

Nr.

7

Juli  
1989

# Die Neue Gesellschaft

## Frankfurter Hefte

Herausgegeben für die Friedrich-Ebert-Stiftung von  
Holger Börner · Walter Dirks · Günter Grass · Johannes Rau  
Carola Stern · Heinz O. Vetter · Hans-Jochen Vogel · Herbert Wehner

1989  
36. Jahrgang

*Redaktion:*  
Peter Glotz (Chefredakteur)  
Ulrike Ackermann (verantwortlich)  
Norbert Seitz

*Ständige Mitarbeit:*  
Klaus Bloemer  
Tilman Fichter  
Ferdinand W. Menne  
Johanó Strasser

*Verlag J.H.W. Dietz Nachf. GmbH*  
In der Raste 2  
5300 Bonn 1  
Telefon (02 28) 23 80 83  
Druck: satz+druck gmbh, 4000 Düsseldorf 12

*Anschrift der Redaktion:*  
In der Raste 20-22  
5300 Bonn 1  
Telefon (02 28) 8 83-5 39/5 42  
Telex: 8 85 479 a fest d

*Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* erscheint monatlich. Bezug durch den Buch- und Zeitschriftenhandel oder den Verlag. ISSN 0177-6738 Einzelheft 9,50 DM (zuzüglich 1,50 DM Versandkosten), Jahresabonnement 66,- DM (zuzüglich 12,- DM Versandkosten im Inland bzw. 13,20 DM im Ausland). Das Abonnement verlängert sich automatisch um ein Kalenderjahr, wenn die Kündigung nicht bis zum 31. Oktober erfolgt ist.

*Redaktionsbeirat:*

Siegfried Bangert	Reimut Jochimsen
Frank Benseler	Tomas Kosta
Gottfried Erb	Richard Löwenthal
Iring Fetscher	Ferdinand W. Menne
Horst von Gizycki	Susanne Miller
Martin Greiffenhagen	Peter von Oertzen
Norbert Greinacher	Friedrich-Wilhelm Witt

Im Bezugspreis sind 7 % Mehrwertsteuer enthalten.  
Anzeigenpreisliste Nr. 17  
Verantwortlich für Anzeigen: Margret Reichert

# Editorial

Das Jahr der Wende war 1793. In diesem Jahr beschloß der Konvent: „Frauen-Clubs und Frauen-Gesellschaften aller Art und welchen Namens auch immer sind hiermit verboten“. Noch härter: Kinder, Irre, Minderjährige, Frauen und Kriminelle könnten kein Bürgerrecht genießen. Die Zeit, da die Revolution die Frauen für die Revolutionsfeste, die Aufmärsche, die großen Massenveranstaltungen und den Sturm auf die Bastille gebraucht hatte, war vorbei. Die Feministin Friederike Hassauer urteilte über die Französische Revolution: „Nein, diese Revolution ist nichts anderes als eine männerbündische Umverteilung von Macht innerhalb des Patriarchats. . . . Die Zwangsjacke der kleinbürgerlichen Familie schnürt fortan das Weib im Privaten ein, dem Mann aber gehören Erwerbsleben und öffentlicher Auftritt. Die alten Despoten der Aristokratie sind abgeschafft, neue Despoten, Geschlechtsdespoten, an ihre Stelle gesetzt“.

Die Frage, inwieweit Menschenrechte auch für Frauen gegolten haben und gelten steht im Mittelpunkt unseres Juli-Heftes. Der Französischen Revolution sind im Jahr ihrer 200. „Wiederkehr“ alle möglichen Aspekte abgewonnen worden. Der frauenpolitische (die Redaktion hat ein provozierendes Bonmot über den Schwerpunkt gesetzt: „1789 – Sind Frauen Menschen?“) ist weder skurril noch überflüssig, auch wenn das manchen zeitgenössischen „Geschlechtsdespoten“ immer noch so erscheinen mag.

Denn über eins muß man sich im Klaren sein: Der längst nicht abgeschlossene Prozeß der Emanzipation der Frau löst 1989 ähnlich massive Ängste wie 1789 aus. Sie finden ihren Ausdruck nicht mehr in Enthauptungen wie im Fall der Frauenrechtlerin Olympe de Gouges, über die Ute Gerhard den „Leitartikel“ dieser Ausgabe geschrieben hat. Aber zum Beispiel im Wahlverhalten. Wenn der Erfolg der rechtspopulistischen Republikaner bei der Europawahl auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann, dann auf den einer Reaktion auf gesellschaftliche Modernisierung. Und man muß nicht besonders spitzfindig sein, wenn man die Veränderung der Familienstruktur, das neue Selbstbewußtsein der Frauen und die damit einhergehende (mühsame) Veränderung der Hierarchien der Berufswelt als einen der herausforderndsten Modernisierungsprozesse kennzeichnet.

Für den Erfolg des altbayerischen Populisten Franz Schönhuber gibt es keine monokausale Erklärung. Er bietet alten und neuen Rechtsradikalen eine schein-reputierliche politische Heimat. Er sammelt die Protestwähler der Zwei-Drittel-Gesellschaft: enteignete Kleinbauern, traditionslose Arbeiterschaft, an den Rand gedrängten Mittelstand. Aber es gibt eben auch den Republikaner-Wähler am Alpenrand mit Eigenheim, Bergblick, dem stellvertretenden Vorsitz im örtlichen Sportverein und den Ehrenzeichen aller möglichen bodenständigen Verbände. Dieser letzte Typus, der zuweilen auch dem Mißverständnis erliegt, er habe mit Schönhuber eine Art neue Bayern-Partei erwischt, ist sehr wohl auch von unverständenen Individualisierungs- und Emanzipationsprozessen in der früher unbestrittenen „Grundeinheit“ der Gesellschaft, der Familie, verschreckt. Es wird für die Linke nicht leicht sein, solche Wähler zu beruhigen und aufzufangen, wenn schon die Rechte bei ihrer Integration versagt.

Diese Linke hat übrigens – wertet man die Europawahlen nicht als nationale Testveranstaltungen, sondern als wirklich europäische Entscheidung – ein vorzügliches Ergebnis eingefahren. Am eindrucksvollsten ist Neil Kinnocks Durchbruch gegen Margaret Thatcher. Aber auch die deutliche Konsolidierung der PCI unter Achille Occhetto und das gute Ergebnis der spanischen Sozialisten zeigen, daß die konservative Hegemonie in Europa ihrem Ende zuneigt. Es muß sich allerdings noch erweisen, ob die europäische Linke einen wirklichen Paradigmenwechsel zustande bringt.

In Ostmitteleuropa, jedenfalls in Ungarn, Polen und – mit Einschränkung – in der Sowjetunion findet ein solcher Paradigmenwechsel statt. Diese Zeitschrift verfolgt ihn sorgfältig; dieses Mal mit einem Essay von György Konrád, einer Darstellung der ungarischen Entwicklung von Henning Paetzke, einem Interview mit dem polnischen Sozialisten Jan Józef Lipski und dem Kommentar unseres Kolumnisten Klaus Bloemer. Bloemer wandelt übrigens auf alten Spuren. Schon in Heft 4 des Jahrgangs 1983 unserer Zeitschrift hat er – der vor mehr als zwei Jahrzehnten der außenpolitische Berater von Franz-Josef Strauß war und Ende der sechziger Jahre zur Sozialdemokratie stieß – das verlangt, was heute „Selbstbehauptung“ Europas heißt. Er nannte es damals „Selbstverwirklichung in Europa“; und der Chefredakteur von „Foreign Policy“, Maynes, entdeckte in diesem Beitrag „fresh thinking“. Was 1983 allzu „fresh“ war, könnte 1989 realistische Politik werden.

*Peter Glotz*

# Inhalt

Johano Strasser	Ein Rückblick mit gemischten Gefühlen. Hermann Glasers Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland von der Trümmerzeit bis zur Gegenwart . . . . .	580
Egon Bahr	Willy Brandt in Norwegen . . . . .	586
 <b>Thema: 1789 – Sind Frauen Menschen?</b>		
Wolfgang Geiger	1789 – 1989: Geschichte und Mythos. Im Urteil über die Französische Revolution glänzen die meisten Historiker durch Unkenntnis und Befangenheit . . . . .	588
Ute Gerhard	Die Frauenrechtserklärung der Olympe de Gouges. Entwurf zu einer feministischen Rechtstheorie . . . . .	605
Anhang	Die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von Olympe de Gouges/Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 . . . . .	615
Gespräch mit François Furet	Das außerordentliche Ereignis, das wir gegenwärtig miterleben, ist, daß wir 1917 beerdigen unter der Fahne von 1789 . . . . .	619
Andrea Maihofer	Der Ausschluß der Frauen aus den Menschenrechten. Die Menschenrechtserklärung von 1789 aus feministischer Perspektive . .	626
Ursula Pia Jauch	Männliches Sittengesetz – weibliche Sitz-Samkeit: akute Reflexionen zu einem philosophischen Dauerbrenner . . . . .	637
Gespräch mit Jan Józef Lipski	Polnische Gratwanderung . . . . .	644
György Petri	Zwei Gedichte . . . . .	651
György Konrád	Europa der Individuen . . . . .	652
Hans-Henning Paetzke	Ein System wird beerdigt. Ungarn auf dem Weg zum Mehrparteiensystem . . . . .	659
Klaus Bloemer	Finnisches Design . . . . .	666
	Kritik . . . . .	667

---

Titelfoto: Charlotte Corday auf dem Weg zum Schafott, Maler/in unbekannt, Museum Lambinet, Versailles

Johano Strasser  
**Ein Rückblick mit  
gemischten Gefühlen**  
Hermann Glasers  
Kulturgeschichte der  
Bundesrepublik von der  
Trümmerzeit bis zur  
Gegenwart

Vierzig Jahre wird die Bundesrepublik Deutschland in diesem Jahr alt, Gelegenheit zu einem jener zahlreichen Jubiläen, die wir der Faszination der runden Zahlen verdanken. Die Art und Weise, wie wir dieses Jubiläum von Staats wegen öffentlich begehen, ist selbst ein gutes Indiz dafür, wie es mit unserer Fähigkeit bestellt ist, in kritischer Zeitgenossenschaft die Gegenwart zur Vergangenheit in Beziehung zu setzen. Wo die Geschichte der Bundesrepublik zur demokratischen Heilsgeschichte stilisiert, die Zeit des Wiederaufbaus heroisiert, die Adenauer-Ära zum Goldenen Zeitalter verklärt und das „Wirtschaftswunder“ zum Maßstab des uns heute möglichen und daher gebotenen Fortschritts genommen wird, ist für die Gegenwart nichts gewonnen. Wenn aber aus Anlaß der vierzigsten Wiederkehr der Verkündung des Grundgesetzes kritisch Rückschau gehalten und ehrlich Bilanz gezogen wird, so kann das uns helfen zu begreifen, wo wir stehen und welche Chancen und Gefährdungen die Zukunft für uns bereithält.

Vielleicht ist es ein glücklicher Umstand, daß wir in diesem Jahr noch ein zweites Jubiläum zu begehen haben, nämlich zweihundert Jahre Französische Revolution, und so mit Nachdruck daran erinnert werden, was seit jenen denkwürdigen Ereignissen des Jahres 1789 als Richtschnur für die Entwicklung jedes humanen Gemeinwesens gilt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die Ideen eines aufgeklärten und sich dem mühsamen Geschäft progressiver Selbstaufklärung stellenden Humanismus. Denn jede Rückschau, jeder Versuch, die eigene Geschichte zu verstehen und verständlich darzustellen, bedarf der ordnenden Wertgesichtspunkte, unter denen das Wichtige vom weniger Wichtigen geschieden, dem Geschehen eine für das Leben der Heutigen relevante Kontur gegeben wird. Das gilt ganz besonders für die „seelische Kostümgeschichte“, als

welche Egon Friedell die Kulturgeschichte bezeichnete, denn hier haben wir es noch weniger als in der politischen, der Wirtschafts- und Sozialgeschichte mit bloßen Fakten, mit objektiv feststellbaren Verläufen zu tun.

Freilich: Wenn auch Geschichtsschreibung nie den Objektivitätsansprüchen sogenannter „exakter“ Wissenschaften genügen kann, so kann und soll sie doch mehr sein als Legendenbildung: es gibt einen deutlichen Unterschied zwischen einer die Wirklichkeit verzerrenden oder verklärenden Parteilichkeit und einer dem Leitfaden eines emanzipatorischen Interesses folgenden historisch-kritischen Darstellung. Im letzteren Sinne hat Hermann Glaser seine dreibändige Kulturgeschichte der Bundesrepublik, deren letzter Band soeben im Hanser-Verlag erschienen ist, unter die Frage gestellt, „ob die geschichtliche Bewegung, die 1945 endlich dieser ‚verspäteten Nation‘ Aufklärung, Emanzipation und den kritischen, zu radikaler Fragestellung bereiten Diskurs gebracht hatte, weitergehe; ob deutsche Kultur der demokratisch-republikanischen Idee sich aktiv öffnen und diese als Vor-schein eines menschenwürdigen Daseins vom Kopf auf die Füße stellen werde; ob die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland niedergeschriebenen Grundwerte verinnerlicht und auch in der Verfassungsrealität alltäglich praktiziert würden. Ob, mit einem Wort, die in der Trümmerzeit feststellbare geistige Befreiung in die Verwirklichung des ‚Bürgerrechts Kultur‘ und damit in kollektiven Fortschritt einmünde.“ (I, 337)

Wie ein roter Faden zieht sich diese Fragestellung durch die drei inhaltsreichen Bände dieser Kulturgeschichte, deren eigentlicher Zweck es in den Worten des Autors ist, die vielfach verschütteten „Wurzeln bundesrepublikanischer Kultur“ „um der republikanischen Identität willen“ bloßzulegen. (I, 12) Der erste Band, ‚Zwischen Kapitulation und Währungsreform‘, behandelt die Jahre 1945 bis 1948, der zweite, ‚Zwischen Grundgesetz und Großer Koalition‘, den Zeitraum von 1949 bis 1967 und der dritte, ‚Zwischen Protest und Anpassung‘ die Zeit vom Studentenprotest 1968 bis ins postmoderne Zwielficht Ende der Achtziger. Die Titel der einzelnen Bände bezeichnen nicht nur Anfangs- und Endpunkt der behandelten Periode, sondern auch ein Spannungsverhältnis, Pole, zwischen denen die Gesellschaft der Bundesrepublik sich im Widerstreit der Meinungen und Interessen, in Pendelbewegungen mal dem einen, mal dem anderen Pol zuneigend, einzurichten sucht: die Ohnmacht und Offenheit der ‚Stunde

Null' und die Währungsreform als Auftakt des ‚Wirtschaftswunders‘ und damit der bornierten Wir-sind-wieder-wer-Mentalität, die demokratische Utopie des Grundgesetzes und die provinzielle Enge des CDU-Staats mit dem End- und Umschlags-punkt der Großen Koalition, Protestbewegung und demokratischer Reformeifer Ende der Sechziger und Resignation und Restauration in den Achtzigern.

Deutschland als ‚Kulturstaat‘ – das war die Vision, mit der viele Demokraten und Antifaschisten sich nach 1945 an den moralischen und kulturellen Wiederaufbau Deutschlands machten. Sie knüpften damit bewußt oder unbewußt an das Konzept der ‚Kulturnation‘ an, das deutsche Wissenschaftler, Künstler, Intellektuelle und Literaten in Zeiten der Kleinstaaterei und der nationalen Ohnmacht in einer Art Patriotismus des Geistes verbunden hatte. Nun sollte auf deutschem Boden ein Staat entstehen, dessen Signatur nicht Macht, sondern Geist wäre, dessen Bindekraft nicht aus der Demonstration der Stärke, sondern aus seiner unbezweifelbaren moralischen Integrität und Legitimität hervorginge.

Die Chancen dafür schienen zunächst nicht schlecht zu sein. Hermann Glaser spricht von dem „kulturellen Wunder der Trümmerjahre . . . : daß nämlich die Verfolgten, Geschundenen, Gefolterten, Überlebenden die Kraft für praktizierte Humanität, unermüdliches demokratisches Engagement fanden“. (I, 116) Nie war das Interesse der Deutschen an kulturellen Dingen größer als in der unmittelbaren Nachkriegszeit. „Die Bedürfnisse der hungernden, frierenden, geistig wie seelisch depravierten Bevölkerung waren auf das Überlebensmittel Kultur gerichtet.“ (I, 194) Kulturzeitschriften, zumeist mit hohem Anspruch, hatten Auflagen, wie sie später nie wieder erreicht wurden, Theater, Kabarets schossen wie Pilze aus dem trümmerübersäten Boden, Musik, Dichtung, Philosophie, bildende Kunst zogen die Menschen in ihren Bann. Nach den Jahren der Nazi-Barbarei war der Nachholbedarf ungeheuer.

Aber bald schon zeigte sich, daß die meisten sich von der Kultur Tröstung erwarteten, nicht Auseinandersetzung; Tiefe, Schönheit und zweckfreies Spiel als Kontrast zu Not und Elend, zur banalen Häßlichkeit des Alltags waren gefragt. Diejenigen unter den Künstlern, Publizisten und Literaten, die die Vergangenheit nicht ruhen lassen, die aufstören, zur Auseinandersetzung mit den Verbrechen der Nazis und der eigenen Schuld zwingen wollten, stießen mehr und mehr ins Leere, wurden schließlich, als der beginnende Kalte Krieg Gelegenheit zur entlastenden Uminterpretation der eigenen Mitläufer-

und Mittäterschaft bot, zunehmend zu Störenfriedern.

Vergangenheitsbewältigung in einem kritischen und selbstkritischen Sinn war auch unmittelbar nach Kriegsende bei den meisten Deutschen nicht erwünscht, und die schematische und formalistische Art, wie die Alliierten, vor allem die Amerikaner, die Entnazifizierung betrieben, förderte den Opportunismus der Mitläufer und Mittäter noch. Zwar gab es Politiker wie Kurt Schumacher und Theodor Heuss, Kirchenmänner wie Martin Niemöller, Schriftsteller wie Wolfgang Borchert, es gab Publizisten, bildende Künstler, Theaterleute, Filmemacher, die die Verbrechen der Nazis und die Schuld der Deutschen zum Thema machten, aber typisch war das, was Hermann Lübke vor einigen Jahren in schöner Offenheit das „kollektive Beschweigen“ der verbrecherischen Vergangenheit genannt hat. Dieselben Deutschen, die soeben noch den Nazis zugejubelt und, wenn nicht zugejubelt, so doch nicht widersprochen hatten, die den Verbrechen der Nazis, von denen sie mehr wußten, als sie zuzugeben bereit waren, tatenlos zugesehen hatten oder an ihnen direkt oder indirekt beteiligt gewesen waren, wurden über Nacht gute Demokraten.

„Mit Kriegsende“, schreibt Glaser, „waren (fast) alle Nationalsozialisten verschwunden . . . Die ‚blonde Bestie‘, die im hybriden Rassenwahn die anderen Völker unterjocht, das europäische Judentum ausgerottet, den deutschen Geist zerstört, den totalen Krieg provoziert und ein unermeßliches Trümmerfeld hinterlassen hatte – sie war domestiziert . . . Die neue Umwelt bewirkte den neuen Phänotyp des demokratischen Staatsbürgers in schier unvorstellbar kurzer Zeit. Das deutsche Volk ein Volk von Verwandlungskünstlern, die geradezu besessen, je nach Besatzungszone, russisches, englisches, französisches und vor allem amerikanisches Denken wie Fühlen verinnerlichten!“ (I, 54)

Eine Zeitlang hatte der philosophische Radikalismus von Jaspers, Sartre, Camus Konjunktur; die Deutschen – so schien es – nahmen Abschied von den idealistischen Phrasen, den verordneten Gewißheiten, dem auftrumpfenden Spießertum und stellten sich der absurden Realität der menschlichen Existenz. Aber bald war auch dies vorbei. Der Kalte Krieg und das beginnende Wirtschaftswunder wiesen bequemere Wege, sich im Diesseits einzurichten. „Der Mut zum Absurden wurde ersetzt durch einen geschärften Wirklichkeitssinn, der für das Praktisch-Handfeste sich entschied. An die Stelle von Existentialismus trat Konkretismus; die geistige

Ernüchterung setzte Kräfte frei für die Entfaltung ungewöhnlicher Lebenstüchtigkeit. Die Vertikale der Innerlichkeit schlug um in die Horizontale eines expansiven Erfolgsstrebens, das sich mehr für die Preise als für die Werte interessierte.“ (I, 181)

Mit dem wachsenden Wohlstand verflachte das kulturelle Interesse zusehends: auf der einen Seite die traditionelle bildungsbürgerliche Kulturbeflissenheit mit ihrem Hang zur dekorativen und weihvollen Prestigekultur und auf der anderen Seite seichte Unterhaltung und Regression in die Sentimentalität. Gemeinsam war beiden Formen der Kultur, der E- und der U-Kultur, daß sie die Auseinandersetzung mit der konkreten Realität, mit den Problemen der Gegenwart, mit den drängenden Fragen nach Verantwortung und Schuld auswichen. Wer auf sich hielt und es sich leisten konnte, ging ins Konzert, um die bewährten Klassiker zu hören, schmückte seinen Bungalow mit unverfänglich dekorativen Bildern abstrakter Maler, las Autoren wie Ernst Jünger, Hermann Hesse oder Hermann Kasack, die in Reiche hochtönender Wortkunst und reiner Geistigkeit entführten, während die große Masse sich von rührseligen Schlagern und unsäglich kitschigen Heimatfilmen den Weg ins Traumland weisen ließ.

Der neue Staat, der sich aus den drei westlichen Besatzungszonen gebildet hatte, war mit dem Anspruch angetreten, den endgültigen Bruch mit der verbrecherischen Vergangenheit der Deutschen zu vollziehen. Ein Kulturstaat hatte er werden sollen, aber schon bald entwickelte sich daraus eine Trutzburg des Provinzialismus und der satten Selbstgefälligkeit. Ludwig Erhard, als ‚Vater des Wirtschaftswunders‘ bereits zu Lebzeiten eine legendäre Figur, verkündete im Namen der großen Mehrheit der Bundesbürger: Wir sind wieder wer! Man war tüchtig, arbeitssam, verdientermaßen wohlhabend oder jedenfalls nicht arm, man war Teil der ‚freien Welt‘, ein verlässlicher Verbündeter der USA, und man konnte auf jene armen Verwandten im Osten, die das Schicksal dem Reich der Unfreiheit zugeschlagen hatte, mit einer Mischung von Mitleid und Verachtung herabsehen.

Freilich: Die großen Leistungen im Wiederaufbau des zerstörten Landes, der rasante Aufstieg der Bundesrepublik zur zweitstärksten Industriemacht nach den USA, der schnell wachsende Wohlstand – dies alles wäre nach Lage der Dinge ohne ein hohes Maß an Verdrängung wohl kaum möglich gewesen. Und daß die Bundesrepublik heute, trotz aller immer noch bestehenden Anfälligkeit für rechtsradikale Pa-

rollen, im ganzen eine gefestigte Demokratie ist, hat auch etwas mit dem erreichten Wohlstandsniveau und dem hohen Stand der sozialen Sicherheit zu tun. Die von Alexander Mitscherlich beklagte ‚Unfähigkeit zu trauern‘ ist letztlich wohl nichts anderes als die Kehrseite der atemberaubenden deutschen Tüchtigkeit.

