, erwies sich ein Mann aufgrund der Erhabenheit seiner Seele sowie durch die Grösse seines Charakters des Amtes eines Erziehers der Menschheit als würdig. Er griff die Tyrannei in aller Offenheit an; er sprach mit Enthusiasmus von der Göttlichkeit; seine kraftvolle und rechtschaffene Beredsamkeit zeichnete ein leidenschaftliches Bild der Anziehungskraft der Tugend; sie verteidigte jene trostspendenden Lehren, welche die Vernunft dem Herzen als Stütze gibt."

Hier würdigt er weniger den politischen Denker (den Autor des *Contrat social)* als den Pädagogen und Moralisten (den Autor des *Emile)*. Hier schickt er sich an, vorzuschlagen, dass die Republik sich zur Existenz des Höchsten Wesens feierlich bekenne und die moralische Erziehung der Bürger auf einen Zyklus neuartiger Feiern begründe. Sein politisches Vorhaben (die Einheit der Volksbewegung zu stärken) hat für uns weniger Bedeutung als das von ihm gewählte Mittel: den philosophischen Traum einer natürli-

chen Religion zu verwirklichen. Selbst der Idealismus der Vorgehensweise verrät den Einfluss Jean-Jacques; was aber soll man von dem Fest halten, das organisiert wurde, um den Grund für den neuen Kult zu legen? David hatte Paris mit Blumen überhäufen lassen; jeder Teilnehmer des Festes trug einen Zweig, welcher seine Altersgruppe symbolisierte, so dass das Volk – Akteure und Zuschauer –, ganz wie Rousseau es sich in seinem Brief an d'Alembert wünschte, selber die Natur darstellte. Anhand solcher Details kann man feststellen, wie tiefgehend der Einfluss des Philosophen auf die Politiker und Künstler dieser Generation war. Bleiben wir einen Moment bei dieser Gleichsetzung: Volk = Natur. Ihre Träger bei den Festumzügen sind die Altersgruppen. Es handelt sich nicht um eine explizite Überlegung, sondern um einen Ausdruck revolutionärer Sensibilität. Die Feste stellen eine Art Bindeglied zwischen den Gelehrten und den Ungebildeten dar.

Die offiziellen Ehrenbezeugungen für Rousseau gipfelten in der Überführung seiner Asche in das Panthéon im Vendémiaire des Jahres III; das Fest war noch vor dem Sturz Robespierres vorbereitet worden. Der Umzug stellte dar: „...die Musik, die er pflegte und die er gewissermassen seiner ursprünglichen Unschuld darbrachte; die Botanik, die er sanft und tröstlich studierte; die mechanischen Künste, denen er Respekt verschaffte; die Menschenrechte, die er als erster forderte; die Mütter und Söhne, die er sozusagen zurück in die Arme der Natur brachte; das Volk, dem er zur Freiheit mitverhalf...", schliesslich den *Contrat social,* den ‚Leuchtturm der Gesetzgeber', von den Abgeordneten getragen. Lakanal war es, der im Namen des Ausschusses für öffentliche Bildung mit dem vorbereitenden Bericht zu diesem Fest beauftragt wurde. In seiner – sonst ganz zum Ruhme des Philosophen gehaltenen – Rede erlaubt er sich doch eine kritische Äusserung, in der er den wissenschaftlichen Fortschritt verteidigt: „Jean-Jacques Rousseau hat sich gegen die Wissenschaften erhoben; seine Veröffentlichungen zeigen jedoch, wie sehr er sich mit ihnen beschäftigt hat. Nein, sie stehen nicht im Widerspruch zum Wohlergehen des Volkes; sie sind es vielmehr, die die Menschen im Unglück wieder aufrichten. [...] Sie sind es, die schreckliche Blitze auf die Vergewaltiger der Prinzipien niedergehen lassen: Der denkende Mensch könnte niemals Sklave sein."

*

Bisher haben wir ausschliesslich Politiker als beflissene Schüler des Erziehers der Menschheit reden hören. War es jedoch wirklich möglich, sein philosophisches System in Institutionen und Handlungen zu übersetzen? Unvermeidliche Widersprüche machten sich ab dem Jahre II bemerkbar.

