

berischen englischen Bourgeoisie paßt. Ob sich Errungenschaften wie der Achtfundentag und andere Dinge dann noch würden halten lassen, wäre eine große Frage. Wir hätten einen Sozialismus mit hoher obrigkeitlicher Erlaubnis des englischen Kapitalismus.

## Der Einfluß des Rousseauschen „Gesellschaftsvertrages“ auf die französische Nationalversammlung 1789 bis 1791.

Von Heinrich Cunow.

### I.

Dem großen Revolutionsdrama am Ende des achtzehnten Jahrhunderts ging in Frankreich eine Periode geistiger Gärung voraus, die auf dem Gebiet der Gesellschafts- und Staatslehre vielfach zu ganz neuen Grundfassungen, Thesen und Hypothesen gelangte. In den Geschichtswerken wird diese »vorrevolutionäre Sozialphilosophie« häufig als die Ursache der späteren Revolution bezeichnet. Daran ist nur so viel richtig, daß diese Philosophie aus einem anfänglich verhältnismäßig engen Kreise heraus mehr und mehr auf weite Kreise der Intellektuellen und schließlich auch der übrigen Volksschichten übergreift und in den Ausführungen der alsbald nach Einberufung der konstituierenden Nationalversammlung aufschließenden Revolutionspresse, den Parlaments- und Volksversammlungsreden eine große Rolle spielt; doch ist sie selbst nichts anderes als ein philosophisch-rationalistischer Niederschlag der sich im achtzehnten Jahrhundert vollziehenden Umwälzung des gesamten Lebensprozesses der französischen Gesellschaft und zeigt sich in stärkstem Maße durch die revolutionäre englische Staatslehre des siebzehnten Jahrhunderts beeinflusst, besonders durch John Lockes Schriften. Nur trägt sie von vornherein viel demokratischere und zugleich abstrakt-utopistischere Züge als die Staatslehre Lockes: eine Tatsache, die sich aus dem wesentlich verschiedenen Charakter der englischen und französischen Revolution erklärt. In der englischen Revolution handelt es sich hauptsächlich um den Kampf des wohlhabenden Bürgertums und der verbürgerlichten Gentry — der eigentliche Feudalismus hatte schon vorher in den meisten englischen Landesteilen abgewirtschaftet — gegen die absolutistischen Ansprüche des Königtums und seiner Gefolgschaft, dagegen erfaßte die revolutionäre Strömung in Frankreich nicht nur die eigentliche Geschäftsbourgeoisie, sondern nach und nach fast den gesamten »dritten Stand« mit Einschluß der gelehrten Berufe und schließlich sogar einen beträchtlichen Teil der Bauern und Arbeiter. Nachdem 1789 die Revolution ausgebrochen war, drängten denn auch diese unteren Schichten alsbald die liberalen Feuillants und die Girondisten, die ausgesprochenen Vertreter des in den Handelsstädten sitzenden damaligen Geschäftsbürgertums und der wohlhabenden freien Berufe beiseite und richteten im Konvent die Herrschaft der kleinbürgerlichen und handarbeitenden Masse auf.

Der sozialphilosophische Theoretiker, der den größten Einfluß auf die französische Revolution und die staatsrechtlichen Argumentationen ihrer Wortführer ausgeübt hat, ist zweifellos Rousseau. Die Artikel der damaligen Presse und die in der ersten Nationalversammlung gehaltenen Reden sind geradezu gespickt mit Rousseauschen Anschauungen, Begriffen und Sen-

tenzen. Zunächst werden sie vielfach in ihrer ganzen Abstraktion vom wirklichen politischen Leben vorgetragen, bis sie dann im weiteren Verlauf der Revolution überall mit den Tatsachen dieses Lebens zusammenstoßen, sich mehr und mehr als Illusionen und ideologische Konstruktionen herausstellen und nun teils fallengelassen, teils von den verschiedenen Parteien ihren Zwecken und Zielen entsprechend umgebogen werden: ein für die Ideengeschichte sehr lehrreicher Prozeß, der gerade heute, wo wir vor ähnlichen »Umbiegungen« überlieferter Anschauungen stehen, auf Beachtung Anspruch hat.