Die Ära Adenauer, das ist die Zeit des ‚Wirtschaftswunders‘, der Konsolidierung der Bundesrepublik, der Wiederaufrüstung und Eingliederung der Bundesrepublik in das militärische Sicherheitssystem der NATO, es ist die Zeit, da wirtschaftlicher Erfolg und Konsumprotzerei alle höheren Ambitionen zu überlagern beginnen und politische Apathie zur demokratischen Tugend erklärt wird, eine Zeit des unaufhaltsamen Aufstiegs und wachsenden Wohlstands, aber auch der Unduldsamkeit gegenüber Andersdenkenden, der Bigotterie und des kulturellen Muckertums. Allerdings: Wer genau hinschaut, erkennt, daß diese Epoche so geschlossen nicht ist, wie sie bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen mag. „Keine Experimente!“ – das galt für die dominierenden politischen Kräfte, für die vorherrschenden Strömungen der Kultur. Aber im Untergrund grummelte es, überall bildeten sich schon früh kontrapunktisch die Ansätze zu neuen Haltungen heraus.

„Das Kulturleben zwischen Grundgesetz und Großer Koalition“, schreibt Hermann Glaser, „läßt sich dichotomisch beschreiben . . . Der alte Film betreibt Wirklichkeitsflucht; der junge Film wendet sich gesellschaftlichen Realitäten zu. Theater etabliert sich als Musentempel – und begreift sich als Werkstatt. In Konfrontation zum Eskapismus wenden sich ‚Literaturproduzenten‘ gegen den affirmativen Literaturbetrieb. Die Philosophie lebt eingekapselt im ‚Reich der Werte‘; zugleich entwickelt sich eine kritische Theorie des Gesellschaftsverständnisses. Die Theologie bleibt dem Juste milieu verhaftet; doch greift Entmythologisierung um sich. Die Pädagogik versagt sich der Reform; aber die Schüler proben den Aufstand . . .“ (II, 12)

Und schließlich kehrte dann doch noch die verdrängte Vergangenheit zurück; die versäumte Bewältigung der Vergangenheit mußte unter den drängenden Fragen einer neuen kritischen Generation nachgeholt werden.

Der Eichmann-Prozeß 1962 in Israel und der Auschwitz-Prozeß 1963 in Frankfurt hatten die Frage wieder aufgeworfen, wo denn die etwa zweihundert- bis dreihunderttausend Personen geblieben waren, die an der Ermordung von sechs Millionen

Juden, am Euthanasieprogramm, am Tod von drei Millionen Kriegsgefangenen und am Justizmord an dreißigtausend Deutschen und ebenso vielen Ausländern aktiv mitgewirkt hatten. Der größere Teil von ihnen lebte unauffällig und unbehelligt in der Bundesrepublik, nicht wenige hatten verantwortungsvolle Posten in der Verwaltung inne oder genossen als Ärzte, Richter, Anwälte die Achtung ihrer Mitbürger.

Wie brisant die verdrängte Frage nach den Tätern und ihren Hintermännern nach wie vor war, wurde schlagartig deutlich, als im Jahre 1963 Rolf Hochhuths Drama ‚Der Stellvertreter‘ in Berlin uraufgeführt wurde. „Die Diskussion um das Stück“, schreibt Hermann Glaser, „stellte alle bisherigen Skandale der Nachkriegszeit in den Schatten.“ (II, 302) Daß ausgerechnet Papst Pius XII, ein ausgewiesener ‚Freund der Deutschen‘, zur Zielscheibe der Kritik geworden war, empörte die Unionspolitiker im Deutschen Bundestag; das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken fand es besonders geschmacklos, daß ein solches Stück im ‚freien Teil Berlins‘ aufgeführt wurde; überall in der Bundesrepublik wurde über das Stück und seine Thesen leidenschaftlich und polemisch gestritten.

Schon vor Hochhuth hatten andere deutsche Schriftsteller den Elfenbeinturm verlassen und sich in die von der traditionellen deutschen Kunstauffassung geschmähten Niederungen des Politischen begeben. ‚Die Blechtrommel‘ von Günter Grass war nicht nur eine ästhetische Revolution, sondern auch ein literarisch überzeugender Versuch, die bedrückende Präsenz des Vergangenen in der deutschen Gegenwart aufzuzeigen. Namen wie Böll, Enzensberger, Kipphardt, Kluge, Walser, Weiss, die Hinwendung vieler Schriftsteller zur Arbeitswelt, Erika Runge, ‚Bottroper Protokolle‘ und Günter Wallraffs Recherchen im Untergrund der Wirtschaftswunderwelt signalisieren den Wandel, der dann schließlich im Studentenprotest und in der Kanzlerschaft Willy Brandts seinen sichtbarsten politischen Ausdruck findet. Der Kniefall Brandts im Warschauer Getto, diese Geste der Demut von seiten eines Mannes, der im Dritten Reich Widerstand geleistet hatte und emigrieren mußte, machte aller Welt sinnfällig, daß nun – mit fünfundzwanzigjähriger Verspätung – in Deutschland endlich jene Kräfte zum Zuge kamen, die sich der *ganzen* deutschen Geschichte stellten, die die Schuld der Deutschen anerkannten und eben deswegen in der Lage waren, dem Frieden und der guten Nachbarschaft der Völker in Europa eine verlässliche Basis zu geben.

Für Hermann Glaser ist die Haltung zur deutschen Vergangenheit der alles entscheidende Punkt in der Beurteilung der vierzigjährigen Geschichte der Bundesrepublik. „Der Verfasser dieser drei Bände“, schreibt er im Vorwort des dritten Bandes seiner Kulturgeschichte, „fasziniert von der miterlebten und teilweise auch mitgestalteten kulturellen Vielfalt von über vier Jahrzehnten bundesrepublikanischer Entwicklung, sieht letztlich die Schicksalsfrage der Republik darin begründet, ob das Fühlen, Denken und Handeln nach 1945 dem von Theodor W. Adorno formulierten kategorischen Imperativ zeitgeschichtlichen Bewußtseins entspricht: ‚Ich denke an Auschwitz‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten.“ (III, 15) Es hat lange gedauert, bis mit Willy Brandt und Gustav Heinemann Politiker an die Spitze dieses Staates kamen, die diese Schicksalsfrage der Republik ernst nahmen, und es gibt keinen Zweifel daran, daß dieser politische Wechsel im kulturellen Bereich vorbereitet wurde. „Ohne das Engagement der Literaten und Künstler, Journalisten und Publizisten, insgesamt der Intellektuellen und kulturell Tätigen, wäre die ‚zweite Schuld‘, die im Verdrängen, Verharmlosen und Vergessen des von den Nationalsozialisten bewirkten Zivilisationsbruchs liegt, noch viel größer . . . (III, 15)

Insofern die Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre ihren Beitrag zur Sichtbarmachung des Verdrängten leistete, wird sie von Glaser durchaus positiv bewertet. „Betulicher Oberflächendiktion, aber auch witzelndem Feuilletonismus wurde der Stuck abgeklopft. Die APO-Sprache entwickelte eine Methodik des Infragestellens, die den harmonisierenden Nebel unverbindlicher Floskeln brutal, aber ehrlich aufzuklären vermochte.“ (III, 43) Im ganzen aber, das ist deutlich zu spüren, hat der Autor ein eher kritisches Verhältnis zu Form und Inhalt des Studentenprotests. „Die durch provokante Demonstrationstechniken bewirkte Politisierung der Öffentlichkeit“, schreibt er, „verfehlte freilich das Ingangsetzen von tiefgreifenden Lernprozessen. Die auf dem projektierten langen Marsch durch die Institutionen rasch enttäuschte revolutionäre Ungeduld schlug in Frustrationsaggressivität um.“ (III, 40) Noch deutlicher wird die skeptische Distanz zur Studentenrevolte in der Übernahme der Kritik, die Jean Améry als einer der ersten am ‚Jargon der Dialektik‘ übte: „Der ‚Jargon der Dialektik‘ sollte dem Freund-Feind-Schema dienen und nicht genehmen Diskurs abwürgen helfen. Linke Sprache hatte die faschistoiden Wesenszüge im anderen, im Establishment, zu entlarven und die eigene Gruppe als ‚ver-

schworene Gemeinschaft' zu formieren.“ (III, 45) So werde die Dialektik zum Verständigungsmittel einer sich als Elite betrachtenden Schicht degradiert.

Kein Zweifel, daß ein Großteil der Kritik an der Studentenbewegung, die Glaser in Anlehnung an Habermas, Adorno und Jean Améry vorbringt, auch heute aus der Rückschau berechtigt erscheint. Das pseudorevolutionäre Gehabe, die verstiegen elitäre Sprache, die maßlose Kritik an der reformerischen Linken und an den sogenannten ‚Scheißliberalen‘, die kurzsichtige Verachtung der bloß formalen Demokratie, das Kokettieren mit wechselnden Importmodellen des Sozialismus – all dies gab es bei einem nicht unerheblichen Teil der Bewegung und hat sicherlich dazu beigetragen, viele zu verprellen, die man eigentlich hätte als Bündnispartner gewinnen müssen. Dennoch ist der Beitrag der Studentenbewegung zur Veränderung der politischen Kultur in der Bundesrepublik größer, als Glaser zugestehen möchte. Daß die Bundesrepublik in den Jahren danach allmählich das demokratische Normalniveau anderer westlicher Staaten erreichte, daß der verhängnisvolle Untertanengeist zurückgedrängt wurde und die Bürger zu widersprechen lernten, daß Demonstrationen und Bürgerinitiativen heute zum vertrauten Inventar unserer Demokratie gehören, dies mag zwar nicht das Ziel der Bewegung gewesen sein, gehört aber doch zu ihren ‚kultur-revolutionären‘ Nah- und Fernwirkungen.

Aber im selben Moment, da man in der Bundesrepublik daranging, mehr Demokratie zu wagen, um die nach wie vor bestehenden Modernitätsverzögerungen der ‚verspäteten‘ Nation zu überwinden, als die sozialliberale Koalition mit der neuen Ostpolitik und einem Bündel gesellschaftspolitischer Maßnahmen längst fällige Veränderungen einleitete, geriet die Moderne und das ihr verbundene spezifische Fortschrittskonzept selbst in die Kritik. Die ‚Grenzen des Wachstums‘ wurden entdeckt, mit der Ökologiebewegung setzte eine breite Kritik auch an jenen Modernisierungsvorstellungen ein, die soeben mühsam gegen die Kräfte der Beharrung durchgesetzt worden waren. Die sich seit Mitte der siebziger Jahre immer deutlicher abzeichnende Weltwirtschaftskrise führte schließlich dazu, daß die Aufbruchstimmung der sechziger und beginnenden siebziger Jahre verflog und sich vielerorts Resignation und spielerischer oder zynischer Privatismus ausbreiteten.

Freilich nicht überall und keineswegs so durchschlagend, wie manche auf Sensation versessene publizistische Zeitgeistdiagnose es uns vorspiegeln

wollte. Die zweite Hälfte der siebziger und die achtziger Jahre sind auch die Zeit der großen Anti-AKW-Demonstrationen, der Friedens-, der Alternativ- und der Frauenbewegung, Bewegungen, die über die politische Wende zum Konservativen hinaus neben allem Neuen, das sie in die öffentlichen Debatten einführten, doch auch ein Stück Kontinuität des rebellischen Aufbegehrens und des Reformwillens der sechziger Jahre verkörpern. Hartmut von Hentigs Wort von der ‚entmutigten Republik‘, Glasers Feststellung, an die Stelle des ‚Prinzips Hoffnung‘ sei nun, in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre, das ‚Prinzip Angst‘ getreten, markieren zwar einen politischen und kulturellen Klimawechsel, reichen aber zur Beschreibung der neuen Stimmungslage in der Bundesrepublik nicht aus.

In der Kunst, in der Literatur, in der Philosophie gibt es schon in den siebziger, erst recht dann in den achtziger Jahren eine breite Abwendung vom Geist der Aufklärung und des Humanismus. Die Nietzsche- und Heidegger-Renaissance, das neuerliche Eindringen des ‚Jargons der Eigentlichkeit‘ in die Literatur, kultureltes Geraune in der Kunst, New-Age-Phantastik und eine Unterhaltung, die zwischen unverbindlicher Spielerei und affirmativer Sentimentalität hin und her schwankt – dies alles ist unter dem Etikett ‚Postmoderne‘ zur Signatur der Gegenwart geworden. Botho Strauß, Peter Handke, Wim Wenders, das sind drei Namen, die für Glaser die kulturelle Regression bezeichnen. „Offensichtlich übersättigt vom Leistungsdruck aufklärerischen Bewußtseins, also müde der Anstrengung des Begriffs, genießt man die sentimental-narrative Kolportage, die keine Anforderungen ans Verständnis stellt, sondern konsumiert werden kann und dabei ‚irgendwie‘ Trost spendet – den Trost vor allem, daß die Welt so ist, wie sie ist, und auch nicht anders wäre, wenn sie anders wäre.“ (III, 173 f.)

Ob sich aber hier bereits, wie der Begriff ‚Postmoderne‘ es suggeriert, ein Bruch mit der Moderne, gar eine säkulare Alternative zur Moderne und damit ein ‚neues Zeitalter‘ ankündigt, ist zu bezweifeln. Selbst in der relativ kurzen Geschichte der Bundesrepublik sind die hier zutage tretenden Haltungen und Sehweisen ja keineswegs neu; genau betrachtet, handelt es sich um Momente, die im Spannungsfeld der Moderne seit eh und je vorhanden sind. Vielleicht tun wir überhaupt gut daran, die „postmoderne“ Deregulierung im Feld der großen strategischen Denksysteme und der kulturellen Paradigmen als Chance zur Erneuerung der Moderne, als eine Art Inkubationszeit für künftige kulturelle Muster zu be-

greifen. „Kultur allein als sinnlicher Reiz, ohne Reflexion genossen,“ mahnt Glaser zu Recht, „bringt keine Identität zustande.“ (III, 336) Wenn es aber auch um kulturelle Identitätsfindung geht, dann dürfte die Aufgabe darin bestehen, aus den disparaten Trümmern, Bauteilen, Konfigurationen, die die postmodernen Dekonstruktionsbemühungen uns hinterlassen, tragfähige neue kulturelle Muster erst wieder zusammenzufügen, um so zu einem komplexeren Kulturverständnis, einer der lebendigen Vielfalt angemesseneren Vorstellung von Gesellschaft und einer neuen Konzeption von Fortschritt zu gelangen. „Ob Moderne oder Postmoderne sich immer weiter auseinanderentwickeln oder zu einer neuen Synthese zusammenfinden werden, dürfte sich“ – so Glaser in einem der raren kulturphilosophischen Exkurse des Werkes – „als die große Frage der kulturellen Entwicklung (in Richtung 21. Jahrhundert) erweisen.“ (III, 181 f.)

An dieser Stelle wird auch der Denkkontext deutlich, aus dem heraus Glaser seine kulturhistorischen und kulturpolitischen Vorstellungen entwickelt: eine im Schillerschen Sinne um die ästhetische Dimension erweiterte Aufklärung, deren Ziel die Versöhnung von Logik, Ästhetik und Moral ist, die, in die Richtung der postmodernen Theoretiker gesprochen, die „Semiotik genauso ernst nimmt wie die Semantik“, die „nicht nur den Reiz der Zeichen genießt, sondern sich auch um die Wahrheit der Inhalte bemüht.“ (III, 182) Mit einem solchen weitgefaßten, integrativen, die Autonomie ästhetisch-moralischer Leistungen betonenden Kulturbegriff hebt sich Glasers Arbeit deutlich von der anderen großangelegten Kulturgeschichte der Bundesrepublik ab, die Jost Hermand in den letzten Jahren im Nym-

phenburger Verlag veröffentlicht hat. Während Hermand, noch ganz dem marxistischen Basis-Überbau-Schema verpflichtet, nach einer auch im politökonomischen Sinne revolutionären Kultur Ausschau hält und so für die Bundesrepublik zwangsläufig zu einem im ganzen deprimierenden Fazit gelangt, spricht Glaser selbst im Vorwort zum dritten Band seines Werkes von der „verhaltenen Zuversicht“, die seine Kulturgeschichte durchziehe. Es mag nicht immer leicht sein, diese Zuversicht angesichts bürokratischer Ausgewogenheit und profitorientierter Nivellierung in den Massenmedien, angesichts einer weltweit tätigen oligopolisierten Kulturindustrie und verbreiteter kultureller Lethargie aufrechtzuerhalten. Und dennoch: Auch die Kulturgeschichte der Bundesrepublik, wenn man sie einigermaßen unvoreingenommen betrachtet, nährt die Hoffnung, daß die Indienstnahme der Kultur für Zwecke der Politik und des Profits nie gänzlich gelingen wird, daß aus der subversiven Vitalität der Kultur stets aufs neue die Kraft zur Veränderung wächst.

---

*Herman Glaser: Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Verlag Hanser 1989*

*Band 1: 1945–1948: Zwischen Kapitulation und Währungsreform; 376 S. mit 58 Abb. Leinen, DM 54,-*

*Band 2: 1949–1967: Zwischen Grundgesetz und Großer Koalition; 384 S. mit 37 Abb. Leinen, DM 54,-*

*Band 3: 1968–1989: Zwischen Protest und Anpassung; 408 S. mit 48 Abb. Leinen, DM 54,-*

*Band 1–3: Gesamtpreis DM 148,-*

---

## Egon Bahr Willy Brandt in Norwegen

Ein neunzehnjähriger Junge wurde damals nach Oslo geschickt, als Ersatz für einen, der eigentlich dafür vorgesehen war, mit der selbstbewußten Überheblichkeit des Unerfahrenen, der linken Entscheidung des Sozialisten, der den schwächlichen Revisionismus der Sozialdemokraten herzlich verachtete. Die Vorstellung, einmal Vorsitzender der SPD zu sein, hätte ihn vor sich selbst schaudern lassen. Der Schock einer solchen Vorstellung blieb ihm erspart. Ein kecker Filou war das, der am linken Rand mit einer oppositionellen intellektuellen Gruppe zu fraktionieren begann, um die an sich linke norwegische Partei zu radikalisieren und der gegen ihre Führung arbeitete, die ihre schützende Hand über ihn hielt, weil Norwegen gar nicht gern politische Flüchtlinge aufnahm. Als diese Umtriebe entdeckt wurden, hielt man es seiner Jugend zugute. Wie wichtig es ist, menschliche Werte abstrakt politischen überzuordnen, erfuhr er an sich selbst. Ohne großzügige Solidarität hätte Willy Brandt nicht überlebt, und solidarische Großzügigkeit wurde später von Kleineren als Schwäche gedeutet, eine seiner unverlierbaren Stärken.

Aber zwei Bemerkungen kann ich nicht unterdrücken, auch wenn die Vergleiche hinken: Gemessen am jungen Brandt sind die Jusos ziemlich harmlos, und gemessen am damaligen Norwegen ist die Bundesrepublik ein Weltmeister an Offenheit für Flüchtlinge, allerdings durchaus vergleichbar im Unverständnis für die Lage ihrer Heimatländer, die sie fliehen läßt.

Exil, das ist erst einmal die Notwendigkeit des Broterwerbs zum täglichen Leben, bei Brandt, der politisch arbeiten wollte und sollte, die Notwendigkeit, die neue Sprache erstaunlich schnell so zu beherrschen, daß er seine Artikel lösen und Vorträge halten konnte; Exil ist auch die Entfremdung von dem, was sich zu Hause tut. Während draußen die theoretischen Auseinandersetzungen weitergehen und vergangene Schlachten neu geschlagen werden, verändert sich in der Heimat die Wirklichkeit. Brandt hat sich nicht in der Welt des Sektierertums verloren, der abstrakten Lösungen durch Haarspalterei, der politischen Fortpflanzung durch Zellteilung. Der illegale Aufenthalt in Berlin zeigte ihm eine Wirklichkeit vom Leben im Reich, die weit ent-

fernt war von der Vorstellung, die man sich draußen davon machte. „Wir haben viel zu wenig zu den breiten Massen und Jugendlichen zu sprechen gelernt, wir haben zu wenig ihre wirklichen Probleme gekannt“, war sein Resümee. Man möchte einigen Jusos zur Lektüre empfehlen, was Brandt damals schrieb: „Denkt immer daran, daß für den einfachen Menschen das Leben nicht nur aus ‚Ismen‘ besteht, sondern aus Essen, Schlafen, Fußballspielen, Kanarienvögeln, Schrebergärten und anderen schönen Dingen. Und vergeßt nicht, daß es Lenin war, der vorschlug, mit der Forderung nach Teewasser Leben in den Betrieben auszulösen. Wir müssen lernen, nicht immer von der hohen Politik zu reden, sondern immer den Weg durch das jeweilige Teewasser zu bahnen.“

Die Zurückhaltung, mit der Brandt nach dem Kriege solchen begegnete, die mit dem Vergrößerungsglas nach jedem braunen Flecken suchten, die das Blütenweiß einer politischen Weste verunzierten, mag auch aus dem Erlebnis der Realität im Berlin des Jahres 1936 herrühren. Das hat nichts mit mangelnder Prinzipienfestigkeit zu tun, wohl aber einem Stück Weisheit, die selbst einem 23jährigen zuteil wird, der sich bewußt macht, was seine Augen sehen.

Zum anderen: Wie oft mag Willy Brandt wohl innerlich geschmunzelt haben, wenn er in den letzten Monaten las, mit welchen Lenin-Zitaten Gorbatschow die Notwendigkeit begründete, versteinerte Dogmen und gewohnte Argumentations-Ketten aufzubrechen? Hier könnte man ins Träumen geraten, aber die Sache mit dem Teewasser sollte nicht vergessen werden, zumal der Wunsch nach einem Stück Zucker dazugehört und ein Schüßchen Rum hinein auch nicht schaden könnte.

In dem Bild Willy Brandts hierzulande kommen seine taktischen Fähigkeiten oft zu kurz. Die Auseinandersetzungen zwischen Gruppen und Grüppchen, Mißgunst, Eifersucht, Prinzipienreiterei, Eitelkeiten, das Geschäft der Ösen und Haken – das blüht in der Emigration ohnehin und in der linken Szene zumal. Wer daraus unverseht hervorgeht, vom entsandten Jüngling zu einer Führungshoffnung seiner Partei wird, sich in seinem zweiten Heimatland einen geachteten Namen macht, während er als erster Mann des anderen, besseren Deutschland anerkannt wird, der hat sein Gesellenstück in dieser Art des politischen Handwerks abgelegt.