Die Leute aus dem Volk, die nach Altersgruppen am Umzug teilnahmen, machten sich an Festtagen gerne zu Trägern der rousseauschen Idylle; doch müssen wir versuchen nachzuweisen, bis in welche Tiefen die Gesinnungen vom Denken des Philosophen durchdrungen waren. Die Popularität Jean-Jacques Rousseaus ist eine unbestreitbare historische Tatsache. Sie erklärt sich durch die Arbeit der ‚kulturellen Vermittler': Pädagogen, Journalisten, politisch Aktiven, die überall durch Reden und Schriften die Ideen verbrei-

tet haben, welche ihnen zur Sicherung des Gemeinwohls nützlich erschienen. Die philosophische Verbreitung ist von teilweise guter Qualität, wie im *Almanach des plus belles pensées de Jean-Jacques Rousseau,* der für das Jahr III (1795)bei Prévast in Paris veröffentlicht wurde. Dies ist eine Gelegenheitsarbeit, insofern sie nämlich den Bericht Lakanals widergibt. Der (unbekannte) Verfasser hat jedoch auch Mühe darauf verwendet, die Biographie des Philosophen nachzuzeichnen sowie seine Hauptwerke zusammenzufassen. Statt von Biographie wäre allerdings eher von Hagiographie zu sprechen: "Jean-Jacques irrte, von den Menschen verfolgt, die er liebte, von Land zu Land und studierte die Menschen, ohne sie zu meiden oder zu suchen. Er kam nach Paris und quartierte sich im Estrapade ein. Dort kopierte er Noten, und wenn man ihm einen höheren Preis dafür bot, als er dachte verlangen zu können, lehnte er ab. Der Erzbischof Beaumont – jener fanatische Mensch – veröffentlichte wütende Briefe; Rousseau antwortete darauf mit den berühmten Briefen, die unter dem Namen ‚Lettres de la Montagne' bekannt und tausendmal besser geschrieben sind als die ‚Lettres Provinciales' des angeblich so glänzenden Pascal...".

Der sansculottische Stil zeichnet sich durch drastische Urteile aus. Dies hält den Verfasser nicht davon ab, einen sehr genauen ‚Kurzen Abriss' der Denkweise des Philosophen zu verfassen, dessen Werke er augenscheinlich mit grosser Sorgfalt gelesen hat. Er hebt die Eigentumskritik hervor (gemäss dem *Discours sur l'Origine de l'Inégalité)* – ein Thema, das gewiss den Aktiven der Sektionen wichtig war, in denen die Volkskräfte stark vertreten waren. Seine Schlussfolgerung fasst das Wesentliche in einer knappen Formulierung zusammen: „Würde ein Volk Gottes existieren, es würde sich demokratisch regieren." Mit grosser Ernsthaftigkeit versucht dieser Almanach, dem Volk die Philosophie Rousseaus nahezubringen. Dies ist nicht immer so – oft zitieren die Almanache, voll der Lobeshymnen auf Rousseau, ihn auf unseriöse Art und Weise. „Noah, so Jean-Jacques Rousseau, war Vater dreier Monarchen, die sich das Universum teilten..." Und der Autor dieser ‚Perle' (ein unbekannter Bürger aus Domfront) geht auch noch so weit, aus *Emile* die Idee herauszulesen, dass „der Geist des Evangeliums der Geist der Revolution ist." Die Philosophie des Meisters hat einige Verfremdungen über sich ergehen lassen müssen...

Die Bewunderung, die aktive Sansculotten Jean-Jacques Rousseau entgegenbrachten, drückt sich nicht nur in Reden, sondern auch in Gesten aus: So z.B. die Büste des Philosophen zu krönen – eine Zeremonie, welche in mehr als einer Volkssektion des Jahres II wiederholt durchgeführt wurde. Diese Geste steht für eine engere Gefühlsbindung als die schlichte Anerkennung eines ideellen Erbes. Diese emotionale Beziehung lässt sich auch in einer Tendenz bei den Schriftstellern der Sansculottenbewegung feststellen, insofern sie ihre eigenen Ideen, welche sie als Quelle ihres politischen und moralischen Daseins betrachten, dem Philosophen zuschreiben. Es muss hierbei auch bedacht werden, zu welchem Zeitpunkt der Revolution sich diese Form der Ehrenbekundung in den Versammlungen der Sektionen verbreitet hat: Kurze Zeit nämlich, nachdem sie Louis XVI geköpft hatten, haben die Sans-