### Rousseaus »Gesellschaftsvertrag«.

Unter Rousseaus Schriften hat sicherlich der zuerst 1762 erschienene »Contrat social« (Gesellschaftsvertrag) den größten Einfluß auf die Revolutionsbewegung gehabt. Für Rousseau sind Staat und Gesellschaft dasselbe. Mit der Verbindung der einzelnen zum geselligen Zusammenleben entstehen nach seiner Ansicht zugleich Gesellschaft und Staat. Beide sind eins. Die Unterscheidung eines Althusius und Pufendorf, wonach der Staat erst die Folge eines wiederholten erweiterten Vertrags ist, dem notwendig die vertragsmäßige Zusammenschließung zu Familiengemeinschaften, Stammgemeinschaften, Landgemeinschaften usw. vorausgegangen sein muß, existiert für Rousseau ebensowenig wie die Anschauung jener damaligen englischen Sozialphilosophie, nach der die Staaten erst dadurch aus einer früheren primitiven Gesellschaftsformation hervorgegangen sind, daß die auf verwandtschaftlicher Verbindung beruhenden vorstaatlichen Gesellschaften (richtiger Gemeinschaften) sich als »politische Gesellschaften« konstituierten, indem sie sich einer bürgerlichen Regierung, einem »civil government« unterwarfen.

Rousseau holt die alte Vorstellung (über die selbst schon Aristoteles in seiner Kenntnis primitiver Lebensformen des Menschen als *zoon politikon* hinausgelangt war) von dem isolierten freigeborenen Menschen wieder hervor, der erst dadurch, daß er sich freiwillig mit anderen verbindet, zum geselligen Zusammenleben gelangt.

Aber kann denn der Mensch isoliert existieren? Nein, das sieht auch Rousseau ein, und so erklärt er denn, daß der Vereinigung zur Gesellschaft schon eine andere Art der Verbindung, die älteste und einzig natürliche, die Familienvereinigung, vorausgegangen sei. Aber unter dieser versteht er nicht, wie so mancher seiner mit ethnologischen Kenntnissen ausgestatteten Vorgänger, die Familiengemeinschaft, sondern die engste Einzelfamilie: Vater, Gattin und jene unmündigen Kinder, die noch des Vaters zu ihrer Erhaltung bedürfen. Sobald solche Versorgung nicht mehr nötig ist, löst sich nach seiner Behauptung sofort das natürliche Familienband. Bleiben trotzdem die Kinder in der Familienverbindung, so ist das keine natürliche Vereinigung mehr, sondern schon ein auf gegenseitiger Übereinkunft beruhender gesellschaftlicher Zustand.

Eigentlich entsteht also nach Rousseau die Gesellschaft gar nicht aus der Verbindung von freigeborenen Individuen, sondern aus der Vereinigung von Familien. Sie ist also eine Verbindung kleiner Vereinigungen zu einer größeren. So will Rousseau die soziale Vereinigung jedoch nicht aufgefaßt haben. Der Montesquieuische Satz, daß der Mensch stets in Gesellschaft gelebt habe, will ihm infolge seiner individualistischen naturrechtlichen Auffassung, nach welcher das Individuum die Grundlage alles Gesellschaftslebens,

das individuelle Recht die Basis alles sozialen Rechtes ist, nicht in den Kopf, und so unterstellt er kurzweg, daß in der von ihm an den Anfang der sozialen Entwicklung gesetzten vaterrechtlichen Einzelfamilie nur der Mann ein eigentlich freies, zur Vertragsschließung qualifiziertes Individuum gewesen sei; Frau und Kinder gewissermaßen nur dessen unselbständige Anhängel.

Aber kann nicht auch dadurch eine gesellschaftliche Vereinigung geschaffen werden, daß ein stärkeres Familienhaupt andere Familien unterwirft und sie von sich abhängig macht? Gewiß, das gibt auch Rousseau zu. Niemals aber kann nach seiner Naturrechtsauffassung daraus eine rechtsgültige Gesellschaft, ein gesellschaftlicher Rechtszustand hervorgehen; denn da der Mensch von Natur aus frei ist, also keiner eine natürliche Gewalt über seinesgleichen hat, so können auch Stärke und Gewalt, die nur ein physisches Vermögen, keine Rechtsinstitutionen sind, keinen Rechtszustand zwischen Menschen begründen, denn der Staat ist nun mal eine rechtliche Ordnung.

Wenn nicht der einzelne, so kann aber doch, wie Hobbes oder Grotius behaupten, ein Volk als Ganzes seine Rechte freiwillig an ein Oberhaupt, einen Monarchen, abtreten? Rousseau begegnet dieser Frage mit der Ausrede, wenn ein Volk sich an einen König verschenke, so müsse doch schon vorher ein Volk da sein, also bereits ein Zusammenschluß zur Gesellschaft vorausgegangen sein. »Deshalb würde es«, so meint er, »vor der Unterjochung des Aktes, durch welchen ein Volk sich einen König wählt, zunächst angebracht sein, die Handlung zu prüfen, durch die ein Volk zu einem Volk wurde«, denn da diese Handlung der anderen notwendigerweise vorausgehen müsse, so sei sie auch die eigentliche Grundlage der Gesellschaft.