Seine antistalinistische Haltung erwarb Brandt nicht erst 15 Jahre später in Berlin. Spanien gab Anschauungsunterricht, und die Rücksichtslosigkeit,



*Willy Brandt*

mit der sich die Komintern im Interesse Moskaus über die Interessen anderer Parteien und Länder hinwegsetzte, war schon vor 1933 erkennbar. Dieses nicht mit Antikommunismus gleichzusetzen, fällt auch heute noch vielen schwer. Emigration, Spanien und der Stalin/Hitler-Pakt, schließlich der Krieg, enthielten alle diese Faktoren und, verwirrend genug, dennoch die Notwendigkeit, die Kräfte zu bündeln für die Hauptaufgabe. Volksfront nannte man das damals. Das Gefühl der Ohnmacht gegen schier übermächtige Kräfte, Länder, Entwicklungen ist keinem fremd, bis heute nicht. Das Wesentliche erken-

nen und alle denkbaren Kräfte für ein Ziel zusammenzuführen, auch wenn diese Kräfte in anderen Fragen andere Auffassungen haben, das war damals die Aufgabe. Sie kam später wieder. Und ist es heute nicht eigentlich auch die Aufgabe, den Krieg im Frieden zu besiegen oder den Krieg unmöglich zu machen? Eine Aufgabe, in der neue Fronten alte Frontlinien überschneiden? Der Feind Nummer eins hieß damals Hitler, und in Paris, London, Oslo, Moskau, Washington und Stockholm arbeiteten Menschen sehr unterschiedlicher Überzeugung zusammen, um diesem Feind die Stirn zu bieten. Der Feind Nummer eins heißt heute der Atomkrieg, und wieder bemühen sich Menschen um eine Koalition der Vernunft. Damals konnte man auf Sieg hoffen, heute ist der Sieg nötig für das Überleben aller.

Aber das ist eine ganz andere Geschichte als die Willy Brandts in Norwegen. Interessant ist es, zu verfolgen, wie Gedanken und Ereignisse der Vergangenheit bis in die Gegenwart reichen und wirken.

Es ist schade, daß es dieses Buch über Willy Brandts Jahre von 1933–1940 in Norwegen nicht früher geben konnte. Zum einen, weil der Verfasser, ein norwegischer Historiker, noch zu jung war, als man es hätte brauchen können gegen die bösartigen Verleumdungen Willy Brandts seit den frühen sechziger Jahren, zum anderen, weil damals hochinteressante Materialien noch nicht entdeckt oder aufgearbeitet waren, wie z. B. das Archiv der SAP mit den Briefen Brandts an seine Exilparteiführung in Paris. Das Buch ist eine außergewöhnliche Darstellung dessen, was Brandt in diesen sieben Jahren gedacht, geschrieben und getan hat. Ein umfangreicher wissenschaftlicher Apparat gibt den Ergebnissen ein solides Fundament. An den Feststellungen dieses Buches wird niemand rütteln können, der sich mit der Geschichte der Arbeiterbewegung in Norwegen und des Exils jener Jahre dort befaßt.

---

**Anmerkung**

Einhart Lorenz, Willy Brandt in Norwegen. Die Jahre des Exils 1933 bis 1940, Neuer Malik-Verlag, Kiel 1989.

## Thema: 1789 – Sind Frauen Menschen?

### Wolfgang Geiger 1789–1989: Geschichte und Mythos Im Urteil über die Französische Revolution glänzen die meisten Historiker durch Unkenntnis und Befangenheit

*Dr. Wolfgang Geiger, geb. 1956, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Frankfurt im Rahmen eines Forschungsprojekts zur Französischen Revolution.*

„Die Französische Revolution ist das bedeutendste Ereignis seit Christi Geburt“ – diese Antwort eines anonym gebliebenen Rentners auf eine Umfrage des letzten Jahres bringt wohl am prägnantesten den Stellenwert zum Ausdruck, den die Franzosen ihrer Großen Revolution am Vorabend der Zweihundertjahrfeier immer noch beimessen, und spiegelt zugleich ein gutes Stück jener Stimmung wider, in der die Revolutionäre damals daran gingen, das neue, republikanische Zeitalter durch eine Kalenderrevolution zu verewigen. Im selben Sinne sollten auch alle öffentlichen Relikte des „Alten Regimes“ (Statuen, Kunstwerke usw.) in die neugeschaffenen Museen verbannt werden, um eine scharfe Trennungslinie zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu ziehen: „Wir wollen nur von heute ab datieren“, hieß es. Auch wenn sich dieser neue Kalender, dessen Nullpunkt nicht der Bastillesturm 1789, sondern die Ausrufung der Republik am 21. 9. 1792 war, letztlich nicht gegen die christliche Zeitrechnung durchgesetzt hat – im Gegensatz zu vielen anderen universell gewordenen Innovationen wie der Erfindung des Meters als Einheitsmaß – so stellt die Revolution in Frankreich noch heute den Beginn der „Zeitgeschichte“ dar, im Gegensatz zur Bedeutung dieses Begriffes hierzulande, der die stets gegenwärtige

Epoche (zur Zeit also das 20. Jahrhundert) bezeichnet. Wird die Zeitgeschichte in Frankreich demgegenüber an einem immer weiter zurückliegenden Fixpunkt festgemacht, so erfährt diese Vergangenheit dennoch eine ständige Vergegenwärtigung durch die Identifizierung der jeweils aktuellen Politik mit dem paradigmatischen Modell der Französischen Revolution: „Hätten Sie damals für den Tod des Königs gestimmt?“ lautete eine weitere Umfrage im Auftrag einer sozialwissenschaftlichen Zeitschrift, die sich an die Abgeordneten der Nationalversammlung 1988 richtete. Diese sprachen sich natürlich mit überwältigender Mehrheit gegen die Todesstrafe aus – die Rechten unter den Abgeordneten, weil sie aus echter Überzeugung die Revolution gerne so früh wie möglich angehalten hätten, die Linken aber, weil sie sich im Gewissenskonflikt zwischen den Zielen und den Mitteln der Revolution befinden. (Einige hartgesottene „Jakobiner“ immerhin gibt es noch, vorwiegend natürlich in der Kommunistischen Partei.) Solche und andere Parallelisierungen der politischen Konstellationen von heute und damals, etwa die zu Recht kritisierte Fernsehinszenierung des Prozesses von Ludwig XVI., wo dessen Verteidiger die Segnungen der „Kohabitation von Monarchie und Revolution“ vorbrachten, sind natürlich absurd, aber symptomatisch für eine ernsthafte und ernst zu nehmende Tradition der französischen Politik, der auch die Geschichtsschreibung der Revolution bis heute nicht entkommen ist, nämlich die Revolution als Matrix für die jeweils aktuelle Politik zu nehmen – und umgekehrt . . . „So ist seit bald 200 Jahren die Geschichte der Französischen Revolution immer noch ein Heldenlied von den Ursprüngen und also ein Diskurs über die Identität.“ (*Furet* 1980, S. 13).

Unübersehbar soll in diesem Sinne die Zweihundertjahrfeier in Frankreich zu einer monumentalen Glorifizierung der Ära Mitterrand und seines Konzepts des „gecinten Frankreich“ (*La France unie*) werden. Erklärtes Ziel der zweiten Präsidentschaft Mitterrands ist es, die im Laufe der Revolution entstandene und seither traditionelle Rechts/Links-Spaltung der französischen Politik durch die Schaffung einer neuen Mitte in Anlehnung an den Ursprung des Nationalgedankens und seine soziale, klassenübergreifende Funktion aus der Anfangsphase der Revolution zu überwinden, eine Mitte, an

deren Rändern Links- und Rechtsextreme nur noch ein politisches Schattendasein führen sollen. In diesem Sinne wäre dann das Diktum des Historikers *François Furet* von vor zehn Jahren, „Die Revolution ist beendet“, eingelöst; kein Präsident vermochte bislang die Rolle des „republikanischen Monarchen“ (Furet über diese Institution der V. Republik) so auszufüllen wie der Sozialist Mitterrand – selbst der, für den sie geschaffen wurde, Charles de Gaulle, polarisierte und sah sich einer starken, kommunistisch dominierten Linksoption gegenüber. Furet, der Anfang der 80er Jahre noch ein Gegner der Zweihundertjahrfeier wegen des damals existierenden Regierungsbündnisses mit den Kommunisten war, konnte schließlich zum Matador einer auf Menschenrechte und Demokratie beschränkten Zelebrierung der Revolution werden; Mitterrands Wahlkampfeslogan „La France unie“ übernahm er als Titel eines programmatischen Essays für den Sammelband „La République du centre“ – „Die Republik der Mitte“ (oder war es umgekehrt?). Jedenfalls lieferte diese Karriere Furets genug Stoff für eine, wie man zugeben muß, brillante Polemik gegen ihn, die Aglaia Hartig jüngst im *Merkur* (März 1989) zu Papier brachte.

Aber nicht nur die offiziellen Feierlichkeiten, sondern auch die Geschichtsschreibung der Revolution steht im Zeichen der Politik. Die Geschichte der Revolutionshistoriographie selbst ist eine einzige Abfolge der jeweils zeitgenössischen politischen Auseinandersetzungen, und immer noch kann kein Historiker über die Revolution schreiben, ohne zuvor selbst politische Stellung zu beziehen. So muß man sich erst einmal darüber im klaren sein, daß, in den Worten *Eberhard Schmitts*, „die Revolutionshistorie bis zur Stunde – soweit sie Synthesen produziert – offenbar in erster Linie die Funktion hat, den weltanschaulichen und ideologischen Bedarf ihrer Zeit zu decken, d. h. für die Fülle der Ereignisse der Revolution eine Sinndeutung zu stiften, sie in einen mehr oder weniger erkannten Gesamtzusammenhang des Geschichtsverlaufs einzuordnen“ (*Maier/Schmitt*, S. 96). Dies betrifft auch die deutschen Historiker, insofern sie ihren französischen Vorbildern folgen. Selbst jemand wie *Günter Barudio*, der sich bewußt von dieser Tradition abheben will, wurde durch seine eigene 68er Erfahrung zu seinem Buch *Paris im Rausch* inspiriert.

„Die Französische Revolution ist ein Mythos“, wagte der britische Historiker Alfred Cobban in den 50er Jahren zu behaupten, und wenn man *Mythos*

nicht einfach als „Erfindung“ oder „Lüge“ definiert, sondern als „falsche Klarheit“, im Sinne von Horkheimer/Adorno, oder als archetypisch-exemplarische Erzählung über den Ursprung des Seienden im kulturanthropologischen Sinne, dann kann man die Bedeutung der Französischen Revolution für die etablierte Geschichtsschreibung schon als „Mythos“ bezeichnen. So verglich *Michel Vovelle*, derzeitiger Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte der Französischen Revolution an der Sorbonne, „das zu feiernde Ereignis gar mit dem Trojanischen Krieg, dem mythisch festgehaltenen Urereignis der abendländischen Geschichte“ (cf. *Köhler*, S. 27). Die Analyse dieses Ereignisses ist auf der Linken längst zu einem „Katechismus“ erstarrt, den Furet, liberaler Gegenspieler von Vovelle und dessen Vorgänger Soboul, wohl zu Recht geißelt. Die sich auf Marx und Jean Jaurès berufende orthodox-marxistische Schule dominiert spätestens seit den 20er Jahren die Revolutionsforschung, hält quasi durch Erbrecht den Revolutionslehrstuhl an der Sorbonne besetzt und hat einen Kanon der Revolutionsgeschichte zementiert, der selbst ihren politischen Gegnern noch als Matrix dient. In diesem Kanon kommt der Chronologie der revolutionären Ereignisse eine geschichtsphilosophische Bedeutung zu, und zwar durch die Interpretation der Radikalisierung der Massen als eine zunehmende Politisierung nach links mit der Tendenz, über den bürgerlichen Rahmen der Revolution hinauszugehen und somit auf die zukünftige proletarische oder sozialistische Revolution zu verweisen. Etablieren konnte sich diese Schule, die sich gern als „soziale Interpretation“ der Revolution oder als „Geschichte von unten“ versteht, weil die konservative Revolutionshistoriographie aus dem 19. Jahrhundert, die von den faschistischen Kreisen der 20er und 30er Jahre dieses Jahrhunderts aufgesogen wurde, prinzipiell gegen die Revolution von 1789 eingestellt war und sie als philosophisch-freimaurerische Verschwörung abqualifizierte. Das orthodox-marxistische Monopol in der Revolutionsforschung wurde seit den 50er Jahren von angelsächsischen Historikern wie Alfred Cobban und in Frankreich seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre mit der Entstehung einer politisch liberal, wissenschaftlich „strukturanalytisch“ (*Schmitt*, 1980) orientierten und von den Marxisten als „revisionistisch“ verurteilten Richtung aus dem Umfeld der Zeitschrift *Annales* in Frage gestellt. (Im deutschen Sprachraum dominierte die DDR-Forschung zur Revolution bis in die 70er Jahre hinein.) Zusammen mit *Denis Richet* veröffentlichte *François Furet* 1965/66 erstmals eine

republikanische Alternative zu *Albert Sobouls* wenige Jahre zuvor erschienenem und schnell zum modernen linken Standardwerk aufgestiegenen „Abriß“ über die Revolution. Die beiden Autoren stellten darin vor allem den Klassencharakter der Französischen Revolution in Frage. Im Laufe der 70er Jahre entwickelte Furet dann eine fundierte Kritik des „revolutionären Katechismus“ der orthodox-marxistischen Schule (cf. *Furet*, 1980) und stieg Zug um Zug mit dem gesellschaftlichen Niedergang der KPF zum inzwischen wohl tonangebenden Revolutionsforscher in Frankreich auf. *Michel Vovelle*, der Sobouls Platz an der Sorbonne nach dessen Tod 1982 eingenommen hat und eigentlich ein Seiteneinsteiger in der marxistischen Historikernomenklatura ist, konnte trotz seines Versuchs, die marxistische Schule zu entdogmatisieren und eine Brücke zur „strukturanalytischen“ Schule der *Annales* zu schlagen, und trotz des Vorteils der hinter ihm stehenden Institution der Sorbonne den Niedergang des politischen Gewichts der von ihm nun zu vertretenden Richtung nicht aufhalten. Originäre innovative Ansätze von Vovelle im Rahmen der von ihm wiederbelebten, an *Georges Lefebvre* (gest. 1959) anknüpfenden „Mentalitätenforschung“, werden durch fast schon rituell wiederholte Glaubensbekenntnisse zum „Robespierismus“, wie jüngst geschehen, in ihrem Erfolg geschmälert. So leitet Vovelle die wichtigsten wissenschaftlichen Aktivitäten im Rahmen des *Bicentenaire*, aber Furet liefert die Stichworte für die Debatte.

### Eine Revolution der Bürger?

Die Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Strömungen der französischen Revolutionshistoriographie geht zunächst einmal um die Einschätzung der Ursachen der Revolution. Für Soboul handelt es sich um eine Revolution, die die Bourgeoisie mit Hilfe der städtischen Volksmassen (der *Sansculotten*) und der revolutionären Bauern gegen die Aristokratie führte, diese als herrschende Klasse ablöste und dem Kapitalismus zum Durchbruch verhalf. Sie vermochte dies aufgrund der sich drastisch zuspitzenden Krise des Alten Regimes, des Widerspruchs zwischen überkommenen spätfudalen und absolutistischen Staats-, Rechts- und Wirtschaftsstrukturen und der ökonomisch zur führenden Position aufgestiegenen, aber politisch rechtlosen Bourgeoisie innerhalb des Dritten Standes. Diese Krise war auf krasseste Weise dadurch für jedermann offenkundig geworden, daß der König gezwungen war, zur Sanierung der Staatsfinanzen

seine Untertanen um freiwillige Hilfe zu bitten und sie erstmalig seit 1614 wieder zur Versammlung der Generalstände zusammenzurufen. Die marxistische Forschung konzentrierte sich lange darauf, die führende Rolle des Bürgertums und dessen Interessensidentität mit der Gesamtheit des Dritten Standes in der Anfangsphase der Revolution zu belegen, gleichzeitig aber den Widerspruch innerhalb dieses Bündnisses herauszuarbeiten, der im berühmten Jahr II kulminierte, als die Pariser Sansculotten die Großbourgeoisie stürzten, die Jakobiner an die Macht brachten und sich unter dieser „Volksregierung“ eine „soziale Republik“ andeutete, mithin die Tendenz zur Überwindung des rein bürgerlichen Charakters der Revolution. Im Rahmen einer pauschalen Krisentheorie, die man im wesentlichen aus dem *Kommunistischen Manifest* bezog und die eine Parallellität zwischen sozioökonomischer Krise des Spätfeudalismus und politischer Krise des Absolutismus postulierte, wurde entsprechend kaum Wert auf eine genauere Analyse des *kulturellen* Ursprungs der Revolution gelegt, die Beziehungen zwischen der gebildeten, aufgeklärten Gesellschaft und dem „Fußvolk“ der Revolution wenig beleuchtet. Die Philosophie der Aufklärung wurde kaum in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext untersucht, die Philosophen statt dessen nach ihrer sozialen Herkunft und dem ideologischen Gehalt ihres Denkens befragt – *Soboul* liefert folgendes Musterbeispiel dafür: „Während Voltaire als der unbestritten führende Kopf der philosophischen Bewegung nach 1760 bis zu seinem Tode im Rahmen der absoluten Monarchie Reformen vorantreiben und das Besitzbürgertum an die Regierung bringen wollte, verließ der aus dem Volk stammende Rousseau dem politischen und sozialen Ideal des Kleinbürgertums und der Handwerker Ausdruck.“ (1962/1988, S. 46). Ganz offensichtlich soll hier der Genfer Philosoph als Vordenker der Pariser Sansculotten und der jakobinischen Volksregierung des Jahres II (1793–94), mithin als der einzig wirklich revolutionäre Philosoph erscheinen. Doch lieferte die Rousseau'sche Theorie vom „Sozialvertrag“ und der Verwirklichung des „Gemeinwillens“ die Matrix für die *gesamte* revolutionäre Gesellschaftstheorie, wie sie am prägnantesten vom *Abbé Sieyès* in seiner Broschüre *Was ist der Dritte Stand?* 1789 auf die aktuellen Gegebenheiten gemünzt wurde.

*Albert Soboul* und sein Leipziger Kollege *Walter Markov* haben in ihrem 1974 erstmals erschienenen Gemeinschaftswerk, das jetzt in einer reich illustrierten Ausgabe neu verlegt wurde, der Philoso-



*Die Freiheit, mit dem Zepter der Vernunft bewaffnet, bedroht Torheit und Fanatismus mit Blitzen, J.-B. Chappuy nach Boizet, Nationalbibliothek Paris*

phie des 18. Jahrhunderts einen größeren Stellenwert für die Entstehung der Revolution eingeräumt, gilt sie doch nicht mehr einfach nur als „Philosophie der Bourgeoisie“, sondern wird zur „Waffe der Aufklärung“ für die Demokratisierung der Gesellschaft. Zwar werden Rousseaus Gedanken auch hier wieder als „Ideale einer kleinbürgerlichen Demokratie“ charakterisiert (S. 38), aber aus der „Synthese“ der verschiedenen philosophischen Systeme gehe eine „bürgerliche Revolutionslehre“ hervor, „die aus der Abstraktion in den unmittelbaren Kampf gegen Feudalität und Absolutismus hinüberwächst“ (S. 40).

Dies hat Markovs eigene Position aber offensichtlich nicht weiter beeinflusst, denn in seinem Hauptwerk hat er 1982 noch weit stärker als Soboul 20 Jahre zuvor die Bedeutung der Philosophie für die Revolution herabgesetzt; am Beispiel Voltaires, der schon 1764 „unfehlbar eine Revolution herannahen“ sah, exemplifiziert Markov seinen Reformis-

musvorwurf: „Halbwegs im klaren über das Ziel, doch in Ungewißheit über mögliche Wege dorthin, verstanden sie [die Philosophen] unter ‚Revolution‘ allerdings keine offene Klassenschlacht und schon gar keine bewaffnete Volkserhebung, sondern allmähliche Verbreiterung von Kenntnissen, begleitet von einer Reform an Haupt und Gliedern, die ein von erleuchteten Männern beratener Herrscher, getragen von breiter Zustimmung der Nation, mit Entschlossenheit durchführen würde.“ (S. 15)

Gegen solch anachronistische Wertungen im Rückblick hat es die Kritik von liberaler Seite leicht, möchte man meinen. Das Kuriose ist aber, daß diese durchaus mit der eben von Markov zitierten Einschätzung einverstanden ist – wengleich diametral entgegengesetzt bewertet –, denn auch die liberaler Historiker erkennen im Erbe der Aufklärung „den Geist der reformerischen Erneuerung“ als „den Grundgedanken des Jahrhunderts“ (Furet/Richet, S. 19). Im Rahmen der von Furet und Richet aufge-

stellten These von den „drei teleskopartig ineinander geschobenen Revolutionen“ des Sommers 1789 – 1. der institutionellen Revolution oder „Reform von unten“ (cf. *Schmitt* in: *Maier/Schmitt*), 2. der Revolution der städtischen Volksmassen und 3. der Revolution der Bauern – ist „nur die erstgenannte (. . .) das Ergebnis aus klarem politischen Bewußtsein gefaßter Entscheidungen für und durch die Gesellschaft von morgen. Die beiden anderen vermengen Vergangenheit und Zukunft, Heimweh nach der guten alten Zeit und vage Vorstellungen davon, wie die Dinge einmal aussehen sollten. Die Konjunktur, weniger die Philosophie hat sie ausgelöst, sie hängen dem alten Traum der Armen vom tausendjährigen Reich des Menschheitsglücks mindestens ebenso sehr nach wie den aufklärerischen Ideen des Jahrhunderts“ (*Furet/Richet*, S. 127). Fast könnte man darin eine Parallele zur marxistischen Deutung der Bourgeoisie als der seinerzeit „fortschrittlichsten Klasse“ sehen, aber das Projekt der Moderne wird in den Augen von *Furet & Co.* nicht von der Bourgeoisie getragen, die es damals als klar umrissene Klasse im Sinne von Marx nicht gegeben habe. Und tatsächlich hat sich ja eine durch Besitz wie durch Bildung ausgezeichnete Elite des Dritten Standes mit aufgeklärten und liberalen Geistern der Aristokratie und des Klerus zusammengefunden: zuerst in den Salons und philosophischen Gesellschaften, später in der ständeübergreifenden Mehrheitsfraktion der Nationalversammlung.