culotten begonnen, die Büste Jean-Jacques Rousseaus zu bekränzen. Mit einem Blätterkranz natürlich – die Natur und die Unsterblichkeit evozierend; wie aber sollte man etwa nicht das Los dieser beiden Köpfe in Verbindung bringen? Zwei symbolische Vaterschaften stehen sich hier einander gegenüber: Das Volk ist mündig geworden, indem es sich von der Autorität des Königs, der das unvordenkliche Gesetz verkörperte und dazu von repressiver Gewalt Gebrauch gemacht hatte, befreit. Umgekehrt befreit und erzieht die Autorität Jean-Jacques Rousseaus die Franzosen; ausserdem hat dieser beste aller Väter den Vorteil, unsterblich zu sein, d.h. schon tot: ein imaginärer Vater, dessen Autorität freiwillig anerkannt und von seinen ‚Söhnen' interpretiert wird. Das Bekränzen der Büste ruft schliesslich auch noch die alte, von der Philosophie der Aufklärung wieder erweckte Utopie der platonischen Politik in Erinnerung: Müssen nicht, damit das Volk glücklich und der Staat gut regiert sei, die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige werden? So wäre also die Zeit der Königswürde der Philosophen gekommen. Die Gravuren dieser Zeit fordern zu solchen Interpretationen geradezu heraus. Das Portrait des Philosophen erscheint hier inmitten eines ‚Waldes von Symbolen', aus dem sich Sinn und Richtung der laufenden Revolution ablesen lassen sollen. Der Baum der Freiheit, die Waage der Freiheit, das – die Eintracht symbolisierende – Bündel Spiesse, sie scheinen die Quintessenz des Rousseauschen Werkes in zeitgeschichtliche Bilder zu übersetzen. Diese Verkürzung entspricht auch der Arbeit der ‚kulturellen Vermittler' (Journalisten, Lehrer, politisch Aktive), die versuchen, politische Propaganda auf einem erweiterten Begriff von menschlichem Glück aufzubauen.

Das Modell Rousseaus ist allgegenwärtig, man könnte sogar sagen, es werde zur Last. Die dem Volk entstammenden Schriftsteller werden auch die Gossen-Rousseau genannt.

Das Leben und Denken Marats ist nicht ohne Analogien zu denen Jean-Jacques: daher ist er stolz auf den wissenschaftlichen Streit mit den Enzyklopädisten, wie auch auf seine Entscheidung, die ganze Wahrheit zu veröffentlichen, zu welchem Preis auch immer. Doch zeigt diese Parallele zwischen Rousseau und Marat auf, wie viel zwischen der Konstruktion (auf dem Papier) eines neuen Menschen und einer idealen Polis und der Gewalt der revolutionären Zusammenstösse liegt.

Die Nacheiferer Rousseaus befleissigen sich im Jahre II – inmitten von Bürgerkriegen und Kriegen nach aussen – mit der Feder das Gesicht der Zukunft zu gestalten. Vor allem Pädagogen sind es (Desforges, Bulard, Chemin-Dupontès), die ABC-Fibeln und ‚Tugend- Kalender' für Kinder und bildungsbeflissene Erwachsene verfassen. Diese kleinen Schriften nehmen die Gebote des *Emile* wieder auf: Respekt vor handwerklicher Arbeit und Kritik am Müssiggang; Religion und Moral, den Lektionen des savoyischen Vicaire angepasst. Ab und an kommt es vor, dass die Schüler über die Ziele des Meisters, an dem sie sich inspirieren, hinausschiessen. Ein Erzieher, dessen Name nicht bekannt ist, der 1789 ein ‚Beschwerdeheft der kleinen Jun-

gen in Frankreich' geschrieben hat, fordert für Mädchen und Jungen eine ungefähr gleiche Erziehung.

Was die Tugenden anbelangt, entwirft der Bürger Desforges einen psychologischen Essay. Der Einfluss Rousseaus auf die Schriften über die Erziehung, von denen es in dieser Zeit nur so wimmelt, ist massgeblich, jedoch spürt man, dass er einen Weg der Reflexion eröffnet hat, auf dem seine Schüler noch weiter vorzudringen versuchen.

Wenn sie sich die Zukunft vorstellen, malen die Almanache des Jahres II – der Friede erst einmal wiedergekehrt – idyllische Dörfer, die wie das Anwesen von Clarens aus der *Nouvelle Héloïse* organisiert sind. Von Agrikultur und Hygiene betreffenden Ratschlägen gehen die Autoren problemlos zur Utopie über. So zeichnet ein gewisser Thiébault aus Nancy (augenscheinlich Mitglied der Departementsverwaltung) die Landschaft um einen rund gebauten, dem privaten Kultus dienenden Tempel. Am Dorfausgang sieht er einen von den frisch Vermählten am Hochzeitstage angepflanzten Wald, der wachsen wird und ein natürliches Denkmal der ehelichen Liebe und der Familie werden soll. Das Königtum des Philosophen fällt (auch um den Preis ungetreuer Auslegung seiner Gedanken) genau mit dem Aufblühen der revolutionären Utopien zusammen.