Damit ist für Rousseau bewiesen, was er beweisen wollte: daß der Staat aus dem freien allgemeinen Willen aller Bürger hervorgegangen ist und deshalb auch der allgemeine Wille zu bestimmen hat, welche Regierungsmaßnahmen im Staate nötig sind. Auf die naheliegende Frage, wie das sogenannte natürliche Recht des isolierten Menschen mit dem gesellschaftlichen, beziehungsweise staatlichen Recht zusammenhängt oder inwiefern dadurch die Rechtsgültigkeit einer Monarchenwahl aufgehoben wird, daß dieser bereits gegenseitige Vereinigungsverträge unter den Gesellschaftsmitgliedern vorausgegangen sind, wie zum Beispiel Althusius, Bodin, Pufendorf usw. annahmen, läßt sich Rousseau nirgends ein.

Damit ist nicht gesagt, daß Rousseau annimmt, tatsächlich wären im Laufe der menschlichen Entwicklung bei dem Heraustrreten einzelner Gruppen aus dem Naturzustand immer wieder formelle Gesellschaftsverträge abgeschlossen worden. Der Akt des Zusammenschließens bisher zerstreuter Familien schließt nach seiner Auffassung ohne weiteres stillschweigend einen Vertrag ein. Die Frage, ob diese Unterstellung geschichtlich berechtigt ist, interessiert ihn gar nicht. Was der Staat in tatsächlicher, in historischer Hinsicht ist, scheint ihm nebensächlich; er sieht in ihm kurzweg eine rein rechtliche Bindung, und er fragt sich von seinem naturrechtlichen Standpunkt aus, von dem aus er ein Recht der Gewalt und des Zwanges nicht anerkennt, kurzweg: Wie anders kann denn eine solche rechtliche Bindung zustande kommen als durch freiwilligen Vertrag, ganz gleich, ob dieser nun stillschweigend erfolgt oder wirklich gemeinsam nach vorherigen Verhandlungen abgeschlossen wird?

In dieser Hinsicht unterscheidet sich Rousseaus Methodologie durchaus von der eines Hume, Adam Smith, Ferguson oder Linguet. Das Fundament der Staatslehre dieser Sozialphilosophen sind historische Entwicklungsfaktoren, wie sie sie sahen; die Grundlage der Rousseauschen Sozialphilosophie sind unterstellte ethisch-rechtliche Vernunftgrundsätze. Rousseaus Staat (Gesellschaft) ist nichts als ein Verein von Individuen, geschaffen zum Zweck, sich gegenseitig ihre natürlichen individuellen Rechte zu garantieren. Von dieser Rechtssicherung verschiedene staatliche Kollektivzwecke, besondere Staatszwecke, kennt Rousseau gar nicht. Deshalb faßt er auch (*Contrat social*, 1. Buch, 6. Kapitel) die Hauptfrage eines jeden Gesellschaftsvertrags in den Satz zusammen: »Wie findet man eine Gesellschaftsform, welche mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsglieds verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?«

Zwar stellt Rousseau die These auf, das Einzelinteresse hätte sich dem Gesamtinteresse einzufügen, die Gesellschaft hätte also das Maß der Freiheit innerhalb der gesellschaftlichen Grenzen selbst frei nach ihrem Ermessen zu bestimmen, aber diese Unterordnung des Individualinteresses unter den Gemeinwillen verlangt Rousseau nicht deshalb, weil er in dem Staat ein organisches Ganzes, eine sogenannte Staatspersönlichkeit mit eigenen besonderen Kollektivaufgaben und -zwecken sieht, eine Einheit, von der das Individuum nur ein untergeordneter Teil ist, sondern weil nach seiner Meinung dort keine staatliche Ordnung bestehen kann, wo der einzelne nicht an die Beschlüsse der Gesamtheit gebunden ist. Im Grunde genommen gilt ihm der Staat doch nur als bloßes Aggregat von Individuen, als eine Institution, die gewissermaßen nur des Individuums wegen da ist zur Sicherung seiner natürlichen Rechte.