Die Herauskristallisierung dieser „politischen Klasse“ – ein in Frankreich gern gebrauchter Begriff – im Rahmen der Formierung einer neuen Öffentlichkeit und der Struktur einer „öffentlichen Meinung“, die zur Macht geworden ist, wird in letzter Zeit auch in der BRD zunehmend untersucht. Der Akzent liegt dabei auf den sozialgeschichtlichen Grundlagen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, der Entstehung einer neuen „Soziabilität“ von in Salons und „sociétés de pensée“ (wörtl.: „Denkgesellschaften“) eingebundenen „Intellektuellen“ (wie man heute sagen würde) und ihrem Weg zur Revolution. Zu berücksichtigen ist dabei sicherlich in erster Linie das Unternehmen der *Encyclopédie*, an dem unter der Leitung von Diderot und d’Alembert alle namhaften Philosophen mitwirkten – es geht aber auch um die Bedeutung zweit- und dritrangiger „Philosophen“ sowie den Bewußtseinswandel des einzelnen, seinen Rollenwechsel vom Untertan zum *Citoyen*. *Eberhard Schmitt* und *Rolf Reichardt* haben vor einiger Zeit eine wissenschaftliche Reihe zu sozialgeschichtlichen Fragen des 18. Jahrhunderts

begründet, die von einem fortlaufenden Handbuch sozialwissenschaftlicher Begriffe der Zeit begleitet wird. Durch zwei internationale Kongresse 1979 und 1985 haben die beiden Historiker der Revolutionsforschung über die BRD hinaus neue Impulse vermitteln können. Die angesprochene Thematik kommt darüber hinaus natürlich in jenen Arbeiten zur Geltung, die wie die von *Jochen Köhler* oder *Günter Barudio* der Strukturanalyse den Vorrang vor der Ereignisdarstellung geben, aber auch in „klassisch“ verfaßten „Revolutionshandbüchern“ wie dem von *Ernst Schulin* wird dieser Vorgeschichte ebenfalls zunehmend Raum gegeben. *Schulin* minimiert dabei die gemeinhin Rousseau zugeschriebene Bedeutung für die Revolutionäre von 1789 mit dem Verweis auf die Editionsfrage seines berühmten Buches vom *Contrat social*, das lange vor 1789 vergriffen war und erst nach Ausbruch der Revolution wegen starker Nachfrage mehrfach neu verlegt wurde (S. 171). Hier wird jedoch auch die Grenze der empirischen Forschung deutlich, denn der Einfluß eines Buches, zumal eines nur im Untergrund zirkulierenden, läßt sich nicht statistisch nachweisen und messen. Dies hätte auch *Iring Fetscher* berücksichtigen müssen, wenn er darauf verweist, daß *Sieyes* den *Contrat social* nicht zitiert und folglich nicht gekannt habe (*Fetscher* 1975, S. 261) – ideengeschichtlich ist *Sieyes’* Buch *Was ist der Dritte Stand?* jedoch eine lupenreine Umsetzung des Rousseau’schen Denkens in die praktische Politik (cf. auch *Köhler*, S. 49). Unverständlich, aber bezeichnend ist wohl, daß die Historiker diesem Grundsatzprogramm der Französischen Revolution so wenig Bedeutung beimessen: die Marxisten augenscheinlich, weil darin „das Schicksal der Werktätigen in Stadt und Land“ nicht zum Ausdruck kommt (*Markov*, S. 46), aber auch *Furet* und *Richet* nicht, für die *Sieyes* „ein engstirniger Doktrinär“ war (S. 89). Demgegenüber haben *Schmitt* und *Reichardt* die Bedeutung von *Sieyes* richtig eingeschätzt, und nach einer Edition seiner Schriften in ihrer „Gelben Reihe“ beim Oldenbourg-Verlag liegt jetzt auch anderweitig eine von *Otto Dann* herausgegebene deutsche Edition von *Was ist der Dritte Stand?* vor, und zwar interessanterweise in einer Übersetzung von 1796, also aus der Revolutionszeit selbst.

Zusammen mit *Hans Maier* (dem ehemaligen bayrischen Kultusminister) hat *Eberhard Schmitt* unlängst einen Diskussionsband mit dem programmatischen Titel: *Wie eine Revolution entsteht – Die Französische Revolution als Kommunikationsereignis* herausgegeben. Die verschiedenen Autoren ver-

mitteln darin ein eindrucksvolles Bild der Rolle von Publizistik, Literatur, Lesegesellschaften und philosophischen Clubs sowie der revolutionären Festkultur beim „Strukturwandel der Öffentlichkeit“, um einen Begriff von Habermas aufzunehmen, oder eben jenem „Kommunikationsereignis“, in dem sich – bürgerlich oder nicht – die Demokratie einüben mußte. Es wird dabei allerdings auch deutlich, wie nahe diese neue antimarxistische Forschungsrichtung auch an die alte, reaktionäre bis royalistische These von der Revolution als Verschwörung von Philosophen und Freimaurern herankommt, gerade wenn auf einen von François Furet „rehabilitierten“ französischen Historiker der Jahrhundertwende, Augustin Cochin, zurückgegriffen wird (cf. Furet, 1980, und Schleich, in: Maier/Schmitt, 1988), für den die geistigen Grundlagen der Schreckensherrschaft schon in den Salons zu suchen sind: „Vor der blutigen *Terreur* von 1793 gab es 1763–1780 in der Gelehrtenrepublik eine kalte *Terreur*, deren Wohlfahrtsausschuß die *Encyclopédie* war und d’Alembert ihr Robespierre.“ (Cochin 1912 in einem Vortrag.) Anachronistisch, aber heute fast schon wieder „aktuell“ mutet deswegen Georges Lefebvres jüngst erstmalig ins Deutsche übersetzter Klassiker von 1939 an, worin er vor der Überschätzung der Philosophen gegenüber der Triebkraft der sozialen Widersprüche warnt und ihre Rolle auf die „klassische“ Formel beschränkt sehen will, dem Bürgertum „zur vollen Erkenntnis seiner historischen Aufgabe verholphen“ zu haben (S. 53).

Die Revolution als Kommunikationsereignis steht auf andere Weise auch im Zentrum der Arbeit von Jacques Guilhaumou, einem Sprachhistoriker marxistischer Tendenz, der in seinem jüngst erschienenen Buch ein nüchternes, wissenschaftlich fundiertes und für den Leser sehr anspruchsvolles Projekt der Dechiffrierung des revolutionären Umbruchs und seiner Entwicklung über den ihm innewohnenden Wandel der politischen Sprache präsentiert. Diese Studie bezieht sich auf Vorarbeiten auch von deutschen Wissenschaftlern, von denen zwei, Rolf Reichardt und Brigitte Schlieben-Lange, auch ein Vorwort zur deutschen Ausgabe geschrieben haben. Die Studie macht deutlich, in welchem Maße die Französische Revolution ganz wesentlich eben auch eine Revolution der Kommunikation war und dies im übrigen selbst zum Gegenstand der Debatte machte.

Die Dissoziierung der einzelnen Elemente der Revolution, die seit dem berühmten Wort des Linksre-

publikaners Clémenceau 1897 als „ein Block“ betrachtet werden sollte, führt nicht nur bei Furet/Richet im Rahmen ihrer Drei-Revolutionen-Theorie, sondern mehr noch in der westdeutschen Debatte zur Verneinung der Frage „War die Französische Revolution eine bürgerliche Revolution?“ Als „entscheidenden Zug der Gesamtbewegung von 1789“ sieht Schmitt die „konstitutionelle Umstrukturierung des Staatswesens durch die verfassungsgebende Nationalversammlung“; „weder die Bourgeoisie noch der Adel sind in dieser Revolution als Gesamtklassen tätig geworden, in sämtlichen Schichten gab es fanatische und aktivistische Anhänger und Gegner der liberalen Reformziele von 1789, die Fronten liefen bis 1792 quer durch alle Bevölkerungsgruppen“ (in: Reinalter, S. 71). Dieses Argumentationsbeispiel verdeutlicht, wie auch auf der liberalen Seite ideologisch rasoniert wird, denn keiner der angegriffenen Historiker hat wohl behauptet, der Adel habe als „Gesamtklasse“ Widerstand gegen das Bürgertum geleistet! Aber schließlich ist nur eine *Minderheit* von Adel und Klerus mit dem Dritten Stand gegangen. Was an dieser Idealisierung der Reformversuche und des „glücklichen Jahres“ 1790 (Furet/Richet) verwundert, ist, daß man die „Umstrukturierung“ zur Demokratie einer Institution zuschreibt, die 1791 eine Verfassung nach ihrem Ideal verabschiedete, wonach durch das Zensuswahlrecht nur ca. jeder zweite männliche Erwachsene als *Aktivbürger* Wahlrecht hatte. Paradoxiereise waren somit zur Wahl der Generalstände 1789 mehr Franzosen wahlberechtigt gewesen als zur Wahl der Nationalversammlung 1791. So kann man also aus verschiedenen Gründen durchaus über den „Klassencharakter“ des Revolutionsausbruchs streiten, unstrittig ist aber wohl der Charakter des *Ergebnisses* von zwei Jahren Verfassungsrevolution, das der *Abbé Sieyès* anhand seiner Begründung für die Unterscheidung von Aktiv- und Passivbürgern folgendermaßen resümierte: „Die Frauen, zumindest im jetzigen Stadium, die Kinder, die Ausländer und auch diejenigen, die nichts zur öffentlichen Gewalt beitragen [*d. h. unter dem festgelegten Steuersatz liegen, W. G.*], dürfen keinen Einfluß auf das Gemeinwesen nehmen. Alle können die Vorteile der Gesellschaft genießen, aber allein diejenigen, die zur öffentlichen Gewalt etwas beitragen, sind gleichsam die *eigentlichen Aktionäre des großen gesellschaftlichen Unternehmens*. Sie allein sind die wahren Aktivbürger, die wahren Glieder der Gesellschaftsverbinding.“ (Sieyès, 1981, S. 251, *Hervorhebung von mir, W. G.*)



„Ein Mensch, der an nichts Böses denkt,  
geschwind den Schritt nach Hause lenkt.  
Schon tritt er ein und glaubt, er träumt,  
ein Dieb war da, hat ausgeräumt.  
Trotz allem bleibt er Optimist,  
weil er so gut versichert ist.“

Ob Lebens-, Sach-, Rechtsschutzversicherungen  
oder Reise-Krankenversicherung,  
sprechen Sie mit einem der 35.000 Volksfürsorge-Mitarbeiter.

Keine Sorge –  
**Volksfürsorge**  
Versicherungen

## Eine Revolution der Bauern?

„Der Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789, der die Französische Revolution auslöste, bewirkte eines der mächtigsten Ereignisse der modernen Zeit.“ – So oder so ähnlich wie dieser einleitende Satz von *Heinz Aboschs* Artikel im *ötv-Magazin* vom März dieses Jahres bringen wohl die meisten populärwissenschaftlichen oder journalistischen Beiträge zur Zweihundertjahrfeier der Revolution deren entscheidenden Schritt zum Ausdruck. Bewußt oder unbewußt erinnern sie dabei nicht nur an ein bahnbrechendes historisches Ereignis, sondern bekräftigen gleichzeitig einen nationalen Mythos Frankreichs, der mit der Feier zum ersten Jahrestag des Bastillesturms am 14. Juli 1790 begründet und im Vorfeld der Hundertjahrfeier 1889 mit der Entscheidung für den 14. Juli als Nationalfeiertag auf Dauer etabliert wurde – einen Mythos, der bis heute im Bastillesturm nicht nur das Urbild der revolutionären Aktion des Pariser Volkes, sondern auch dessen Avantgarde-Rolle beschwört. Aus diesem Grunde, so scheint es, kommt in den Revolutionsdarstellungen die große Mehrheit der damaligen Bevölkerung Frankreichs kaum zu Wort, die immerhin bis zu 85 % auf dem Lande lebte, also im weitesten Sinne aus Bauern bestand (arme und reiche, grundbesitzende und besitzlose), und wohl die am meisten ausgebeutete soziale Schicht oder Klasse des *Ancien Régime* war, wie man in jedem Schulbuch nachlesen kann – folglich auch der erste Nutznießer einer *anti-feudalen* Revolution. Der den Bauern eingeräumte Platz bei marxistischen wie liberalen Revolutionshistorikern steht jedoch in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Gemeinhin beschränkt man sich auf drei Punkte: Zu Beginn einer jeden Revolutionsdarstellung wird das schlimme Los der Bauern ausgemalt; später spricht man davon, wie die Revolution auf das Land „übergriﬀ“ (nach dem 14. Juli); ein drittes Mal werden die Bauern besonders erwähnt, als sie in Westfrankreich 1793 gegen die Revolution rebellieren. Die Unterschlagung ihres aktiven und eigenständigen Parts in der Revolution wird nur noch durch die entsprechende Haltung der „Klassiker“ gegenüber den revolutionären Frauen übertroffen, die solange Beachtung finden, wie sie im politischen Konsens mit der „Avantgarde“ (der Männer) agieren, aber mit Schweigen übergangen oder gar in die konterrevolutionäre Ecke gestellt werden, wenn sie sich im Dissens mit ihr befinden.

Die Bauernproblematik beginnt bereits mit dem Ausbruch der Revolution. Wie schon erwähnt,

herrscht weithin darüber Konsens, daß die Erstürmung der Bastille das Datum markiert, wo, mit *Soboul* gesprochen, „das Volk in der politischen Arena erschien“ (S. 110). *Susanne Petersen* drückt es so aus: „(. . .) Als die Pariser Bevölkerung die Bastille stürmte und die Pariserinnen nach Versailles zogen, um die Königsfamilie und die ganze Nationalversammlung in die Hauptstadt zu holen [am 5. Oktober, *W. G.*], da blieben auch im übrigen Frankreich die Menschen nicht passiv“ (1988, S. 145), und „mit Recht wird dieser Tag gefeiert, denn er stellt den Auftakt einer erfolgreichen Intervention der Volksmassen dar, einer Bewegung, die das ganze Land erfassen sollte“ (1987, S. 62). „Der Bauer“, schreibt *Walter Markov*, „von der Picardie bis zur Provence seit dem Frühjahr in heftiger Bewegung, und *nur auf ein Zeichen wartend*, fühlte sich ermächtigt, einem freundlichen Gesetz Geltung zu verschaffen“ (S. 91, *Hervorheb. von mir, W. G.*).

Unerwähnt oder zumindest unterbelichtet bleiben in allen Gesamtdarstellungen die Bauernaufstände, die, von Südfrankreich her (v. a. in der Provence im März) sich auf andere Regionen ausdehnend, zum Teil noch vor Zusammentreten der Generalstände am 5. Mai in der revolutionären Wirklichkeit das vollziehen, wozu sich die revolutionäre Institution der Nationalversammlung erst nach und nach durchringen kann: die Abschaffung der Relikte des alten Feudalismus. Schlösser werden gestürmt, die Grundherren zum Verzicht auf ihre Herrenrechte gezwungen oder ihre schriftlich fixierten Besitztitel einfach vernichtet. „Nebenbei“ verweigert man schon seit 1788 die Steuern an den Staat. Die orthodox-marxistischen Historiker sprechen aber durchweg nur von Hungerrevolten und „Unruhen“ auf dem Lande, die auf einer Stufe mit der Plünderung von Bäckereien in den Städten gestellt werden, also ohne *politische* Zielsetzung.

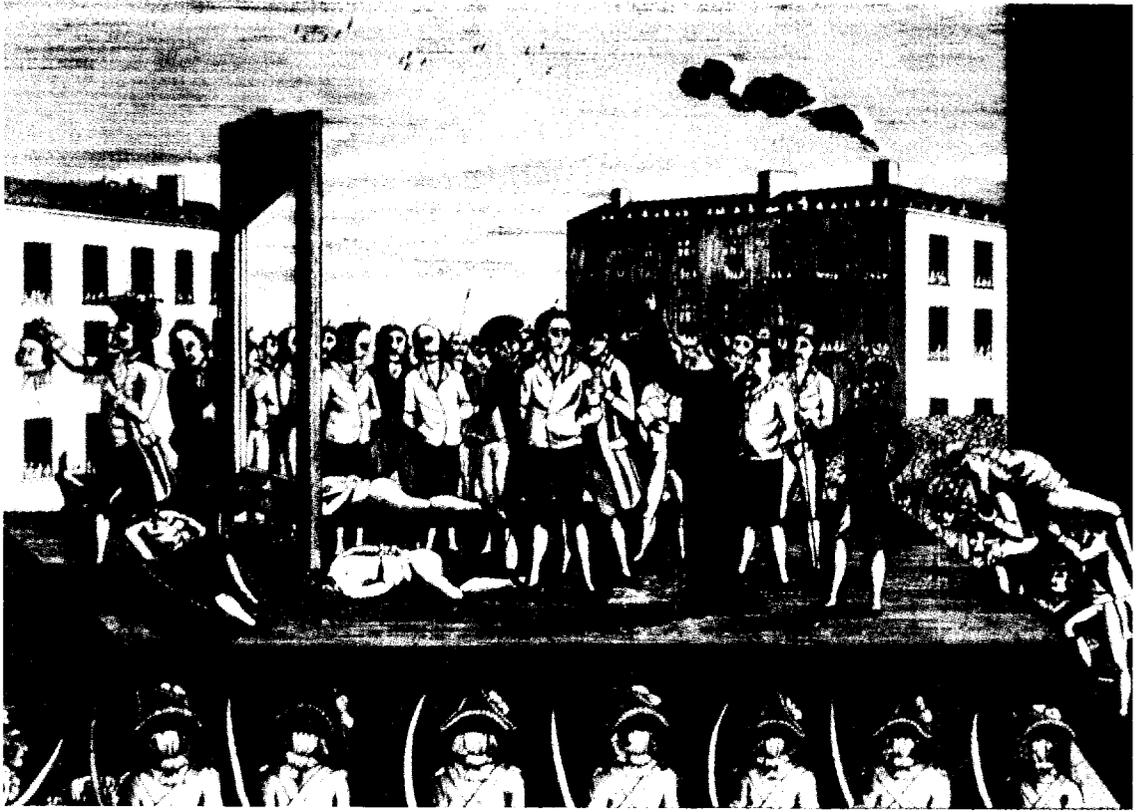
Auch die liberalen Historiker folgen im wesentlichen dieser wertenden Chronologie, wenngleich sie weniger schematisch vorgehen: *Furet/Richet* erwähnen zwar den Bauernaufstand vom Frühjahr 1789, geben ihm aber auch erst im Anschluß an den 14. Juli das Etikett der „Revolution“, denn die „Große Furcht“ vor einer Adelsreaktion im Anschluß an den 14. Juli gegen Nationalversammlung und Revolution treibe sie erst zu den Waffen, ganz wie die Pariser Bürger nach der Entlassung des reformfreudigen Ministers Necker durch den König am 11. Juli zur Bildung der bewaffneten Nationalgarde aufgerüttelt worden waren. Selbst wenn Autoren wie *Schulin* vage von Aufständen im Frühjahr 1789 sprechen,

ohne diese näher zu qualifizieren, so schwenken sie letztlich doch auf die durch die „Klassiker“ vorgegebene und unhinterfragte Revolutionschronologie ein, denn das zu vermittelnde Bild scheint ja so einleuchtend: Auch in der „Provinz“ sollen schließlich nach Pariser Vorbild die „Bastillen“ gestürmt werden. Paris habe „das Signal für eine Welle von Erhebungen in der Provinz gegeben“, schreibt *Susanne Petersen* (1988, S. 20), und *Rolf Reichardt* differenziert dabei noch, daß „das Pariser Beispiel vielfältig abgewandelt und gemildert in der Provinz Schule gemacht“ habe (1988, S. 42). Daß dies nicht nur auf dem Lande, sondern auch in vielen Städten schon im März geschehen war, wie in Marseille, oder im Laufe der weiteren Wochen *lange vor dem 14. Juli oder parallel dazu*, scheint die Autoren wenig zu kümmern, obwohl man dies aus vielen Lokalgeschichten der Revolution entnehmen kann. Sind die spektakulären, weil gewaltsamen Stadtvölten schon nicht alle nur Imitationen des Bastillesturms, so ist die „heimliche“ Machtübernahme in den Städten durch das Bürgertum vom Auge des Historikers, darauf geschult, nur Blitz und Donner der gewaltsamen revolutionären Aktion wahrzunehmen, bislang meist übersehen worden: Warum aber sollte man die Kapitulation eines Stadtreiments aus Aristokraten und königlichen Beamten und die „friedliche“ Machtübergabe an einen Bürgerausschuß, wie mancherorts schon 1788 geschehen, geringer bewerten als die „gewaltsame“ Eroberung der Magistratur durch die Bürger vor und nach dem 14. Juli? Vielleicht, weil für manchen Historiker das *Wie* entscheidender ist als das *Was*. Am naheliegendsten ist jedoch der Verdacht, daß die meisten sich der Mühe ordentlicher Recherchen kaum unterziehen wollen, von der kanonisierten Version abschreiben und dabei nur ihren „persönlichen Akzent“ setzen. Für die in manchen Fällen schier unglaubliche Unkenntnis vieler Historiker möchte ich nur noch ein frappierendes Beispiel aus dem Zusammenhang der Bauernproblematik nennen. Zum Beispiel behauptet Volker Ullrich in einem jüngst erschienenen ZEIT-Artikel „Der erste Schlag“, daß „kein einziger Bauer und kein Angehöriger der städtischen Unterschichten in die Generalstände einzog“ (ZEIT, 28. 4. 1989). Damit drückt er zweifelsohne eine weit verbreitete, wenn auch unterschiedlich bewertete Ansicht über den elitären Charakter der Vertretung des Dritten Standes aus, findet man doch die gleiche Formulierung bei *Soboul* (S. 101) wie bei *Furet/Richet* (S. 89), auch bei *Jochen Köhler* (S. 57), der jüngst in einem Artikel für die Frankfurter Rundschau nochmals be-

kräftigte, daß sich das Bürgertum „gegenüber den Bauern (. . .) von Wahlstufe zu Wahlstufe und zuletzt hundertprozentig durchsetzen“ konnte (FR, 6. 5. 1989). Selbst der für Bauernfragen sehr sensible *Georges Lefebvre* schrieb, daß die Bauern in der Nationalversammlung „nicht mit einem einzigen Abgeordneten vertreten waren“ (S. 129). *Ernst Schulin* erwähnt dagegen unter den Abgeordneten immerhin „ganz wenige aus der Landbevölkerung“ (S. 60), was aber leider wieder sehr vage bleibt. Dabei wurde doch 1789–91 einer von drei deputierten Bauern aus der Bretagne eine wahre Berühmtheit: Michel Gérard, genannt Père Gérard, der in seiner Tracht bei den Generalständen erschien und damit die Kleiderordnung mißachtete. Von dem Maler David wurde er in dessen berühmtem Gemälde über den Ballhausschwur an herausragendem Platz festgehalten, umringt von berühmten Revolutionären: Mirabeau, Dubois-Crancé und Robespierre, Sieyes, Pétion, Barnave und Grégoire . . . Später wurde er zum Helden von Theateraufführungen in Paris sowie zur Symbolfigur eines jakobinischen Almanachs des Jahres 1791 – mit einem Wort, er galt als die Inkarnation des einfachen Mannes als Abgeordneter. Wenn er als Bauer zwar real keine „Politik für die Bauern“ machen konnte, so wurde immerhin mit seinem Mythos Politik gemacht. Den Gipfel der Ignoranz haben aber die Herausgeber eines vor einiger Zeit in Paris herausgekommenen „Wörterbuchs der Französischen Revolution“ geliefert, worin sie den Père Gérard zu einem „fiktiven Abgeordneten“ der jakobinischen Propaganda erklärt haben. Die drei Bauern aus der Bretagne, zu denen Gérard gehörte, waren übrigens nicht die einzigen in der Nationalversammlung.

Das Desinteresse an der Bauernschaft bei Furet & Co. erklärt sich dadurch, daß ihr kein positiver Anteil am „Projekt der Moderne“ zugesprochen wird. Die „Große Furcht“ des Sommers 1789 kündigt für diese Autoren schon das „Entgleisen“ der Revolution vom rationalen Projekt zum irrationalen Aufstand an: „In einem Frankreich, in dem die Mentalität des Volkes noch im Irrationalen wurzelt und die ohnehin schlechten Nachrichtenverbindungen durch die neue Lage noch langsamer funktionieren, bekommt die Meldung von den Ereignissen in Paris etwas Apokalyptisches (. . .) In völliger Anarchie wollen sie [die Bauern] das Feudalsystem zerstören.“ (*Furet/Richet*, S. 108 f.)