*

Das rousseausche Denken wurde nicht immer von seinen Nachfolgern respektiert; es konnte wohl auch gar nicht anders sein. Der Deismus wurde vom Volk zugunsten der Religion verdreht, an die es gewohnt gewesen war. Diejenigen, welche beteuerten, dass der ‚Geist des Evangeliums derjenige der Religion ist', und die das ‚heilige Herz von Marat' verehrten, waren kaum geneigt, das Höchste Wesen von Jesus Christus zu unterscheiden. Der oben zitierte Bürger aus Domfront vermischt in seinem Kalender munter die neuen Heiligen (darunter Rousseau) mit den alten. Vor allem jedoch, und das ist schwerwiegender als diese Verwirrungen, galoppierte die religiöse Intoleranz schneller voran als die Philosophie.

Die Gleichung Volk = Natur ist falsch. Oder von welcher Natur soll hier die Rede sein? Von der wilder Tiere? Manche haben sich die Frage im Verlauf der Revolution gestellt, und tiefgreifende Zweifel gegenüber dem geistigen Vater haben bereits eingesetzt. Gerade im Namen von Natur und Freiheit hat der Marquis de Sade verlangt, die Revolution bis zum Äussersten voranzutreiben: den Mord als legal proklamieren und Prostitution als obligatorisch (‚La philosophie dans le boudoir' aus dem Jahre 1793). Sade vertritt genau die Gegenposition zu Rousseau: für ihn ist der Mensch von Natur aus schlecht und man kann ihn nur unglücklich machen, wenn man ihn wider seine Natur erzieht. Das ist wie ein photographisches Negativ, in dem man noch die Spur von Rousseaus Philosophie erkennt.

Von Moral und Erziehung kommen wir nun zur Politik. Es ist noch heute erschütternd, wenn man bedenkt, dass die Theorie des *Contrat social* in die Praxis der ‚Terreur' gemündet ist. Ist es richtig, in Robespierre den Affen Rousseaus, sein grimassierendes Double, zu sehen? Wir sind allerdings we-

der in einem berühmten Hoffmannschen Märchen, noch hat der Teufel etwas mit dem Versuch einer egalitären Demokratie zu tun. Robespierre und seine Freunde hatten gewissermassen im voraus jene Theorie dementiert, die die Thermidorianer zu formulieren sich beeilt haben, die der Abbé Barruel im ganzen reaktionären Europa verbreitet hat und deren Echo bis heute nachhallt.

Im Bericht vom 10. Oktober 1793, der auf die Ausserkraftsetzung der Verfassung und auf die Ausrufung der Revolutionsregierung bis zum Frieden hinausläuft, stellt Saint-Just diesen Ausnahmezustand den ursprünglichen und humanen Gesetzen gegenüber, welche die nahezu reine Philosophie Rousseaus vorschreibt: „Unter den Voraussetzungen, in denen sich die Republik befindet, kann die Verfassung nicht eingeräumt werden; man würde sie zu ihrem eigenen Opfer machen. Sie würde Übergriffe gegen die Freiheit garantieren, da ihr die nötige Gewalt zur Unterdrückung dieser Übergriffe fehlen würde [...]. Es ist unmöglich, die revolutionären Gesetze geltend zu machen, solange die Regierung selbst nicht revolutionär konstituiert ist."