Der Staat hat aus sich selbst denn auch nach Rousseau gar keine Rechte; er hat nur solche Rechte, die ihm von den einzelnen aus ihrem Rechtsbesitz durch gemeinsamen Willen übertragen sind — gewissermaßen übertragene Vereinsrechte. Diese Auffassung veranlaßt ihn verschiedentlich zu den absurdesten Konstruktionen. So stellt er zum Beispiel im 2. Buch, 5. Kapitel die Frage, wie denn der Staat seine verbrecherischen Mitglieder zum Tode verurteilen dürfe, da doch der einzelne selbst kein Verfügungsrecht über sein Leben habe, also auch ein Recht über Tod und Leben nicht auf den Staat übertragen könne.

Die seltsamste Konstruktion Rousseaus ist aber sein allgemeiner Gesellschaftswille oder Gemeinwille, seine »volonté générale«. Während zum Beispiel Hume und Ferguson den Staat als ein Konglomerat verschiedener Stände oder Klassen mit verschiedenen Interessen betrachten und annehmen, daß die Staatsleitung im wesentlichen ein Instrument der mächtigsten dieser Klassen ist, das heißt der Wille dieser Klasse den sogenannten Staatswillen bestimmt, kennt Rousseau nur, wie die Sozialtheoretik des Mittelalters, den Gegensatz des Individualwillens zum gesellschaftlichen beziehungsweise staatlichen Gesamt- und Gemeinwillen. Daß es außerdem noch andere Arten von Kollektivwillen gibt: zum Beispiel Ständes- und Klassenwillen, bleibt außerhalb seiner Betrachtung. Noch weniger gelangt er zur Erkenntnis, daß der Wille, der als Gesellschafts- oder Staatswille die

Staatsleitung bestimmt, tatsächlich gar kein Allgemeinwille, sondern der Wille der im Staate herrschenden Schichten ist. So reduziert sich denn auch bei ihm der Kampf im inneren Staatsleben auf den Gegensatz zwischen Einzelinteressen und Gemeininteressen.

Was ist nun der Gemeinwille? Ist er der einstimmige Wille aller, ist er der Wille der Mehrheit? Keines von beiden. Der allgemeine Wille der Rousseauschen Soziallehre ist ein soziologisch-abstraktes unsaßbares und unbestimmtes Ding: er ist der gemeinsame Wille zum Wohl oder zum Besten des Ganzen.

Rousseau geht bei der Konstruktion dieses Gemeinwillens von folgender Unterstellung aus: Das Ziel des Gesellschaftsvertrags ist das allgemeine Wohl, daher ist denn auch der wahre Wille des Menschen in der Gesellschaft darauf gerichtet, das allgemeine Wohl zu fördern und damit zugleich auch sein eigenes Wohl. Dieser auf das Gesamtwohl der Gesellschaft gerichtete Wille aller Gesellschaftsmitglieder ist der Gemeinwille. Deshalb aber braucht der Gesamtwille keineswegs mit den Willen aller immer übereinzustimmen, denn erstens kann auch eine ganze Gesellschaft sich in bezug auf ihr Wohl irren, und zweitens wird dieser Gemeinwille oft durch den Sonderwillen der einzelnen, der nicht auf das Gemeinwohl, sondern auf ihr individuelles Interesse gerichtet ist, gestört und in falsche Richtung gedrängt. So führt denn auch Rousseau im 2. Buch, 3. Kapitel seines »Contrat social« aus:

»Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß der allgemeine Wille beständig der richtige ist und immer auf das allgemeine Beste abzielt, daraus folgt jedoch nicht, daß Volksbeschlüsse immer gleich richtig sind. Man will stets sein Bestes, sieht jedoch nicht immer ein, worin es besteht. Das Volk läßt sich nie bestechen, wohl aber hinter das Licht führen, und nur dann scheint es Böses zu wollen.

Oft ist ein großer Unterschied zwischen den Willen aller und dem allgemeinen Willen; letzterer geht nur auf das allgemeine Beste aus, ersterer auf das Privatinteresse und ist nur eine Summe einzelner Willensmeinungen. Zieht man nun von diesen Willensmeinungen das Mehr und Minder, das sich gegenseitig aufhebt, ab, so bleibt als Differenzsumme der allgemeine Wille übrig.«

Aber wie ist durch dieses Abziehen des Mehr oder Minderen der Gemeinwille festzustellen? Auf solche Frage antwortet Rousseau nicht. Er stellt lediglich die Behauptung auf, daß wenn der Gemeinwille rein zum Ausdruck kommen soll, politische Partei-, Gruppen-, Vereinsbildungen nicht stattfinden dürfen, also der einzelne in seinem Verhältnis zur Gesellschaft isoliert bleiben muß (2. Buch, 3. Kapitel):