Warum aber wird die Bauernrevolte von Soboul & Co. auf so kleiner Flamme gekocht? Weil die Marxisten ganz im Einklang mit dem französischen Na-



Die Hinrichtung der Girondins am 31. Oktober 1793, Künstler/in unbekannt, Kupferstichkabinett Greiz

tionalmythos ihren Mythos von der Avantgarde Paris pflegen, der es dann hinsichtlich der kritischen Phase der Revolution 1793/94 erlauben wird, die Pariser Sansculotten und die Jakobinerdiktatur als den Hort der „aufsteigenden Revolution“ gegen eine zur Konterrevolution umschlagende „Provinz“ im Süden und Westen zu verteidigen. Um dieses Bild kohärent zu machen, muß der Anteil der „Provinz“ am Ausbruch der Revolution 1789 heruntergespielt werden. Dabei war es gerade ein marxistischer Historiker gewesen, *Georges Lefebvre*, der schon in den 30er Jahren die eigenständige Rolle der Bauern in der Revolution analysiert hat. In seiner 1939 erschienenen Darstellung der Ereignisse von 1789, jüngst erstmalig auch bei uns aufgelegt, macht der Autor, der mit seinem wegweisenden Buch über die „Große Furcht“ Geschichte gemacht hat (Auszüge in: *Hartig*), trotz aller Kürze des vorgegebenen Rahmens unzweifelhaft deutlich: „So wie die *Furcht* nicht erst nach dem 14. Juli aufkam, hat auch der Bauer, um rebellisch zu werden, durchaus nicht erst

auf das Vorbild der Hauptstadt gewartet.“ (S. 142) Reichardt, Schmitt und andere haben mit Recht darauf hingewiesen, daß die marxistischen Historiker von diesen Analysen eines der ihren nicht viel wissen wollen. Wenn Lefebvres inhaltliche Schlußfolgerungen über das Verhältnis von Revolution und Bauerninteressen zutreffend sind, dann wackelt da eine ganze Geschichtsphilosophie: „Es kann (. . .) kein Zweifel bestehen: den Wünschen der überwältigenden Mehrheit der Bauern hat die Revolution nicht Rechnung getragen. Ja, sie hat überhaupt keine spezifische Agrarpolitik betrieben. Sie hat ganz einfach die Landwirtschaft in den Rahmen der kapitalistischen Produktion eingespannt: persönliche Freiheit des Individuums, Freiheit der Produktion und des Warenverkehrs, Mobilität des Eigentums. (. . .) Selbst in der extremen Version des Robespierismus blieb (. . .) die Revolution weit hinter den oben skizzierten Vorstellungen der Bauern zurück.“ (*Lefebvre*, in: *Hartig*, S. 156 & 159).

Nachdem die Zeitschrift *Geschichte und Gesell-*

schaft 1978 und 1981 eine Debatte über die Bauernfrage geführt hatte, wurde Lefebvres Position hierzu v. a. von *Gerd van den Heuvel* aufgenommen. 1982 veröffentlichte er eine profunde Studie über die „Grundprobleme der Bauernschaft“, unter seiner Feder hat die Bauernrevolution auch in dem unlängst von *Rolf Reichardt* herausgegebenen Ploetz-Band zur Französischen Revolution den ihr gebührenden Stellenwert bekommen. Nicht nur die Chronologie und der autonome Charakter der Bauernrevolution kommen hierin zur Geltung, sondern van den Heuvel weist auch folgerichtig auf den von Anfang an existierenden Widerspruch zwischen den Forderungen der Bauern und der allzu zögerlichen Gesetzgebung der Nationalversammlung in den ersten Jahren hin. Während in diesem Widerspruch für die marxistischen Historiker ein vorantreibendes Element der revolutionären Radikalisierung liegt, parallel zu der durch die städtischen Unterschichten, die dann die „Volksregierung“ des Jahres II ermöglichte, muß man wohl aber heute darin eher eine zunehmende Tendenz der Entfremdung zwischen Stadt und Land, Bauern- und Bürgerrevolution sehen. Während die Jakobiner 1793 tatsächlich die entschädigungslose Aufhebung der letzten Feudallasten durchsetzten, wurden andererseits Ge treiderequirierungen auf dem Lande verfügt, die ihrerseits den Vorteil der Befreiung des Grundbesitzes de facto wieder aufhoben. Demnach kann keine Rede davon sein, daß die Jakobiner „mit ihrer revolutionären Bodenreform“, wozu *Markov* diese Tat hochstilisiert (S. 321), „das Schicksal der Bauernschaft in das der Republik unlöslich eingewoben“ haben und „diese Einheit im Bewußtsein der bäuerlichen Mehrheit zum Tragen“ kam, jedenfalls nicht im Sinne „eines festen Bündnisses zwischen der städtischen und der ländlichen Demokratie“, wie *Furet/Richet* ihrerseits konzedieren (S. 302).

### Eine Revolution der Kleinbürger?

Mit dem politischen Vakuum, das die gestürzte Monarchie hinterließ, entstand im Herbst 1792 eine dauerhafte Auseinandersetzung um angebliche Diktaturpläne Robespierres und vor allem Marats, dessen wiederholte Aufrufe, ein diktatorisches Triumvirat nach altrömischem Vorbild einzusetzen, ihm schließlich am Vorabend des 14. Juli 1793 das Leben kosteten. Charlotte Corday war überzeugt, einen Tyrannen an der Machtergreifung gehindert zu haben. Damit entsprach die vermeintliche Royalistin exakt der gegen Marat und Hébert ausgesprochenen Drohung seitens einer Sektion der Pariser Sansculotten,

die am 13. März geschworen hatten, „jeden Diktator, Protektor, Tribun, Triumvir, Regulator oder jeden anderen, der unter welchem Namen es auch sei, die Souveränität des Volkes anzutasten wagt, zu erdolchen (!)“ (cf. *Soboul* 1958, S. 124 f.). Anfang Juni aber war die regierende Fraktion der Gironde durch einen Aufstand der bewaffneten Pariser Sansculotten entmacht, 21 Minister und führende Persönlichkeiten verhaftet worden. Am 10. Juli fiel der populäre Danton zum ersten Mal in Ungnade. Die Ermordung Marats wurde schnell als die Tat einer Royalistin erklärt, im Bunde mit den in die Provinz geflüchteten Gironde-Führern stehend, ebenfalls „verkappte Royalisten“. Fast alle großen Städte in West- und Südfrankreich sowie viele ländliche Bezirke, insgesamt  $\frac{2}{3}$  aller Départements, hatten sich nämlich gegen den jakobinischen Putsch erhoben, darunter Marseille, die wirkliche Avantgarde der Revolution, wenn es denn je eine gab: Als die Jakobiner in Paris mit Hilfe der Sansculotten das Zepter übernahmen, waren die Marseiller Jakobiner nach einem knappen Jahr lokaler „Wohlfahrtsdiktatur“ eben von denjenigen wieder gestürzt worden, die sie an die Macht gebracht hatten. Seit dem Frühjahr schon waren die Städte gegen die Hauptstadt aufgebracht, als die Pariser Kommune politische Kommissare in die „Provinz“ entsandte, gefolgt von höchst offiziellen „Abgeordneten in Mission“, die die Regierungsgewalt mit diktatorischer Vollmacht in den Départements repräsentierten und die dortigen gewählten Autoritäten ihres Amtes enthoben. Die neue Verfassung von 1793 wurde suspendiert bis zum Frieden. Von Paris aus gesehen war die sog. „föderalistische Revolte“ der Provinzen im Sommer 1793 in Wirklichkeit eine royalistische, konterrevolutionäre Verschwörung, vom Ausland gesteuert, genauso wie die Bauernaufstände in der Vendée und der Bretagne. Diese Sicht der Dinge, von den Jakobinern damals selbst zur Etablierung ihrer *Terreur* begründet, hatte fast 200 Jahre lang Bestand, gelten doch vor allem die Bretagne und Westfrankreich insgesamt als ewiger Hort des Konservatismus. Die Diskriminierung der sprachlichen und kulturellen Minderheiten Frankreichs – damals immerhin die Hälfte der Bevölkerung umfassend – hängt unmittelbar mit der Konstituierung der französischen Nation in der Revolution (siehe dazu das Sonderheft von *pogrom* no 146, 1989) und dem Führungsanspruch ihrer Avantgarde zusammen. Obwohl es inzwischen einen reichhaltigen Fundus von Studien gibt, die das Gegenteil beweisen, hält sich die Vorstellung von der rückständigen Peripherie gegenüber dem fort-

schriftlichen Zentrum immer noch in fast allen Büchern zur Revolution. In diesem Kontext des Sommers 1793 ist für Soboul (und andere „jakobinische“ Historiker) auch Charlotte Corday schlicht nur eine Royalistin. „Ihre Tat aber verlieh der Bergpartei [d. h. den Jakobinern, W. G.] neue Kräfte und gab der revolutionären Bewegung neuen Auftrieb.“ (Soboul 1962, S. 286) Ungewollt macht Soboul damit deutlich, wie sehr die „Volksdemokratie“ nicht aus sich selbst heraus, sondern nur gegen ein klares Feindbild und mit der ständigen Angst vor einer Verschwörung funktionieren konnte. „Jedenfalls rankt sich dank Charlotte Corday nach seinem Tod ein Mythos der Lauterkeit um Marat“ (Furet/Richet, S. 281) – vergeben und vergessen also, daß Marat auch den Jakobinern ein Dorn im Auge gewesen war. Charakteristisch für die Geschichtsschreibung aber ist, daß sie, wie so oft, das Plädoyer der Anklage als das Urteil der Geschichte ausgibt und die Legende von der Royalistin weiter kolportiert. Klaus Herding macht aus der Normannin sogar noch eine *bretonische* Royalistin, womit er – bewußt oder unbewußt – gleich noch den Mythos von der konterrevolutionären Bretagne mittransportiert (in: Schmitt 1988, S. 209). Eine wohlthuende Ausnahme bildet deswegen Günter Barudio, der klar hervorhebt, daß „nicht wenige Quellen zuverlässig ihre republikanische Gesinnung in girondistischer Richtung“ belegen (S. 107), und in gleichem Sinne äußert sich auch Ernst Schulin.

Der Nachweis darüber, daß diese Sansculotten nicht die ersten Proletarier der Weltgeschichte gewesen sind, sondern ein von Kleinbürgern geführtes Amalgam unterschiedlichster sozialer Schichten, ist Albert Sobouls großes historisches Verdienst. Mit seiner Doktorarbeit über die „Sansculotten des Jahres II“ räumte Soboul 1958 mit einem Mythos der damaligen kommunistischen Orthodoxie auf, der mit dem berühmten Vergleich von Albert Mathiez aus dem Jahre 1920 auf einen unübertroffenen Nenner gebracht worden war: „Jakobinismus und Bolschewismus sind gleichermaßen zwei Diktaturen, die aus dem Bürgerkrieg und dem Krieg mit dem Ausland entstanden, zwei Klassendiktaturen, die mit den gleichen Mitteln vorgehen (. . .) und die sich schließlich ein ähnliches Ziel setzen, nämlich die Umwandlung der Gesellschaft, und nicht nur der russischen oder französischen Gesellschaft, sondern der Gesellschaft der ganzen Welt.“ (Zit. nach Furet 1980, S. 102) Dieser Vergleich wurde zum Credo der linken Historiker, um so mehr, als er von den konservativen Historikern „bestätigt“ wurde, die ih-

rerseits im jakobinischen Terror die Keimzelle des Stalinismus zu erkennen glaubten. Zur Hundertfünfzigjahrfeier 1939 konnten sich somit auf ihre Weise alle auf den Spruch einigen: „Der Geist Saint-Justs beseelt heute unseren Genossen Stalin“ (cf. Köhler, S. 38). Mit seiner reich dokumentierten Untersuchung konnte Soboul die rigorose Vorstellung von der „Klassendiktatur“ des Jahres II aufgeben und damit auch die offensichtlichen Widersprüche zwischen Sansculotten und Jakobinern dadurch relativieren, daß er den Grundwiderspruch der politischen Führung durch einen analogen Widerspruch ihrer sozialen Basis erklärte: „Die fortgeschrittenen Montagnarden und die Robespierriisten insbesondere, deren soziale Ansichten zwar nicht mit denen der Sansculotten identisch, aber doch immerhin ziemlich verwandt waren, unterlagen den gleichen Widersprüchen . . .“ (Soboul 1958, S. 121). Damit hat Soboul die Jakobinerherrschaft auch vor der Kritik von links, z. B. durch Daniel Guérin, in Schutz genommen, der 1946 in Überschätzung des proletarischen Charakters der „Bras nus“ (wörtl. svw. „die mit den bloßen Händen arbeiten“) innerhalb der Sansculotten schon den Schritt zur sozialistischen Revolution zu erkennen glaubte und für ihr Scheitern den Grundwiderspruch zwischen einer zur „permanenten Revolution“ neigenden Basis und einer kleinbürgerlichen Führung, den Jakobinern, verantwortlich machte. Unübersehbar auch hier wieder die Parallelisierung von französischer und russischer Revolution, diesmal aus trotzkistischer Sicht (über die verschiedenen Parallelisierungen von 1789 und 1917 cf. auch Jochen Köhler, S. 31 ff.).

Ein weiteres Problem der Geschichtsschreibung des Jahres II bleibt in diesem Zusammenhang die Manie, alle politischen Differenzen bestimmten „Fraktionen“ zuzuschreiben (wie es die Jakobiner selbst taten) und diese dann rein schematisch auf die Interessen bestimmter sozialer Gruppierungen (Groß-, Mittel- und Kleinbürger etc.) zu reduzieren. Die politischen Fraktionen des Konvents – Gironde (Rechte), Bergpartei (Linke) und eine Mittelfraktion – werden ihrerseits in Rechts-, Links- und Mittegruppierungen unterteilt, die unterlegenden Gruppierungen als „Flügelfraktionen“ (Markov/Soboul, S. 237) marginalisiert, wobei nur selten politische Kriterien hierfür sichtbar werden, die über Probleme der unmittelbaren Tagesordnung hinausgingen. Aus der Pragmatik von Notverordnungen sollte man aber nicht allzu viele soziale Utopien herauslesen. (Bekanntlich stand Saint-Just z. B. der Politik der Assignaten – ausgegebenem Papiergeld, das ei-

ner raschen Inflation unterlag – skeptisch gegenüber. Hätte er dies zum *casus belli* gemacht, wäre er wahrscheinlich auch als „Rechtsabweichler“ in die Geschichte eingegangen.) Andererseits sind soziale Differenzen auch nicht einfach zu leugnen, wozu Furet und Richet neigen (cf. u. a. S. 265). Die Not der Lebensmittelknappheit läßt Vermögensunterschiede kraß hervortreten, die in normalen Zeiten keinen Anstoß erregt hätten. So richteten sich die meisten Sansculotten nicht gegen das Eigentum an sich, sondern gegen daraus resultierende *Privilegien* – in diesem Sinne ist auch die propagandistische Gleichsetzung von Reichen und Aristokraten zu sehen.

Auffällig ist, daß sich die *Terreur* von Anfang an gleichzeitig gegen Rechts- und Linksabweichler richtete und daß diese Klassifizierung unter den Historikern verschiedenster politischer Couleur unstrittig ist. Freilich war die *Terreur* für die einen eine konsequente Notstandsregierung, für die anderen eine Entgleisung der Revolution, aber „rechts“ und „links“ werden nach denselben Kriterien gemessen – nicht nach *politischen*, denn kaum einer fragt wirklich nach den politischen Vorstellungen des einen oder anderen Gerichteten oder gar seines Richters; so wird z. B. der protestantische Pfarrer Rabaut Saint-Etienne aus Südfrankreich der Gironde zugerechnet, weil er als „Föderalist“ guillotiniert wurde, dabei gingen aber seine sozialpolitischen Ideen von der Aufhebung des Eigentums weit über die Utopien des „robespierristischen Zentrums“ (Soboul) hinaus.

Nein, *einzigster Maßstab der Rechts/Links-Skala ist die jeweilige Einstellung zur Gewalt!* Je radikaler die Forderungen nach Bestrafung der Verräter waren, je kürzer der Prozeß sein sollte (im wahrsten Sinne des Wortes), desto „patriotischer“ und „linker“ das Renommee. Wer die revolutionären Mittel kritisierte, und sei's auch nur aus Effektivitätserwägungen heraus, war verdächtig, andere Ziele zu verfolgen. Nur in diesem Sinne konnten die Dantonisten im Frühjahr 1794 als nach rechts abdriftende „Versöhnler“ verurteilt werden; nur in diesem Sinne wandten sich die Sansculotten, als sie keiner Aristokraten und Wucherer mehr habhaft werden konnten, gegen die „Leichtfertigen, Gleichgültigen und Sorglosen“ (cf. Soboul 1958, S. 150). Daß dabei stets die Einheit des Volkes beschworen wurde und die herrschende Fraktion das Gemeinwohl im Kampf gegen „alle Fraktionen“ und Einzelinteressen zu vertreten vorgab, ändert daran im geringsten nichts, sondern untermauert die Ideologie, daß die Minderheit stets im Unrecht ist, eine Vorstellung, die sich auf Rousseaus Lehre vom Gemeinwillen stützen

kann, denn „wenn also die meiner Meinung entgegengesetzte siegt, beweist dies nichts anderes, als daß ich mich getäuscht habe und daß das, was ich für den Gemeinwillen hielt, es nicht war“ (Gesellschaftsvertrag, IV.2.). *Sieyès* hat dieses Prinzip in seinem Theorem von der Einheit der Nation exemplarisch umgesetzt (cf. *Sieyès* 1988). Wie schrieb doch Marat nach dem Sturz der Gironde in sein Tagebuch: „Es gibt keinen einzigen Menschen, der nicht fühlen würde, daß eine Revolution sich nicht festigen kann, ohne daß eine Partei die andere zermalmt hat.“ (cf. *Vovelle*, S. 105) Letztlich ging es um einen „operativen Eingriff, den die Revolutionsregierung am Volkskörper vornimmt, um ihm seine ursprüngliche Vitalität zurückzugeben“ (*Arasse*, S. 102, cf. auch S. 106), und zwar durch die Ausmerzungen der Schädlinge: „Als Bestandteil des Bürgerkrieges trennte er von der Nation nicht assimilierbare Elemente ab.“ (*Markov/Soboul*, S. 245)

Nach der positiven Kriegswende lebte die *Terreur* nur noch mittels der Hysterie vor Verschwörungen aus ihren eigenen Reihen, guillotiniert wurden in den meisten Fällen nicht individuell schuldig Gewordene, sondern stellvertretend zum Opfer erkorene „Verdächtige“: Nicht eigentlich dafür, was sie *getan hatten*, sondern für das, was sie *noch nicht getan hatten*, aber im Schilde führten (Verrat etc.) wurden sie präventiv „bestraft“. So wurde die Guillotine zum übermächtigen Symbol der Revolution – von ihren Anhängern wie ihren Gegnern mystifiziert. Es war die Stunde der Demagogen im antiken Sinne, die Gesetze des Theaters eroberten die Politik (cf. *Arasse* und *Köhler*), und die Sprache wurde über die Rhetorik zur Macht (cf. *Guilhaumou*). Während aber die Diktatur des Wohlfahrtsausschusses und Robespierres eines Systems der politischen Rechtfertigung bedurfte, hatte dies die Diktatur des Volkes selbst nicht nötig, und Äußerungen von Sansculottenführern wie „Das Volk hat mit der Rache auch Gerechtigkeit geübt“ (cf. *Soboul* 1958, S. 130) sagen wahrscheinlich mehr über den Hintergrund der revolutionären Justiz aus als aufwendige moralische oder politische Begründungen. Hier würde wohl ein (sozial-)psychologischer Erklärungsansatz mehr liefern als der lapidare Hinweis Sobouls, daß „die Wurzel für die Anwendung von Gewalt und vor allem für ihre manchmalige Übertreibung zweifellos auch in der *Natur des Menschen* zu suchen ist. (. . .) Das Gefühl, daß das Vaterland in Gefahr ist, der Glaube an ein aristokratisches Komplott, die ganze Atmosphäre der Tage des Aufstandes, Sturmglöcke, Alarmschüsse, Waffengeklirr, bringen diese Men-



LE JACOBIN du 1<sup>er</sup> Prairial

LE JACOBIN du 4<sup>ter</sup> Prairial

Sansculotte am 1. und 4. Prairial des Jahres III (20. und 23. Mai 1795), Nationalbibliothek Paris

schen außer Rand und Band und in ihnen so etwas wie eine *zweite Natur* hervor“ (1958, S. 200 - 202, *Hervorheb. von mir, W. G.*).

Hieran anzuknüpfen fällt Furet/Richet nicht schwer, und sie sehen darin eine willkommene Bestätigung ihrer These von der irrationalen Mentalität des Volkes. Mit der Gleichung links = radikal = gewalttätig = terroristisch usw. haben rechte wie linke Historiker wiederum einer entgegengesetzten Bewertung gemeinsame Kriterien zugrunde gelegt. Furet/Richet ihrerseits sind dabei recht konsequent: Die „Entgleisung“ der Revolution beginnt für sie genau genommen schon bei der Erstürmung der Bastille: Während die Belagerer „etwa hundert Mann verlieren“, werden von ihnen „drei Offiziere und drei Soldaten ermordet“, und letzteres sei der „Beginn der langen Reihe der grauenhaften Massaker, die auf Jahre hinaus alle großen Tage der Revolution und alle gegenrevolutionären Erhebungen auszeich-

nen werden“ (S. 103). – Alle Gewalt geht vom Volke aus?

#### Eine Revolution der Widersprüche

Für die bürgerliche Vorstellungswelt ist die Französische Revolution ein Geburtstrauma, für den Marxismus besteht ihr Erbe in ihrem Paradigma als *Revolution*, als Legitimation der (Gegen-)Gewalt in der Geschichte. Während die liberalen Historiker also die Revolution am liebsten auf die parlamentarische Bühne beschränkt hätten und das als ihr Erbe betrachten, was sie überdauert hat, nämlich Menschenrechtserklärung und demokratische Verfassung, setzt die marxistische Geschichtsphilosophie auf das, was in ihr gescheitert ist, die Fortführung des Egalitarismus. Für die einen vollzieht sich die Revolution nur in den Köpfen, für die anderen nur auf der Straße. Letztendlich verblüfft aber wieder die Kongruenz der (Anti-)Thesen: Wenn die Marxisten in

der Jakobinerdiktatur mit Unterstützung der (Pariser) Volksmassen einen Ansatz zur egalitären Volkdemokratie, also zur Überschreitung des rein bürgerlichen Rahmens der Revolution, sehen, so treffen sie sich hierin mit den liberalen Historikern, für die gleichfalls die „Entgleisung“ (Furet/Richet) des Jahres II keinen Platz in ihrer Konzeption einer (bürgerlich-)demokratischen Revolution hat. Fragen müssen sich allerdings die liberalen Historiker, warum erst die von ihnen als Entgleisung gebrandmarkte Phase der Revolution eine wirklich demokratische Verfassung (die von 1793) zustande brachte (zumindest für den männlichen Teil der Bevölkerung); und fragen müssen sich demgegenüber die Marxisten, wie es mit der „Volksdemokratie“ bestellt ist, wenn sie nach ihrer Proklamation sogleich wieder suspendiert wird. Zu einem besseren Verständnis der Widersprüche der Revolution tragen solche Darstellungen, die den Mechanismus eines konsequenten politischen Auf- oder Abstiegs der Revolution (bis zum Sturz Robespierres), je nach Gusto, beweisen wollen, wenig bei – dies ist wohl auch nicht ihre Absicht. Verdächtig selten wird in die Vorstellungswelt der Akteure selbst Einblick genommen, die alles andere als Agenten einer historischen Vorsehung oder dem Druck der Verhältnisse ausgelieferte waren. Zu groß sind nämlich die Widersprüche, als daß sie durch das eine oder andere Raster passen würden. Revolution auf der Straße hieß tatsächlich noch lange nicht Revolution in den Köpfen (und umgekehrt) – die revolutionären Männer konnten z. B. Seite an Seite mit den revolutionären Frauen auf die Straße gehen und ihnen trotzdem die rechtliche Gleichstellung vorenthalten. So bleibt die Frauenfrage, wie übrigens auch das Problem der Sklaven in den Kolonien, nicht nur eine Detailfrage der Geschichte, denn sie verweist auf die Zwiespältigkeit politischer Begriffe wie „Demokratie“, „rechtliche Gleichheit“ usw. Nicht nur von daher ist eine Überprüfung des ganzen Begriffsapparates der Revolution gefordert (siehe dazu jüngst *Guilhaumou*). So wird von den meisten Historikern z. B. sehr sorglos mit dem Begriff der *Nation* umgegangen, als ob er immer schon das bedeutet hätte, was er im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet. Tatsächlich erhielt er seine moderne Bedeutung im Laufe der Französischen Revolution und war ursprünglich eine soziale Kategorie: der Dritte Stand, das Volk. Auf die Bedeutung dieses Begriffes bei *Sieyès* ist Otto Dann eingegangen (cf. *Sieyès* 1988), auf die Unterschiede zwischen dem französischen und dem deutschen Nationalgedanken *Günter Barudio* in seiner Revolutionsanalyse.