Die Konzentration aller Gewalten in den Händen des Komitees hat nichts mit den wahren Prinzipien der Verfassung gemein; doch erlauben die Umstände die friedliche Ausübung dieser Demokratie nicht. Was die Montagnards dem *Contrat social* entlehnt haben, ist die Verfassung von 1793; ihre Ausserkraftsetzung und die Erlasse aus der Terrorherrschaft sind pragmatische – durch die Dringlichkeit der Situation diktierte – Entscheidungen. Saint-Just sagt das klar und deutlich; die Anhänger Robespierres waren sich über den Widerspruch im klaren, während ihre Widersacher ihn verleugnen und Rousseau ohne zu zögern mit der gleichen Schande belegen, die auf Robespierre lastet. Rousseau hat somit eher die Utopien der Revolutionäre angeregt als ihr tatsächliches politisches Verhalten vor Ort. Die Erklärung der Menschenrechte ist nur unzulänglich geltend gemacht worden (z.B. auf den Antillen), und die Verfassung von 1793 ist nie in die Praxis umgesetzt worden. Doch sind die Utopien nicht von einer laufenden Revolution zu trennen, vielmehr stellen sie eine treibende Kraft dar. Bestimmte der geplanten Vorhaben sind ansatzweise ausgeführt worden, und sie haben die kulturelle Landschaft verändert. Doch der fruchtbare Charakter der rousseauistischen Bewegung geht über diesen Aspekt hinaus: er liegt in der Fähigkeit, immer neue, durch und durch idealistische Utopien hervorzubringen, die eine radikale gesellschaftliche Veränderung fordern und die Methode des Aufstands verwerfen. Die utopischen Sozialismen des 19. Jahrhunderts sind noch vom Einfluss Rousseaus geprägt (besonders was den religiösen Bereich angeht). Ihre Anhänger haben es – enttäuscht von den Revolutionen 1830 und 1848 – vorgezogen, Gemeinschaften zu gründen oder neue Gesellschaftsentwürfe zu formulieren. So verbinden utopische Phantasie und politische Handlung sich im Widerspruch. Der hohe Grad, in dem Rousseau die revolutionäre Tradition in Frankreich beeinflusst hat, könnte vielleicht erklären, warum die marxistische Philosophie Schwierigkeiten hatte, Fuss zu fassen.

Der im Denken Rousseaus und seiner Nachfolger zentrale Naturbegriff ist ein ahistorisches Konzept. Die Zeit, in der sich Kämpfe und die grossen so-

zialen Veränderungen vollziehen, rennt hingegen. Wie soll man sich infolgedessen erklären, dass, heute wie vor 200 Jahren, die Natur in alle politischen (mit den Umweltschützern) und erzieherischen Debatten eingreift? Es handelt sich, wie gesagt, um einen operativen Begriff; benutzen wir ihn jedoch immer noch in der gleichen Weise? Von Natur sprechen (Rückkehr zur Natur, natürliche Rhythmen) heisst, in einer bewegungslosen oder zyklischen Zeit zu denken; jedoch ist dieser Naturbegriff dialektisch mit der Geschichte verbunden: Er hat eine kritische Funktion den historischen Phänomenen gegenüber inne. Man kann von Natur nur innerhalb einer Kultur sprechen: ausgehend von einem bestimmten Erkenntnisstand und im Rahmen sozialer Praxen. Der Naturbegriff bei Rousseau erlaubt die Forderung nach Wahrheit zu stellen (gegen die Vorurteile) und einen anderen Typ von Polis zu entwerfen (dies für die soziale Praxis). Der Gebrauch des Naturbegriffes impliziert insofern also einen kritischen Bezug zum kulturellen Erbe; dies ist wohl unverändert so.

Aus dieser Verkettung ergibt sich, dass der Naturbegriff, so wie Rousseau ihn bearbeitet hat, immer eine kritische revolutionäre Funktion hat. Es ist verständlich, dass unsere Ahnen Rousseau vor 200 Jahren zum ‚Vater der Revolution' erklärten; man kann ihnen nicht ganz und gar Unrecht geben. Sicher, die Tatsachen sind hartnäckig..., aber die Ideen sind es auch.

* Dieser Beitrag ist erschienen in: DIALEKTIK 17: Der Philosoph und das Volk. 200 Jahre Französische Revolution. Pahl-Rugenstein, Köln, 1989. S. 21 – 31. Übersetzung aus dem Französischen von Kathrin Sandkühler.

Literatur

Fauré, Chr. (Hg.), 1988: Les déclarations des droits de l'homme de 1789. Textes réunis. Paris. Deutsch in: H.Klenner: Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie. Anhang: Menschenrechtskataloge aus Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1982. Vgl. u.a. DIALEKTIK 13: Die Rechte der Menschen, Köln 1987. Darin Gerhard Stuby: Endet 1789 im Jahr 1989? Zur Bedeutung der Menschenrechtskonzeption der Französischen Revolution in den aktuellen Auseinandersetzungen.

Robespierre, Maximilien M.I.: Oeuvres. 10 Bde, 1910-1967. Paris. Reden in Bänden 6-10.

Rousseau, Jean-J.: Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique, Paris 1962. Dt.: Der Gesellschaftsvertrag, Leipzig 1981.

Rousseau, Jean-J.: Diskurs über die Ungleichheit. Krit. Ausgabe. Schönigh Paderborn, 1984. Vgl. u.a. Iring Fetscher: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1978.

Saint-Just, A. de: Discours et rapports. Ed. par A. Soboul, Paris 1972.