»Hätten bei der Beschlußfassung eines hinlänglich unfertigsten Volkes die Staatsbürger keine feste Verbindung untereinander, so würde aus der großen Anzahl kleiner Differenzen stets der allgemeine Wille hervorgehen, und der Beschluß wäre immer gut. Wenn sich indessen Parteien, wenn sich kleine Genossenschaften zum Nachteil der großen bilden, so wird der Wille jeder dieser Gesellschaften in Beziehung auf ihre Mitglieder ein allgemeiner und dem Staate gegenüber ein einzelner; man kann alsdann sagen, daß nicht mehr so viel Stimmberechtigte wie Menschen vorhanden sind, sondern nur so viele, wie es Vereinigungen gibt. Die Differenzen werden weniger zahlreich und führen zu einem weniger allgemei-

nen Ergebnis. Wenn endlich eine dieser Vereinigungen so groß ist, daß sie über alle anderen das Übergewicht davonträgt, so ist das Ergebnis nicht mehr eine Summe kleiner Differenzen, sondern eine einzige Differenz; dann gibt es keinen allgemeinen Willen mehr, und die Ansicht, die den Sieg davonträgt, ist trotzdem nur eine Privatansicht.«

Deshalb will denn auch Rousseau keine Parlamentsherrschaft, da diese mit der Bildung von Parteien und Cliques eng verbunden sei, andererseits aber der Gemeinwille durch erwählte Personen gar nicht vertreten werden könne. Die Abgeordneten können, wie er meint, nur als Bevollmächtigte zur Vorberatung von Gesetzen betrachtet werden; Entscheidungen dürfen sie niemals treffen. Vielmehr sei jedes Gesetz, das von dem Volk nicht persönlich in Volksversammlungen befragt worden sei, eigentlich gar kein Gesetz, wie es denn auch falsch sei, das englische Volk, weil es zum Parlament wählen könne, für frei zu halten.

Wie soll nun aber in diesen großen, regelmäßig zu bestimmten Zeiten stattfindenden Volksversammlungen festgesetzt werden, ob der vorgelegte Gesetzesvorschlag dem Gemeinwillen entspricht? Wenn nach Rousseaus Ansicht im Gesellschaftsleben nur jene Gesetze Geltung haben dürfen, die aus dem Allgemeinwillen hervorgegangen sind, dann müßte er, sollte man meinen, zum mindesten verlangen, daß auch nur jene Gesetze als angenommen gelten können, die allgemeine Zustimmung gefunden haben. Aber Rousseau erkennt, daß dann kaum jemals ein Gesetz in den Volksversammlungen zur Verabschiedung gelangen würde, und so begnügt er sich mit der Forderung eines Mehrheitsbeschlusses (bei wichtigen Gesetzen einer größeren Mehrheit als bei nebensächlicheren). Aber die Mehrheit ist doch, ob größer oder kleiner, keine Allgemeinheit? Jawohl, entgegnet sophistisch Rousseau, denn eigentlich wollten jene, die gegen das betreffende Gesetz gestimmt haben, doch auch dasselbe wie die, die dafür stimmten, nämlich das allgemeine Beste — sie haben sich also nur bei der Abstimmung geirrt (3. Buch, 2. Kapitel):

»Jeder spricht durch seine Stimmabgabe seine Ansicht darüber aus, und aus der Berechnung der Stimmen geht die Darlegung des allgemeinen Willens hervor. Wenn mithin meine Ansicht der entgegengesetzten unterliegt, so beweist dies nichts anderes, als daß ich mich geirrt habe und dasjenige, was ich für den allgemeinen Willen hielt, es nicht war. Hätte meine Einzelstimme die Oberhand gewonnen, so hätte ich etwas ganz anderes getan, als ich gewollt; gerade dann wäre ich nicht frei gewesen.«

Eine Argumentation, die freilich hinterher Rousseau selbst bedenklich vorgekommen zu sein scheint; denn er fügt hinzu: »Hierin liegt allerdings die Voraussetzung, daß die Stimmenmehrheit noch alle charakteristischen Kennzeichen des allgemeinen Willens an sich trägt.« Mit anderen Worten: die obigen Ausführungen Rousseaus gelten nur, wenn die Mehrheitsbeschlüsse tatsächlich als dem Allgemeininteresse, beziehungsweise Staatswohl dienlich zu erkennen sind. Aber wie, wann und woran sind sie als solche zu erkennen? Darauf fehlt jede Antwort.

(Schluß folgt.)