Aber zurück zur „Demokratie“. Mit ihr nahmen es offensichtlich ihre damaligen Begründer als auch die Historiker nicht so genau, jedenfalls wenn man immer wieder liest, der Nationalkonvent vom Herbst 1792 sei nach „allgemeinem, also für alle geltendem Wahlrecht“ gewählt worden – diese jüngst von Hanno Kühnert in der ZEIT vom 26. 5. 1989 wiederholte Formel ist klassisch und findet sich in so gut wie allen Revolutionsdarstellungen wieder. Die Bedeutung dieses Auftakts der republikanischen Ära nach dem Sturz des Königs durch das Volk von Paris und die zugereisten „Föderierten“ aus der Provinz am 10. August 1792 hat Albert Soboul prägnant zusammengefaßt: „Mit Hilfe des allgemeinen Wahlrechts und der Bewaffnung der Passivbürger [durch ihre Aufnahme in die Nationalgarde, W. G.] vereinte diese zweite Revolution das Volk mit der Nation und kündigte so den Beginn der politischen Demokratie an“ (S. 221). Leider stimmt das mit dem „Wahlrecht für alle“ nicht so ganz. Zunächst einmal waren ja die Frauen ausgeschlossen. Die Wahlordnung vom 11. August sah aber ferner vor, daß nur „jeder Franzose ab 21 Jahren, der von seinen Einkünften oder dem Ertrag seiner Arbeit lebt und nicht dem Stand der Domestiken angehört“, wahlberechtigt war. Lediglich *Jochen Köhler* hebt in seinem Buch diesen Tatbestand deutlich hervor (S. 39), in etwas pauschalerer Form tut dies auch *Wolfgang Schmale* (in: *Reichardt* 1988, S. 136). Diese „Aktivitätsklausel“ schloß zwar weit weniger Franzosen vom Wahlrecht aus als das vorherige Zensussystem, von diesem übernahm es jedoch inhaltlich die Vorstellung vom „Aktivbürger“ und dehnte diese lediglich quantitativ aus. Daß Domestiken und Frauen als gleichermaßen nicht „wahlfähig“ erkannt wurden, scheint mir in diesem Zusammenhang nicht zufällig zu sein. Unverzeihlich ist aber auch hier wieder die Verdrehung der Tatsachen durch die meisten Historiker. Auf das Problem, wie dieses „Lehrstück Demokratie“, nämlich die Wahl, in der Praxis tatsächlich abgelaufen ist, kann ich hier leider nicht weiter eingehen; erwähnen möchte ich nur, daß die von den Historikern ebenfalls einmütig mit Bedauern getroffene Feststellung, das neue, „allgemeine“ Wahlrecht sei nur von einer kleinen Minderheit der Wahlberechtigten in Anspruch genommen worden, stets den Eindruck erweckt, die ungebildete Bevölkerung habe kein Interesse an der Wahl gehabt. Dies wäre aber erst zu überprüfen. Tatsache ist, daß die von den Pariser Sansculotten eingeführte revolutionäre Praxis der Stimmabgabe durch Akklamation in der Urwählerversammlung nicht zur Fortentwick-

lung der Demokratie beitrug (wer wollte sich schon mit einer abweichenden Stimme brüskieren und in Gefahr bringen) und daß auf dem Lande Girondisten wie Jakobiner aus den Städten unliebsame Stimmabgaben ganzer Gemeinden zu verhindern mußten.

Bezeichnend scheint gerade am Beispiel der Frauenfrage, daß der linke Flügel der Avantgarde mitnichten am fortschrittlichsten war. Während der „rechte“ Condorcet für die juristische Gleichstellung der Frauen eintrat (inklusive Wahlrecht, damals – 1791 – allerdings noch im Rahmen des Zensusystems), wollte der „ultralinke“ Sylvain Maréchal den Frauen gar das Lesen verbieten. Auch hat der liberale Historiker Aulard, erster Inhaber des berühmten Lehrstuhls an der Sorbonne, vor fast 100 Jahren in seiner Revolutionsdarstellung den Frauen mehr Raum gewidmet als alle seine marxistischen Nachfolger (aber auch mehr als Furet und Richey), daß er die politische Agitation der revolutionären Frauen gar als vorantreibendes Element des revolutionären Prozesses überhaupt deutete, hat ihm damals den Ruf eingetragen, ein „Feminist“ zu sein. Unter den heutigen Neuerscheinungen männlicher Historiker scheint mir Günter Barudio mit seiner Kritik der „gockelhaften Revolutionäre“ (S. 144) am weitesten zu gehen. Für die anderen gilt im allgemeinen, daß sie den Widerspruch in der Geschlechterfrage mehr oder weniger durch den „Geist der Zeit“ erklären. Dabei gab es damals nicht nur einige weitblickende Philosophen wie Condorcet, die sich für die Gleichstellung einsetzten: Praktisch unbekannt geblieben ist z. B., daß die Vertreter von fast 100 Städten der Bretagne, die im Februar und März 1790 im Städtchen Pontivy zu ihrer berühmt gewordenen „Föderation“ zusammentraten, sich nicht nur gegen das Zensuswahlrecht, sondern auch für das Frauenwahlrecht aussprachen. Aber auch hier wieder scheint es zuviel verlangt, daß sich die Historiker solchen „Details“ widmen, und auch die von Frauen verfaßten Studien zu dieser Thematik sind leider noch zu sehr auf Paris und die herausragenden Revolutionärinnen konzentriert. Das gilt auch für die trotzdem sehr interessante Dokumentation von *Susanne Petersen*, die in ihrem Buch auf den unbefriedigenden Forschungsstand zu den „Landfrauen“ hinweist (S. 13). Aber die Autorin muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß sie selbst zum Desinteresse an diesem Thema beiträgt, wenn sie die „Provinz“ klischeehaft als hinterwäldlerisch abqualifiziert: „In der Provinz waren die Brüche und Veränderungen oftmals nicht so radikal, traten – wenn überhaupt – erst mit zeitli-



*Robespierre*

chem Verzug in Kraft.“ (1988, S. 236) – Ein beständiger Mythos, wie man sieht. Der tatsächlich mangelhafte Stand der Frauenforschung zur Revolution hindert leider viele Autor/inn/en nicht an oftmals voreiligen, aber eingängigen Schlußfolgerungen, so etwa auch diese von *Elisabeth Botsch*: „Die Forderung nach der Gleichheit von Mann und Frau stellte jedenfalls nur eine Minderheit von Frauen auf.“ (In: *Reichardt* 1988, S. 160)

Wenn die Gesamtdarstellungen der Revolution seit 20 Jahren in ewiger Wiederholung des gleichen stagnieren und die gezeigten Mängel aufweisen, so gibt es in der Revolutionsforschung dennoch den Lichtblick zahlreicher interessanter und innovativer Studien zu Einzelthemen. Generell werden in letzter Zeit mehr kulturelle Themen der Französischen Revolution analysiert, einschließlich der Selbstlegitimation und Vorstellungswelt der Revolutionäre. Neben den reichhaltigen Dokumentationen der zentralen Texte im zweiten Band von *Markovs* Werk und bei *Susanne Petersen* über die „kleinen Leute“ sind weitergehende Forschungen aus der histori-

schen Distanz gefragt, denn gerade „Augenzeugenberichte“, „Reisenotizen“ usw. können sehr trügerisch sein, weil wir über ihre Authentizität ihre Subjektivität vergessen. Bestes Beispiel hierfür ist die Guillotinerung Ludwigs XVI.: Von den vielen Berichten, die hierüber verfaßt und veröffentlicht wurden, sind keine zwei gleich – aus den verschiedensten Gründen.

Wie sich anhand der Guillotine als Symbol wie als wirkende Realität der ganze Konflikt der Revolution exemplarisch aufarbeiten läßt, hat *Daniel Arasse* in einem der besten Bücher demonstriert, die je zur Französischen Revolution geschrieben wurden, und das sich wohlthuend von anderen, auf Skandalchronik getrimmten Publikationen zur Guillotine unterscheidet. Nicht ohne Bedeutung scheint dabei, daß der Autor Kunsthistoriker ist – ohne falsche Prämissen zeigt er mit Akribie und Scharfsichtigkeit die Dialektik von Umbruch und Kontinuität, von Individuum und Menge, von Wohl und Wehe, von Wahnsinn und Vernunft im Fokus dieser „Maschine zum Regieren“ (Saint-Just, cf. *Arasse*, S. 101) auf. Zusammen mit den unterschiedlichen Analysen der politischen Philosophie von *Günter Barudio*, der ein Vertreter der „Kontinuitätstheorie“ im Bereich von Ethik und „Gerechtigkeitsdenken“ ist (und dies an mancher Stelle etwas überstrapaziert), und *Jochen Köhler*, der den Charakter des Umbruchs und des Ursprungs der Moderne in der Revolution betont, sowie der Untersuchung von *Jacques Guilhaumou* zur Revolutionierung der Sprache liegen damit unter den zahlreichen Neuerscheinungen zur Französischen Revolution notwendige, wenn auch noch nicht ausreichende Ergänzungen und Berichtigungen zu den klassischen Ereignisdarstellungen vor.

---

**Literatur** (mit besonderer Berücksichtigung der Neuerscheinungen):

- Daniel Arasse*, Die Guillotine – Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit, Reinbek b. Hamburg (Rowohlt) 1988.
- Günter Barudio*, Paris im Rausch – Die Revolution in Frankreich 1789–1795, Gütersloh/München (Bertelsmann Lexikon Verl.) 1989.
- François Furet/Denis Richet*, Die Französische Revolution (1965), Frankfurt/M. (Fischer TB) <sup>2</sup>1987.
- Daniel Guérin*, Klassenkampf in Frankreich – Bourgeoisie und „bras nus“ 1793–1795 (1946), Frankfurt/M. 1979.
- Jacques Guilhaumou*, Sprache und Politik in der Französischen Revolution, mit einem Vorwort von Rolf Reichardt und Brigitte Schlieben-Lange, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989.
- Irmgard A. Hartig* (Hg.), Geburt der bürgerlichen Gesellschaft: 1789, Frankfurt/M. (Suhrkamp) <sup>2</sup>1989.\*

*Jochen Köhler*, Das Gewitter der Freiheit – Bedeutung und Wirkung der Französischen Revolution heute, Frankfurt/M. (Eichborn) 1989.

*Reinhardt Koselleck/Rolf Reichardt* (Hg.), Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins, internationale Arbeitstagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (28. Mai–1. Juni 1985), München (Oldenbourg) 1988.

*Georges Lefebvre*, 1789 – Das Jahr der Revolution (1939), München 1989.

*Hans Maier/Eberhard Schmitt* (Hg.), Wie eine Revolution entsteht – Die Französische Revolution als Kommunikationsereignis, Paderborn u. a. o. (Schöningh) 1988.

*Walter Markov*, Revolution im Zeugenstand – Frankreich 1789–1799 (1982), 2 Bde., Frankfurt/M. (Fischer TB) <sup>2</sup>1987.

*Walter Markov/Albert Soboul*, 1789 – Die Große Revolution der Franzosen (1974), überarb. Fassung, Köln (Pahl-Rugenstein) 1989.

*Susanne Petersen*, Marktweiber und Amazonen – Frauen in der Französischen Revolution, Dokumente, Kommentare, Bilder, Köln (Pahl-Rugenstein) 1987.

*Susanne Petersen*, Die Große Revolution und die kleinen Leute – Französischer Alltag 1789/95, Kommentare, Dokumente, Bilder, Köln (Pahl-Rugenstein) 1988.

*Rolf Reichardt*, Von der politisch-ideengeschichtlichen zur soziokulturellen Deutung der Französischen Revolution – deutschsprachiges Schrifttum 1946–1988, in: *Geschichte und Gesellschaft* – Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft, 1/1989, pp. 115–143.

*Rolf Reichardt* (Hg.), Die Französische Revolution, Freiburg/Würzburg (Ploetz) 1988.

*Rolf Reichardt/Eberhard Schmitt* (Hg.), „Ancien Régime, Aufklärung und Revolution“, Wissenschaftliche Reihe, sowie: Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, im Oldenbourg-Verlag, München.

*Helmut Reinalter* (Hg.), Revolution und Gesellschaft, Innsbruck 1980.

*Eberhard Schmitt*, Einführung in die Geschichte der Französischen Revolution, München (Beck) <sup>2</sup>1980.

*Eberhard Schmitt/Rolf Reichardt* (Hg.), Die Französische Revolution – zufälliges oder notwendiges Ereignis? Akten des internationalen Symposiums an der Universität Bamberg (4.–7. Juni 1979), 3 Bde, München (Oldenbourg) 1983.

*Ernst Schulin*, Die Französische Revolution, München (Beck) 1988.\*

*Emmanuel Joseph Sieyès*, Politische Schriften 1788–1790, hrsgg. von Eberhard Schmitt und Rolf Reichardt, München (Oldenbourg) <sup>2</sup>1981.

*Emmanuel Joseph Sieyès*, Was ist der Dritte Stand? herausgeg. von Otto Dann, Essen (Hobbing) 1988.

*Albert Soboul*, Die Große Französische Revolution (1962), mit einem bibliographischen Nachwort von Frauke Tübing, Frankfurt/M. (Athenäum) <sup>3</sup>1988.\*

*Albert Soboul*, Französische Revolution und Volksbewegung: Die Sansculotten (1958), bearb. und herausgeg. von Walter Markov, Frankfurt/M. (Suhrkamp) <sup>2</sup>1989.

*Gerd van den Heuvel*, Grundprobleme der französischen Bauernschaft 1730–1794, München (Oldenbourg) 1982.

*Michel Vovelle*, Die Französische Revolution – Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, Frankfurt/M. (Fischer) <sup>2</sup>1985.\*

(\* Mit einer Übersicht über die Geschichte der Revolutionshistoriographie.)

Ute Gerhard  
**Die  
Frauenrechtserklärung  
der Olympe de Gouges**  
Entwurf zu einer  
feministischen  
Rechtstheorie

---

*Prof. Dr. Ute Gerhard, geb. 1939, ist Hochschullehrerin an der Universität Frankfurt, Fb Gesellschaftswissenschaften, mit dem Arbeitsschwerpunkt „Frauenforschung“; Veröffentlichungen u. a.: Verhältnisse und Verhinderungen, Frankfurt 1978; Auf Kosten der Frauen, Weinheim 1988.*

---

Auch in der Geschichte der Menschenrechte und der Bestrebungen um die Gleichberechtigung von Frauen wird deutlich, daß die historische wie die gegenwärtige Diskussion um ‚Freiheit und Gleichheit‘ einseitig, von männlicher Perspektive geführt wird, weil der juristische und politische Beitrag von Frauen auch in dieser Vorgeschichte bewußt und gründlich unterschlagen wurde. Ein Beispiel hierfür ist die ‚Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‘ von Olympe de Gouges aus dem Jahr 1791.

Die Französische Revolution bezeichnet in der Geschichte des Gleichheitsgedankens eine entscheidende Wende. Die alte Ordnung in Frankreich zerfiel an der Zuspitzung ihrer eigenen ökonomischen und politischen Widersprüche. Mit der Radikalisierung der Gleichheitstheorien, insbesondere durch die Schriften von Montesquieu und Rousseau, war aus dem theoretischen Lehrsatz der Gleichheit aller Menschen nun ein Rechtsbegriff geworden, aus dem konkrete Forderungen und ein politisches Programm sozialer Gerechtigkeit abgeleitet werden konnten. Praktisch und politisch wirksam wurde das neue Gleichheitsverständnis in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789, die unverändert auch am Beginn der ersten französischen Verfassung vom 3. September 1791 steht. Daß dennoch die Menschenrechte nur auf den männlichen Bürger hin gedacht wurden und, wenn überhaupt, zur Anwendung kamen, ist dennoch bemerkenswert aus zwei Gründen:

Der Kampf um Gleichheit, Egalität, in dem sich der Dritte Stand in gemeinsamer Opposition zu ei-

ner „vollständigen Nation“ verband (E. Sieyès, in: W. Grab, 1973, S. 24 f.) richtete sich doch zunächst und vorrangig gegen das Patriarchat, das ständische Privilegium der feudalen Herren, gegen die Macht von Klerus und Adel, gegen die Gutsbesitzer und Hausherren. Warum aber die Eigenmacht der Hausherren, der tradierte Vorrang der Haus- und Familienväter völlig unangetastet blieb, ist die noch nicht zu Ende geschriebene Geschichte des spezifisch bürgerlichen Patriarchalismus (vgl. U. Gerhard, 1978).

Seit der Französischen Revolution zumindest kann man die „andere Hälfte des Menschengeschlechts“ – eine Redeweise, die nicht zufällig gerade in dieser Zeit üblich geworden ist – nicht mehr stillschweigend übergehen. Es waren Frauen, die den revolutionären Aufbruch mitausgelöst und mitgetragen haben. Außerdem sind sie um 1789 in Frankreich zum ersten Mal als Gruppe, als eine soziale Bewegung an die Öffentlichkeit getreten, nicht nur beteiligt am Zug der „Marktweiber“ nach Versailles, sondern sie forderten politische Teilhabe, organisierten sich in politischen Frauenclubs, gaben die ersten feministischen Zeitschriften heraus (z. B. „L’Observateur féminin“ und „Le journal de l’Etat et du Citoyen“) und bestürmten die Nationalversammlung mit ihren Petitionen: „Ihr habt eben die Privilegien abgeschafft, beseitigt auch die des männlichen Geschlechts.“ (L. Braun, [1901] 1979, S. 83, u. vgl. C. Opitz, 1985)

Hier beginnt also die Geschichte des neuzeitlichen Feminismus und bleibt von nun an mit der Geschichte der bürgerlichen Gleichheitsforderungen verknüpft. Doch im historischen Bewußtsein und in der von Männern geschriebenen Geschichte tauchen die Frauen der Französischen Revolution allenfalls im Klischee auf oder als Karikatur, als „Weiber“, die zu „Hyänen“ wurden. (Beispielhaft J. Michelet, [1854] 1913; Kritik vgl. H. Grubitzsch, 1986.) Solche Abwehr paßt zu der politischen Reaktion der konservativen wie revolutionären Zeitgenossen, die schon ab 1793 zum Verbot jeglicher politischer Betätigung und zur Auflösung der Frauenvereine führte, ja, zur Hinrichtung namhafter und vieler namenloser Frauen, die sich für die Interessen ihres Geschlechts eingesetzt hatten. Sie paßt auch zur Denunziation und Perhorreszierung radikaler Gleichheitsforderungen der „Gleichheitsmänner“ und ihrer Vertreter, mit denen das aufsteigende Bürgertum in Frankreich und anderswo die Herausforderungen dieser Revolution und ihre Schrecken in der Folgezeit zu verarbeiten suchte.

„Die Erklärung der Rechte der Frau und Bürge-

rin“, 1791 verfaßt von Olympe de Gouges, ist das – bezeichnenderweise in allen Textsammlungen fehlende – rechtshistorische Dokument, das der männlichen Verengung des Gleichheitsbegriffs systematisch entgegentritt. Allein die Geschichte seiner Unterschlagung oder nur bruchstückhaften Überlieferung, schließlich die bisher unzureichende Rezeption ist ein anschaulicher Beleg für die Vielschichtigkeit der Widerstände gegen die Gleichberechtigung von Frauen. Der erst seit 1977 auch auf deutsch zugängliche und vollständige Text (vgl. H. Schröder/Th. Sauter, 1977) aber zeigt die ganze Bedeutung dieses einmaligen Beweisstückes weiblicher Rechtsbehauptung.

### Die historische Rolle der Olympe Marie de Gouges

Die Frauenrechtserklärung wird neben einer ganzen Reihe von politischen Schriften, einer großen Zahl von Theaterstücken und ephemerer Literatur als das ‚Hauptwerk‘ von Olympe de Gouges bezeichnet. Eigentlich hieß sie Marie Gouze, hatte sich dieses Pseudonym jedoch um 1770 zugelegt, als sie aus der südfranzösischen Provinz, dem Städtchen Montauban, nach Paris gekommen war, um ein neues Leben zu beginnen. Ihr Alter und ihre Herkunft – angeblich war sie unehelicher, und dabei vornehmer Abstammung – aber auch ihren Status als junge und schöne Witwe mit Kind, hat sie wohl bewußt und kühn mit einem Schleier des Geheimnisvollen umgeben, um die ständischen Vorurteile und Vorgaben zu sprengen. Ärgerlich ist nur, daß fast alle Geschichtsschreiber mehr Aufmerksamkeit auf diese gesellschaftlichen Sensationen verschwendet haben, anstatt sich mit ihren Aussagen und ihrem Werk zu befassen. Um solche Mißachtung zu legitimieren, hatte J. Michelet das passende Erklärungsmuster geliefert. Er charakterisiert Olympe de Gouges als „sehr ungebildet, man hat sogar behauptet, daß sie weder lesen noch schreiben konnte . . .“ und als „hervorragende Stehgreifdichterin . . ., die jeden Tag ein Trauerspiel diktierte . . . Sie war in Montauban geboren (1755), ihre Mutter war Putzwarenrödlarin, ihr Vater Kaufmann oder, wie andere behaupten, Schriftsteller. Von vielen wurde sie für ein uneheliches Kind Ludwigs XV. gehalten. Diese unglückliche Frau, die voller edler Ideen war, wurde das Spielzeug und das Opfer ihrer nervösen Reizbarkeit . . .“ (J. Michelet, 1913, S. 69)

Die erste ernstzunehmende und detaillierte Biographie aufgrund vieler neu aufgearbeiteter Quellen hat Olivier Blanc 1981 (O. Blanc, 1981) veröffent-

licht. Blanc schildert und belegt viele Details, z. B. de Gouges' Kampf um die Aufführung ihrer Theaterstücke durch die Comédie Française, zumal dann, wenn sie eine so eindeutige politische Aussage enthielten wie „d'Esclavage des Noirs“, ein Tendenzstück, in dem der Sklavenhandel Frankreichs in seinen Kolonien angeprangert wird. Blanc erwähnt die zahlreichen politischen Schriften und Pamphlete, mit denen Olympe de Gouges sich in das Revolutionsgeschehen einmischte, die sie auf eigene Kosten drucken und verteilen ließ, z. B. ihre „Lettres au peuple“, „Pour sauver la Patrie“ oder „le cri du sage par une Femme!“, und er kommentiert ihr konsequentes Einschreiten gegen die Todesstrafe, auch im Falle des Königs Ludwig XVI. – und genau dies machte sie ihren revolutionären Freunden gegenüber verdächtig, sollte sie den Kopf kosten.

Eines ihrer vielen politischen Plakate, „les Trois Urnes, ou le Salut de la Patrie“, in dem sie für eine föderalistische Verfassung eintrat, war in den Monaten der Schreckensherrschaft Robespierres nur ein letzter Anlaß, der verdächtigen, weil selbständig denkenden Republikanerin den Prozeß zu machen. Sie wurde am 3. November (13. brumaire) 1793 guillotiniert.

### Rechtskatalog für alle Menschen

De Gouges hat sich mit ihrer „Erklärung der Rechte der Frau“ sehr genau an ihre Vorlage, die „allgemeine“ Menschenrechtserklärung von 1789 gehalten und den Text nur insoweit geändert, als es ihr wichtig war. Doch diese manchmal anscheinend geringfügigen Nuancierungen geben Anlaß zu einer rechtstheoretischen Interpretation.\*

Die Verfasserin der Menschenrechtserklärung auch für Frauen – im folgenden nur verkürzt: Frauenrechtserklärung genannt – ersetzt in ihrem Text nicht einfach den Begriff „Mensch“ durch „Frau“, sie revanchiert sich also nicht im sexistischen Gegenzug, sondern betont in allen politischen Fragen die notwendige „Vereinigung von Frau und Mann“ (z. B. Art. 3) und verlangt, „die Rechte sowohl der Frau als auch des Mannes zu schützen“ (z. B. Art. 2). Die Bedeutung der „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ (de la Femme et de la Citoyenne) liegt darum gerade darin, ein Rechtskatalog für alle Menschen, auch für Männer, zu sein. Lediglich in der Präambel dreht Olympe den Spieß um und paraphrasiert den vorliegenden Text. Für sie steht fest, daß „die alleinigen Ursachen öffentlichen Elends und der Korruptheit der Regierungen . . . die Un-



*Olympe de Gouges, 1748–1793, Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin*

kenntnis, das Vergessen oder die Mißachtung der Rechte der Frauen“ sind. Deshalb beginnt die ganze Erklärung mit der dringendsten Forderung: „Wir, Mütter, Töchter, Schwestern, Vertreterinnen der Nation, verlangen, in die Nationalversammlung aufgenommen zu werden.“

Bemerkenswert ist eine Abweichung vom männlichen Text in Art. 3, in dem die Verfasserin den Terminus „Ursprung aller Souveränität“ durch „das Prinzip jeder Herrschaft“ ersetzt. Hierin wird ausge-

drückt, daß die Verfasserin den — gemäß der Theorie vom Gesellschaftsvertrag — nur unter Männern (Hausvätern) vereinbarten „Ursprung“ staatlicher Gewalt nicht anerkennt. Im Begriff „Prinzip“ wird eine gewisse Distanz deutlich oder zumindest gesagt, daß dieser „Grundsatz“ eben erst noch zu verwirklichen ist, weshalb die „Legitimität“ bisheriger Herrschaft (so aber die Übersetzung bei H. Schröder) ja gerade in Frage steht.

Interessant ist ferner, daß der Anknüpfungspunkt

oder die Basis der Souveränität nicht, wie es die an Rousseau orientierte Revolutionstheorie sagt, „das Volk“ ist, sondern Olympe den Begriff „Nation“ verwendet, „eine Nation“ – und auf diesen Einschub kommt es ihr an – „die nichts anderes darstellt als die Vereinigung von Frau und Mann“. „Nation“ war in der Französischen Revolution der moderne Begriff, er ist hier aufgekomen, indem sich der Dritte Stand, eine einzige Klasse, als „ganze Nation“ konstituierte. Er versteht sich insbesondere bei den Jakobinern als „Brechtange“ (E. Bloch, 1970) gegen den Feudalismus nach innen, aber auch gegen die mit dem Ancien Régime verbündeten äußeren Feinde Frankreichs. Erst im 19. Jahrhundert entwickelt sich die nationalistische Stoßrichtung, als es dem Bürgertum in der Verteidigung „nach unten“ darum gehen muß, „die Allgemeinheit“ in der Identifikation mit dem Vaterland für die eigenen Interessen zu beschlagnahmen. Wenn Olympe in ihrer „Erklärung“ durchgängig den Begriff „Nation“ vorzieht, so nicht, weil sie gegen die Souveränität des Volkes wäre – im Gegenteil ergreift sie in all ihren anderen politischen Schriften immer „für das Volk“ Partei und versteht sich als seine Anwältin. Doch die Rede vom Volk insbesondere auch durch ihre revolutionären Genossen ist ihr offensichtlich suspekt geworden, da eben viel weniger als die Hälfte des Volkes auch in der Nationalversammlung vertreten war. Deshalb stellt sie auch in Art. 16, abweichend von der männlichen Vorlage, noch einmal ausdrücklich fest: „Die Verfassung ist null und nichtig, wenn die Mehrheit der Individuen, die die Nation darstellen, nicht an ihrem Zustandekommen mitgewirkt hat“ (Art. 16).

In die gleiche Richtung führt eine andere Differenz zwischen weiblicher und männlicher Menschenrechtserklärung. In den Artikeln 4 und 5 bezieht sich Olympe nicht auf „das Gesetz“, da es eben Ausdruck einer „volonté générale“ ist, von der Frauen bisher ausgeschlossen sind. Statt dessen spricht sie in beiden Artikeln von den *Gesetzen der Natur und der Vernunft*, „den weisen und göttlichen Gesetzen“, eine Formulierung, die an die Redeweise der Antigone bei Sophokles erinnert. Die Verfasserin rekurriert also auf ein Recht, das auch schon vor dem Herrschaftsvertrag der Männer Gültigkeit beanspruchte, Naturrecht also, in dem Vernunft und Natur noch zusammengehören, durch nichts relativiert, auch nicht hierarchisch geordnet wie in der scholastischen Lehre des Mittelalters, wonach „jus naturale dictat ordinem!“ (Naturrecht die Ordnung bestimmt, vgl. O. Dann, 1980) Aus diesem Grund

verweist Olympe in ihrer Vorrede auf die Schöpfungsordnung für Mensch und Tier. Für sie ist Natur „noch“ das Maß, an dem richtiges Recht zu messen ist, sie dient ihr zur Begründung der Opposition gegen die Anmaßungen männlicher Vernunft. Die Verfasserin der Frauenrechtserklärung weiß sich einig mit den Gesetzen der Natur und nennt die Gründe, weshalb „der Mann“ durch seine „tyrannische Herrschaft“ die „harmonische Gemeinschaft“ zerstört und mit der „Ordnung der Natur“ zerfallen ist:

„Nur der Mann hat sich als Ausnahme ein Prinzip zurechtgeschneidert. Extravagant, blind, von den Wissenschaften aufgeblasen und degeneriert, will er in diesem Jahrhundert der Aufklärung und des Scharfsinns, doch in krasserster Unwissenheit, despotisch über ein Geschlecht befehlen, das alle intellektuellen Fähigkeiten besitzt. Er behauptet, von der Revolution zu profitieren und seine Rechte auf Gleichheit zu beanspruchen . . .“

#### Andere Maßstäbe für Freiheit und Gerechtigkeit

In Art. 2 wird in beiden „Erklärungen“ das Grundrecht der Freiheit an die Spitze aller postulierten Menschenrechte gestellt – im Gegensatz zum Verfassungsentwurf von 1793, in dem Gleichheit den ersten Platz einnahm, der jedoch ein Entwurf blieb und niemals rechtswirksam wurde. Der Freiheit folgen 1789 und 1791 „Sicherheit, das Recht auf Eigentum“ und – nur in der Frauenrechtserklärung durch ein „besonders“ hervorgehoben – „das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung“.

In die männliche Menschenrechtserklärung hat bezeichnenderweise eine Formulierung Eingang gefunden, die sich auf die für den Bürger als Privatperson, als Eigentümer, wesentlichste Freiheit bezieht. Der Inbegriff bürgerlichen Rechts, das Eigentum an einer Sache, wird auch noch im Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB) als grundsätzlich „unbeschränktes, individuelles Herrschaftsrecht“ definiert. Danach kann der Eigentümer einer Sache „soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen“ (§ 903 BGB). Die Formulierung ähnelt einer Freiheitsdefinition des Corpus Juris (vgl. H. Coing, 1976, S. 189), und verblüffend ist die Kontinuität, die über die Rezeption des römischen Rechts tradierte Bedeutung des denkbaren Inhalts von der Freiheit der Person. I. Kant hat dieser Bedeutung in seiner Rechtslehre den wohl präzise- sten Ausdruck verliehen. „Freiheit“, heißt es da zu-

# MENSCHENRECHTE HABEN (K)EIN GESCHLECHT

200 JAHRE AUFKLÄRUNG —

200 JAHRE FRANZÖSISCHE REVOLUTION

*Internationaler Frauenkongreß  
vom 5. bis 8. Oktober  
an der Universität Frankfurt*

Der Kongreß will den Blick über die 200-Jahr-Feier der Französischen Revolution hinaus auf die Ideen der Freiheit und Gleichheit aller Menschen – und damit auch der Frauen – lenken. Das bedeutet für uns zugleich eine genauere Betrachtung der Konzeptionen von Vernunft, menschlicher Natur und bürgerlicher Identität, wie sie in der Aufklärung entstanden sind und in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ihren prägnantesten gesellschaftlichen Ausdruck gefunden haben. Der in den Menschenrechten gedachte Mensch war männlichen Geschlechts, der Ausschluß der »einen Hälfte der Menschheit« (Condorcet) aus den Versprechen der Aufklärung mithin mehr als ein Fauxpas der Geschichte. Dennoch bezog sich die Frauenbewegung immer wieder auf das uneingelöste Versprechen der Gleichberechtigung — Wie können und wollen Frauen sich gegenwärtig auf das Erbe der Aufklärung beziehen und welches Emanzipationspotential haben die Menschenrechte für uns heute?

Es finden Arbeitsgruppen mit Vorträgen und Kommentaren zu folgenden Themenschwerpunkten statt:

- Frauen in der französischen Revolution
  - Emanzipationskonzepte
  - Rechtsstellung der Frau
- Geschlechterideologie / Natur der Frau
  - Politik des Privaten
- Menschenrechte und Reproduktionstechnologien
  - Menschenrechte — Frauenrechte
- Eine Podiumsdiskussion zum Thema: Gleichheit oder Differenz.

*Anmeldung bis spätestens zum 10. September 1989 bei Prof. Ute Gerhard, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Universität Frankfurt, Robert-Mayer-Str. 5, 6000 Frankfurt 11.*

*Der Anmeldung ist ein Überweisungsbeleg von Studentinnen/Erwerbslosen 10,00 DM, sonst 30,00 DM beizufügen (Sonderkonto Andrea Maihofer: Postgirokonto 378851-609, Postgiroamt Frankfurt, BLZ 500 100 60).*

*Kongreßprogramm und Hinweise auf (leider) selbst zu organisierende Unterkünfte werden zugeschickt.  
Rückfrage: Donnerstag und Freitag, 16–18.30 Uhr, Tel.-Nr.: 069/7982543*

Vorbereitungsgruppe: Christel Brunn, Beate Collin, Ute Gerhard, Ulrike Helmer, Mechtild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid, Irmgard Schultz, Barbara Ophoven, Barbara Werner.

Veranstalterin: Schwerpunkt Frauenforschung im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften in Zusammenarbeit mit der Universität Frankfurt und der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung.

nächst sehr allgemein, ist „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür, . . . sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann . . . (sie) ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“. Doch aufschlußreich, entlarvend ist seine die ganze Jurisprudenz bestimmende Begrifflichkeit. Im Zusammenhang von Freiheit ist immer wieder die Rede von „Herrschaft“, „Macht“, „Willkür“, „Gewalt“. Der „freie Wille“ ist gleichbedeutend mit „Willensmacht“, ist „machthabender Wille“, versteht sich als „Anmaßung“ und ist immer „gegen andere Personen“ zu verteidigen (alle Zitate I. Kant, 1922, S. 344 u. S. 354 ff.).

Olympe löst sich in ihrem Art. 4 von der Vorlage und allen tradierten Formulierungen, für sie hat ‚Freiheit‘ nur Sinn in einem Atemzug mit ‚Gerechtigkeit‘ – nicht mit Gleichheit, die die Form der Gerechtigkeit vielleicht präzisieren würde, sondern Gerechtigkeit als pathetisches Rechtspostulat derjenigen, denen Unrecht geschieht. Diese Anbindung der Freiheit an Gerechtigkeit ist offensichtlich daraus zu erklären, daß Frauen die Inanspruchnahme der Freiheit durch andere, insbesondere Männer, vorwiegend als ungerecht erfahren haben. So steht es dann auch in der ‚Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‘ in Art. 4: „Die Frau wird an der Ausübung ihrer natürlichen Rechte – d. h. auch ihrer Freiheit – nur durch die fortdauernde Tyrannei des Mannes gehindert.“

Auffällig ist, daß es der Verfasserin gar nicht um die Beanspruchung oder Ausdehnung des Freiheitsraumes für Frauen geht, also darum, „tun und lassen zu können, was einem anderen nicht schadet“, auch nicht um die Abgrenzung „in Mein und Dein“. Vielmehr fordert sie nur zurückzuerhalten, „was ihnen (den Frauen) zusteht aufgrund natürlichen Rechts“. Solche Zurückhaltung regt an zu grundsätzlicher Überlegung. Es ist zu fragen, warum eigentlich ist ‚Freiheit‘ in aller Rechtstheorie nur vorstellbar als ein Recht oder ein Raum, der kleiner wird, wenn er mit anderen geteilt wird, wenn alle anderen auch frei und gleich sind. Warum kommt der/die andere nur als Schranke, nicht einmal nur als Gegenüber, sondern nur als Gegner in den Sinn, anstatt die Freiheit der anderen als Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten, als mögliche Bereicherung zu denken. Selbst Macht, Willensmacht im einzelnen, müßte nicht die Macht eines anderen ausschließen, vorstellbar ist eine Mächtigkeit, die durch die gleichberechtigte Teilhabe vieler größer, stärker wird. ‚Robinsona-

den‘, ein Naturzustand mit der Gefahr eines ‚Krieges aller gegen alle‘ spukt da auch noch durch die vernünftigste Rechtstheorie, oder – realistischer wohl – ein Menschenbild eines alles beherrschenden, alles wollenden Mannes, dessen Sozialisation im Prozeß der Zivilisation als wenig geglückt zu bezeichnen ist?

Solche Fragen – wäre im Sinne Kants und einer sich an ihm orientierenden Rechtswissenschaft zu antworten – sind allenfalls Fragen der Moral, der Sittlichkeit, die sorgfältig von denen des Rechts zu trennen sind. Recht, das dem Begriff nach „durch die Möglichkeit der Freiheit des anderen *beschränkt*“ ist (J.G. Fichte, [1796] 1960, S. 52), ist notwendige Grundlage zur Entscheidung im Streit, es bedarf der Sanktion und des Zwanges und folgt anderen Geboten als etwa die Liebe. „Frauen sind die Repräsentanten der Liebe, wie die Männer des Rechts im allgemeinen Sinne“, heißt es erläuternd und ebenso scharf unterscheidend im „Conversations-Lexicon für gebildete Stände“ (Artikel Frauen, Stuttgart 1818 – 1819). Dies war die Form und die Erklärung, mit der man im Zeitalter der Olympe die Verständigung über die unterschiedlichen Auffassungen von Recht und Gerechtigkeit abbrach. Durch die Unterscheidung von Moral und Recht und die Verabschiedung des Naturrechts zugunsten eines Vernunftrechts oder positiven Rechts hat die Rechtswissenschaft – und darin ist sich die Rechtstheorie ausnahmsweise einig – ihre Probleme „materieller Gerechtigkeit“ ganz und gar nicht gelöst (H. Welzel, 1962).

### **Tribüne und Schafott: Die politischen Rechte der Frau**

Olympe de Gouges zumindest mischte sich ein, weil sie annahm, daß die Mitwirkung der Frauen in der Politik, bei der Gesetzgebung, die Kriterien der Gerechtigkeit verändern würde. In ihrer Menschenrechtserklärung werden daher neue ‚allgemeine‘ Maßstäbe gesetzt, was rechtens sein könnte für Männer *und* Frauen. Dies wird deutlich in vielen Einzelheiten, manchmal auch nur geringfügigen, aber doch entscheidenden Nuancen und Abweichungen von ihrer männlichen Vorlage, z. B. in Art. 6: Aus dem Satz „Das Gesetz *ist* Ausdruck des allgemeinen Willens“ ist in der weiblichen Fassung geworden: „Das Gesetz *sollte* Ausdruck des allgemeinen Willens sein“, um dann gleich anzufügen, wie dieser Wille zu verallgemeinern ist: durch die *Teilhabe der Frauen an der Volksvertretung* und ihre Zulassung zu allen öffentlichen Ämtern.



Charlotte Corday, Künstler/in unbekannt

Art. 7 weicht ebenfalls von der Vorlage ab durch die Betonung, daß Frauen keine Sonderrechte bei der Strafverfolgung beanspruchen. Neben der Übernahme des Verbots rückwirkender Gesetze (Art. 8) fällt auf, daß Olympe den Nachsatz der männlichen Fassung in Art. 7, wonach Widerstand gegen die Staatsgewalt strafbar ist, einfach weggelassen hat. Das schon in Art. 2 durch ein ‚besonders‘ hervorgehobene *Widerstandsrecht der Frauen* will die Verfasserin offensichtlich aus guten Gründen auch gegenüber den Strafverfolgungsbehörden behaupten.

Besondere Beachtung verdient Art. 10 der weiblichen Fassung: Hier geht es nicht einfach um *Meinungsfreiheit*, auch nicht beispielhaft um die Freiheit des religiösen Bekenntnisses wie in der männlichen Erklärung, die nach einer These Georg Jellineks als „ursprünglichstes Menschenrecht“ gilt (vgl. G. Jellinek, 1927). Für die im Anschluß an Jellinek vieldiskutierte Frage, ob tatsächlich die nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung 1776 in den einzelnen Bundesstaaten verabschiedeten Verfassungen, vorbildlich die „Bill of Rights“ des Staates Virginia, mehr als die französische Naturrechtslehre und insbesondere die Theorie Rousseaus als Wegbereiter der Menschenrechtserklärung anzusehen sind, ist es interessant zu wissen, daß die Frauenrechtserklärung die religiöse Gewissensfreiheit mit keinem Wort erwähnt. Für die Verfasserin ist sie entweder in der Meinungsfreiheit inbegriffen oder unerheblich. Letzteres ist nicht von ungefähr, da Olympe insoweit Jakobinerin und in Anbetracht ihrer freien Eheauffassung notwendigerweise antiklerikal eingestellt war. Wichtiger, weil „grundsätzlicher Art“, ist ihr demnach die Freiheit eines „anderen Gewissens, . . . des nicht puritanischen, sondern antikisch Gedachten, das als *Citoyen(ne)* auftrat“, d. h. es geht um die Freiheit zu politischer Meinungsäußerung, mehr noch, um *die Teilhabe von Frauen an der Politik*.

Dieser Grundsatz ist in einem Bild ausgedrückt, das ihr persönliches Schicksal antizipiert und zugleich zum geflügelten Wort geworden ist – die einzige Sentenz dieser ‚Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‘, die manchmal zitiert und zusammenhanglos überliefert wurde: „Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen, also muß sie auch das Recht haben, die Tribüne (der Nationalversammlung als Schauplatz der Politik) zu besteigen.“ Allein die Tatsache, daß nur diese Forderung aus dem Rechtskatalog der Frauen das Vergessen und Unterschlagen zweier Jahrhunderte überdauert hat, läßt ahnen, wie beunruhigend und ungeheuerlich provo-

zierend diese Rechtsforderung auf politische Mitwirkung sehr lange gewirkt haben muß.

Art. 11 ist sehr frauenspezifisch abgefaßt, er berührt offenbar einen wunden Punkt weiblicher Lebensweise und Unrechtserfahrung. Olympe fordert Meinungs- und Gewissensfreiheit als „eines der kostbarsten Rechte der Frauen“, weil es die Freiheit beinhalte, die Vaterschaft der Väter zu garantieren und damit der Legitimität ihrer Kinder sicher zu sein. Anscheinend verliert sich die Verfasserin in der Begründung dieses Anliegens in Einzelheiten, wenn sie im Rahmen der feierlichen Deklaration viel zu „konkretistisch“ darlegt, wie „barbarisch“ die Vorurteile sind, die Frauen in dieser Angelegenheit zur Unwahrheit zwingen. Verrät hiermit schon die frühe französische Frauenbewegung ihren „eigentümlichen Konkretismus“ (J. Habermas, 1979, S. 28) oder einen „partikularistischen Kern“ (Ders., 1982, S. 579), oder versagt hier nur die Sprache, d. h. auch die Form des Rechts? Zur Antwort ist auf Olympes „Entwurf eines Gesellschaftsvertrages zwischen Mann und Frau“ zu verweisen (vgl. H. Schröder 1979, S. 43 f.), in dem sie das Elend verlassener und verführter Frauen zum Anlaß nimmt, die nur im Interesse von Männern abgefaßten Gesetze anzuprangern. Was aber die Rechtssprache betrifft, so haben auch die Juristen im deutschen Recht noch im ganzen 19. Jahrhundert bezeichnenderweise in Fragen der Sexualität, der Sittlichkeit, der Vaterschaft mit Vorliebe lateinische Termini *technici* und Rechtskonstruktionen benutzt, um allen Peinlichkeiten ihrer Betroffenheit zu entgehen. Ein Beispiel, das in diesen Zusammenhang gehört, ist das reaktionäre Gesetz Preußens über die Einführung der sog. *exceptio plurium*, die Einrede des Mehrverkehrs, um 1850, ein sehr eigennütziges Rechtsmittel, um einer kostenpflichtigen Vaterschaft mit Hilfe männlicher Komplizen zu entgehen. Anzumerken ist, daß der 1804 verabschiedete Code Civil Napoleon, in dieser Hinsicht frauenfeindlicher als das Preußische Allgemeine Landrecht, von vornherein wiederum die Nachforschung unehelicher Vaterschaft verbot (Art. 340 CC).

Nicht unerheblich ist, daß Olympe in diesem Artikel zur Meinungsfreiheit, der hauptsächlich von dem Anerkenntnis der Vaterschaft handelt, von den Frauen nicht nur als Frauen, sondern als Staatsbürgerinnen redet (*Citoyennes*). Falls die Terminologie bewußt gewählt wurde, gibt sie einen Hinweis darauf, daß so Privates für Frauen eben schon immer ein Politikum war.

Wer nur die deutschen Übersetzungen beider

Rechtskataloge im Hinblick auf die Artikel 12 und 13 vergleicht, läuft Gefahr, zu überinterpretieren und Olympe de Gouges möglicherweise zu einer frühen Pazifistin oder Antimilitaristin hochzustilisieren, denn im Gegensatz zur „allgemeinen Menschenrechtserklärung“ fehlt im Frauenrechtskatalog jeder Hinweis auf die Notwendigkeit einer *Streitmacht*. Olympe setzt lediglich auch im Art. 13 selbstverständlich voraus, daß Frauen ebenso wie Männer für die Kosten von Polizei und Verwaltung aufkommen müssen. Dennoch enthält ihre Menschenrechtserklärung kein Friedensprogramm. Der Vergleich der französischen Originaltexte zeigt nämlich, daß in beiden Rechtskatalogen von „*force publique*“ gesprochen wird (bei Olympe allerdings nur in Art. 13). Es ist nicht einzusehen, warum diese „öffentliche Gewalt“, die in der deutschen Version (z. B. bei W. Grab, 1973, S. 38) ohne weiteres mit „Streitmacht“ übersetzt wird, nicht einfach „Polizei“ oder „Ordnungsgewalt“ heißen kann. Aus der Sicht und Erfahrung von Frauen sind ihre Freiheit und ihre Rechte auch durch Vorhandensein öffentlicher Gewalten, sei es nun eine Streitmacht oder die Polizei, selten gewährleistet, da auch die Staatsgewalt die private Gewalt der Männer in der Familie im allgemeinen nicht verhindert – bis heute, trotz aller Fortschritte an Rechtsstaatlichkeit. Olympe recurriert deshalb in ihrem Art. 12 nicht auf diese Macht, sondern appelliert an die Einsicht, wonach ein „höherer Nutzen“ die Garantie der Rechte der Frau und Bürgerin nachgerade erfordere.

### Das Eigentum an der eigenen Person

Auch die Frauenrechtserklärung verteidigt in ihrem letzten Artikel, Art. 17, das *Eigentumsrecht* als „unverletzlich und heilig“, „als wahres Erbe der Natur“. Verraten also auch die von einer Frau reklamierten Menschenrechte die enge Begrenzung des bürgerlichen Rechtshorizontes? Wenn Frauen um 1800 das Recht auf Eigentum reklamieren, ist zu bedenken, daß sie als Mütter, Töchter und Ehefrauen ökonomisch immer abhängig, völlig eigentumslos sind, sie besitzen weder Vermögen noch ihren Arbeitsvertrag noch – das ist für sie die Hauptsache – das *Eigentum an ihrer eigenen Person*. Auf ihre Forderung nach Eigentum, will heißen, nach selbständiger Existenz, ist daher der Eigentumsbegriff J. Lokkes anzuwenden, der sich an einer einfachen, noch nicht kapitalistischen Warenwirtschaft orientiert:

„So hat doch jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person. Auf diese hat niemand ein Recht als

nur er allein. Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum.“ (J. Locke, [1690] 1977, S. 216)

In allen politischen Schriften der Olympe ist die Eigentumslosigkeit das Grundübel, aus dem sie die „Schande“, die „Erniedrigung“ und die Abhängigkeit der Frauen von den Männern erklärt. So fordert sie in dem „Gesellschaftsvertrag“, den sie zur Regelung der ungleichen Verhältnisse zwischen Mann und Frau für notwendig hält, die Beteiligung, die Teilung des Eigentums, jedoch nicht, um „willkürlich (à son gré), ohne Beziehung auf andere Menschen, unabhängig von der Gesellschaft“ ihr „Vermögen zu genießen“ (K. Marx, 1972, S. 365), sondern um endlich ungestraft ihre Kinder großzuziehen und um ihr Eigentum mit ihnen zu teilen. Der Vertrag, der sich wie ein privatrechtlicher, keineswegs wie ein Gesellschafts- oder Staatsvertrag liest – und es wird deutlich, daß diese Grenzziehungen der Frauenrealität nicht angemessen sind, auf ihre Kosten gehen –, sieht vor:

„Wir, N. und N., gehen aufgrund eigenen Entschlusses auf Lebenszeit und für die Dauer unserer gegenseitigen Zuneigung zu folgenden Bedingungen eine Bindung ein: Wir wollen unser Vermögen zusammenlegen und gemeinschaftlich verwalten, wobei wir uns das Recht vorbehalten, es zugunsten unserer gemeinsamen und der aus einem anderweitig eingegangenen Verhältnis stammenden Kinder zu teilen. Wir erkennen gegenseitig an, daß unser Eigentum direkt unseren Kindern gehört, aus welcher Verbindung sie auch stammen mögen. . . Wenn es einmal ein Gesetz gibt, das es der Frau des armen Mannes erlaubt, den Reichen zur Anerkennung seiner Kinder zu zwingen, dann werden sich die gesellschaftlichen Bande enger schließen. . . Ich würde auch gern ein Gesetz sehen, das die Witwen und ledigen Frauen begünstigt, die durch falsche Versprechen eines Mannes, mit dem sie sich liiert haben, hingegangen wurde. . .“. Schließlich bietet sie in diesem Entwurf „ein untrügliches Mittel an, die Würde der Frauen zu heben, nämlich sie mit den Männern zusammen an allen Erwerbszweigen teilhaben zu lassen“. Man bedenke, welche Kühnheit, freie Liebesverhältnisse, die jederzeit auflösbare Ehe, den Unterhalt des Konkubinats zu fordern in jener Zeit! Den Sittenwächtern und Moralphilosophen schlägt sie vor, ihre Philosophie und ihre Zitate doch besser an den „Quellen“, den Ursachen des Elends zu überprüfen (zit. nach H. Schröder, 1979, S. 43 f.).

Dies also ist der soziale Hintergrund der Eigentumsforderung der Frauen, er begründet auch ein Andererseits: ‚Bestimmung‘ und Praxis der Frauen weisen „über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. . . ist“. Denn mit dem ‚Da-sein-für-anderer‘ sind Frauen gar nicht so weit davon „entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt“ wird, auch wenn unter gegebenen Verhältnissen schwer auszumachen ist, wieviel ‚Dasein-für-anderer‘ ihrer ‚Bestimmung‘ durch andere oder ihrem Wunsch nach Selbstverwirklichung geschuldet ist (Marx, S. 366). Und was heißt eigentlich „Gattungswesen“?

Da uns die Frage noch weiter beschäftigen wird, scheint mir eine Definition von Ludwig Feuerbach allgemein genug, um auch das so strittige Wesen der Frau zu umfassen:

„Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was macht die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen aus? Die *Vernunft*, der *Wille*, das *Herz*, . . . Vernunft, Willenskraft, sind *Vollkommenheiten*, sind die höchsten Kräfte, sind *das absolute Wesen des Menschen als Menschen* und der Zweck seines Daseins. Der Mensch ist, um zu erkennen, um zu lieben, um zu wollen.“ (L. Feuerbach, [1841] 1971, S. 39)

Und doch meinen seit mindestens 200 Jahren die Kategorien für Männer und Frauen offensichtlich Verschiedenes. Mit der „Dissoziation der Geschlechtscharaktere“ (vgl. K. Hausen, 1976), seitdem das männliche Subjekt „die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst findet“ (J.G. Fichte, S. 307), ist die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘ für Männer und Frauen nicht in gleicher Weise zu beantworten.

Während es für den Mann – folgen wir der sozialistischen Utopie im Anschluß an K. Marx – darauf ankommt, seine gesellschaftlichen Kräfte zu erkennen und den „abstrakten Staatsbürger“, den „politischen Menschen“ in sich wieder zurückzunehmen, stand für Frauen in allen feministischen Entwürfen bisher vorrangig die Individualität, ihre Emanzipation aus einer sehr geschlechtsspezifischen Begrenzung der Frau auf ihre Gattungsaufgaben auf dem Programm, ein Programm, das im weiteren Verlauf noch vor dem Hintergrund der Menschenrechte diskutiert werden soll. Es ist nicht so einfach, wie Rousseau meinte, wonach „das einzige, was wir mit Sicherheit wissen, ist, daß alles, was sie gemein haben, gattungsbedingt und alles Unterschiedliche geschlechtsbedingt ist“ (J.J. Rousseau, 1963, S. 720).

## Ein bedenkenswertes Erbe

Es ist unnötig, die ‚Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‘ von 1791 zu einem Glaubensbekenntnis und Olympe de Gouges zu einer „belorbeerten Gipsfigur“ zu machen (E. Bloch, 1970, S. 346). Doch es lohnt sich, endlich ihr Erbe anzutreten und es ernsthaft und kritisch zu verwalten. Denn die Deklaration ist ein einmaliges Rechtsdokument, das an der Schwelle zur Geschichte bürgerlicher Rechtsgleichheit die Probleme der Frauen mit dieser Gleichheit zusammenfaßt und an ihren Brennpunkten aus der Erfahrung von Frauen ausleuchtet. Es ist Siegel historischer Widersprüchlichkeit, mit einigen Ungereimtheiten behaftet, dennoch bleibt es ein politisches und zugleich feministisches Manifest, dessen Forderungen bis heute unerhört modern sind.

Die Frauenrechtserklärung enthält viel Gemeinsames, sie reklamiert gleiche Rechte für Frau und Mann – das ist sehr wichtig, denn d. h., daß die Frauenrechtlerin de Gouges sich nicht auf Frauenspezifisches beschränkt, sich nicht mit ihm zufriedengibt.

Zugleich enthält der Rechtskatalog in entscheidender Sache Abweichendes. Damit steht er für Gleichzeitiges und Ungleichzeitiges.

Die Frauenforderungen sind nicht nur auf der Höhe ihrer Zeit, in ihnen artikuliert sich ein oppositionelles Bewußtsein. Die Menschenrechte werden damit auch für Frauen zu einem „revolutionären Instrument“. Denn sie sind in jeder Hinsicht radikal in ihrer Kritik, antiklerikal, antifeudal, in Opposition zum Patriarchat der großen und kleinen Herren, konsequenter auch noch in der Unabdingbarkeit des Rechts auf Widerstand.

Grundlegend anders ist ihr Verständnis von Politik. Alle Forderungen, die sich auf die Mitwirkung der Frauen an der Politik in der bürgerlichen Öffentlichkeit beziehen, werden in engem Zusammenhang mit den Reproduktionspflichten der Frau, der ihr zugewiesenen Privatsphäre vorgebracht. So stellt die Verfasserin in Art. 11 klar, daß sie in ihrer Eigenschaft als Staatsbürgerin nicht daran denkt, auf ihre Mutterrechte und Mutterpflichten zu verzichten, doch sie klagt ebenso energisch den Beitrag der „Väter“, ihren Anteil an den Reproduktions-, den Gattungsaufgaben ein.

Damit führt sie bereits den Gedanken zu Ende, daß eine rechtlich gesicherte Gleichheit nicht Angleichung bedeuten muß, sondern im Gegenteil ihre Verwirklichung erst die Möglichkeit für neue Formen der Beziehungen zwischen Männern jenseits einer patriarchalischen Gesellschaft eröffnet.

Das bedeutet, daß die Rechtserklärung der Frauen, die *bisher irrtümlich als allgemein verstandene Menschenrechtserklärung*, nicht einfach nur erweitert wird im Sinne von mehr Demokratie, nun auch im Hinblick auf Frauen, sie wird vielmehr radikalisiert. Denn hiermit ist der Finger auf den anderen grundlegenden Widerspruch bürgerlicher Rechtsverfassung gelegt, auf den Widerspruch zwischen befriedeter Gewalt im Gewaltmonopol des Staates und dem Ausschluß der Frauen, der Ausklammerung der privaten Willkür und Gewalt in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen – unter dem Schein des Eherechts oder im „rechtsfreien Raum“ der Intimität.

Seit der Erklärung der Menschenrechte für alle Menschen muß sich darum alles positive Recht an ihnen messen lassen, zeigt sich, wie wenig sie gerade auch im Hinblick auf Frauen eingelöst wurde. Die „unabgeholte Seite“ der Menschenrechte, ihr sozialistisches Potential und ihre politische Aktualität hat Bloch wie kein anderer für eine Praxis sozialer Befreiung herausgearbeitet. Trotzdem fragt sich, warum seine „Orthopädie des aufrechten Ganges“, die auch Frauen guttut, immer wieder den „Männerstolz“ braucht, so wenn er schreibt:

„Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die versucht gewesene Orthopädie des aufrechten Ganges, des Männerstolzes, der Menschenwürde weisen über den bürgerlichen Horizont weit hinaus.“ (E. Bloch, 1972, S. 199/200)

Die ‚Brüderlichkeit‘ in der Trias, zusammen mit ‚Freiheit und Gleichheit‘ allein ist m. E. kein hinreichender Grund dafür, daß der Anteil der Frauen an der Französischen Revolution bisher verschwiegen und ihre Erbschaft verhökert wurde. Brüderlichkeit meint nicht Kumpanei, sondern steht für Solidarität. Ursprünglich stammt sie aus christlicher Tradition und hatte als Losungswort der Französischen Revolution in Verbindung mit Freiheit und Gleichheit Vorläufer in einer Formel aufgeklärter Freimaurerlogen, also doch eine nur männliche Solidarität? Selbst sie hatte in den Wirrnissen der Revolution so wenig eine Chance wie die „bürgerliche Verbesserung“ der Frauen (vgl. T.G. von Hippel, [1792] 1977).

Frauen assoziieren jedoch mit dem Begriff Brüderlichkeit ohne weiteres „Schwesterlichkeit“. Denn Brüderlichkeit frei und gleich geübt, „die sich am Nächsten“ wie in der Familie „konkret erweisen muß“ (E. Bloch, 1972, S. 190), bleibt auf Schwesterlichkeit angewiesen. Das Problem ist nur, daß die Brüder dies immer wieder ‚vergessen‘.

\*) Die bisher vorliegende verdienstvolle Übersetzung von H. Schröder/Th. Sauter verwendet nicht die juristische oder rechtstechnische Terminologie der bekannten Männerrechtserklärung. Das mag sinnvoll sein, führt im Vergleich jedoch zu Mißverständnissen oder Überinterpretationen. Aus diesem Grund habe ich im folgenden immer auch die französischen Originaltexte herangezogen und schlage in meiner Übersetzung einige Korrekturen vor, siehe den Text im Anhang. Noch sehr viel ungenauer, ja nachlässig, ist die Fassung bei Monika Dillier u. a. (Hg.), *Olympe de Gouges. Schriften*, Frankfurt 1980, S. 36.

#### Literatur:

Oliver Blanc, *Olympe de Gouges*, Paris 1981  
 Ernst Bloch, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt 1970  
 Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1972  
 Lily Braun, *Die Frauenfrage, Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite* (1901) Nachdruck Berlin/Bonn 1979  
 Helmut Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 3. Aufl., Berlin/New York 1976  
 Otto Dann, *Gleichheit und Gleichberechtigung, Das Gleichheitspostulat in der alteurop. Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert*, Berlin 1980  
 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), Hamburg 1960  
 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1971  
 Ute Gerhard, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1978  
 Olympe de Gouges, *Schriften*. Hrsg. von Monika Dillier, Vera Mostowlansky, Regula Wyss, Frankfurt 1980

Walter Grab (Hg.), *Die Französische Revolution. Eine Dokumentation*, München 1973  
 Helga Grubitzsch/Hannelore Cyrus/Elke Haabus (Hg.), *Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985  
 Jürgen Habermas (Hg.), *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, 1. Bd. Nation und Republik, Frankfurt 1979  
 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt 1982  
 Karin Hausen, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in: W. Conze, *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976  
 Theodor Gottlieb von Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792), Frankfurt 1977  
 Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4. Aufl., München/Leipzig 1927  
 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten. Allgemeine Rechtslehre* Erster Teil, *Sämtliche Werke* in sechs Bde., Leipzig 1922, Bd. 5  
 John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (1690), hrsg. und eingel. v. W. Euchner, Frankfurt 1977  
 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, in: MEW 1, Berlin 1972  
 Jules Michelet, *Die Frauen der Revolution*, München 1913  
 Claudia Opitz, *„Die vergessenen Töchter der Revolution“ – Frauen und Frauenrechte im revolutionären Frankreich von 1789 – 1795*, in: Helga Grubitzsch u. a. (Hg.), a. a. O.  
 Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder Über Erziehung*, hrsg. v. M. Rang, Stuttgart 1963  
 Hannelore Schröder/Theresa Sauter, *Zur politischen Theorie des Feminismus*, in: aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 48/77  
 Hannelore Schröder (Hg.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*, München 1979  
 Hans Welzel, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen 1962

## Anhang

### Die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von Olympe de Gouges\*

Die Rechte der Frau  
 Mann, bist du fähig, gerecht zu sein? Eine Frau stellt dir diese Frage. Dieses Recht wirst du ihr zumindest nicht nehmen können. Sag mir, wer hat dir die selbstherrliche Macht verliehen, mein Geschlecht zu unterdrücken? Deine Kraft? Deine Talente? Betrachte den Schöpfer in seiner Weisheit. Durchlaufe die Natur in all ihrer Majestät, die Natur, der du dich nähern zu wollen scheinst, und leite daraus, wenn du es wagst, ein Beispiel für diese tyrannische Herrschaft ab. Geh zu den Tieren, befrage die Elemente, studiere die Pflanzen, ja wirf einen Blick auf den Kreislauf der Natur und füge dich dem Beweis, wenn ich dir die Mittel dazu in die Hand gebe. Suche, untersuche und unterscheide, wenn

### Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789\*\*

Da die Vertreter des französischen Volkes, als Nationalversammlung eingesetzt, erwogen haben, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen sind, haben sie beschlossen, die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen in einer feierlichen Erklärung darzulegen, damit diese Erklärung allen Mitgliedern der Gesellschaft beständig vor Augen ist und sie unablässig an ihre Rechte und Pflichten erinnert; damit die Handlungen der Gesetzgebenden wie der Ausübenden Gewalt in jedem Augenblick mit dem Endzweck jeder politischen Einrichtung verglichen werden können und dadurch mehr geach-

du es kannst, die Geschlechter in der Ordnung der Natur. Überall findest du sie ohne Unterschied zusammen, überall arbeiten sie in einer harmonischen Gemeinschaft an diesem unsterblichen Meisterwerk.

Nur der Mann hat sich aus der Ausnahme ein Prinzip zu-rechtgeschneidert. Extravagant, blind, von den Wissen-schaften aufgeblasen und degeneriert, will er in diesem Jahrhundert der Aufklärung und des Scharfsinns, doch in krassester Unwissenheit, despotisch über ein Geschlecht befehlen, das alle intellektuellen Fähigkeiten besitzt. Er be-hauptet, von der Revolution zu profitieren, er verlangt sein Anrecht auf Gleichheit, um nicht noch mehr zu sagen.

#### *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*

Von der Nationalversammlung am Ende dieser oder bei der nächsten Legislaturperiode zu verabschieden  
Präambel

Wir, Mütter, Töchter, Schwestern, Vertreterinnen der Na-tion, verlangen, in die Nationalversammlung aufgenom-men zu werden. In Anbetracht dessen, daß Unkenntnis, Vergessen oder Mißachtung der Rechte der Frauen die al-leinigen Ursachen öffentlichen Elends und der Korruptheit der Regierungen sind, haben wir uns entschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Frau darzulegen, damit diese Er-klärung allen Mitgliedern der Gesellschaft ständig vor Au-gen ist und sie unablässig an ihre Rechte und Pflichten erin-nernt; damit die Machtausübung von Frauen ebenso wie jene von Männern jederzeit am Zweck der politischen Ein-richtungen gemessen und somit auch mehr geachtet wer-den kann; damit die Beschwerden von Bürgerinnen, nun-mehr gestützt auf einfache und unangreifbare Grundsätze, sich immer zur Erhaltung der Verfassung, der guten Sitten und zum Wohl aller auswirken mögen.

Das an Schönheit wie Mut im Ertragen der Mutterschaft überlegene Geschlecht anerkennt und erklärt somit, in Ge-genwart und mit dem Beistand des Allmächtigen, die fol-genden Rechte der Frau und Bürgerin:

#### Artikel I

Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in al-len Rechten. Die sozialen Unterschiede können nur im all-gemeinen Nutzen begründet sein.

#### Artikel II

Ziel und Zweck jedes politischen Zusammenschlusses ist der Schutz der natürlichen und unveräußerlichen Rechte sowohl der Frau als auch des Mannes. Diese Rechte sind: Freiheit, Sicherheit, das Recht auf Eigentum und beson-ders das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung.

#### Artikel III

Das Prinzip jeder Herrschaft ruht wesentlich in der Nation, die nichts anderes darstellt als eine Vereinigung von Frauen und Männern. Keine Körperschaft und keine ein-zelne Person kann Macht ausüben, die nicht ausdrücklich daraus hervorgeht.

tet werden; damit die Ansprüche der Bürger, fortan auf ein-fache und unbestreitbare Grundsätze begründet, sich im-mer auf die Erhaltung der Verfassung und das Allgemein-wohl richten mögen.

Infolgedessen erkennt und erklärt die Nationalversamm-lung in Gegenwart und unter dem Schutze des Allerhöch-sten folgende Menschen- und Bürgerrechte:

#### Art. 1

Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten. Soziale Unterschiede dürfen nur im gemeinen Nutzen begründet sein.

#### Art. 2

Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte. Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Wider-stand gegen Unterdrückung.

#### Art. 3

Der Ursprung jeder Souveränität ruht letztlich in der Na-tion. Keine Körperschaften, kein Individuum können eine Gewalt ausüben, die nicht ausdrücklich von ihr ausgeht.

#### Artikel IV

Freiheit und Gerechtigkeit besteht darin, den anderen zurückzugeben, was ihnen zusteht. So wird die Frau an der Ausübung ihrer natürlichen Rechte nur durch die fortdauernde Tyrannei, die der Mann ihr entgegensetzt, gehindert. Diese Schranken müssen durch Gesetze der Natur und Vernunft revidiert werden.

#### Artikel V

Die Gesetze der Natur und Vernunft wehren alle Handlungen von der Gesellschaft ab, die ihr schaden könnten. Alles, was durch diese weisen und göttlichen Gesetze nicht verboten ist, darf nicht behindert werden, und niemand darf gezwungen werden, etwas zu tun, was diese Gesetze nicht ausdrücklich vorschreiben.

#### Artikel VI

Das Gesetz sollte Ausdruck des allgemeinen Willens sein. Alle Bürgerinnen und Bürger sollen persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitwirken. Es muß für alle das gleiche sein. Alle Bürgerinnen und Bürger, die gleich sind vor den Augen des Gesetzes, müssen gleichermaßen nach ihren Fähigkeiten, ohne andere Unterschiede als die ihrer Tugenden und Talente, zu allen Würden, Ämtern und Stellungen im öffentlichen Leben zugelassen werden.

#### Artikel VII

Für Frauen gibt es keine Sonderrechte; sie werden verklagt, in Haft genommen und gefangen gehalten, in den durch das Gesetz bestimmten Fällen. Frauen unterstehen wie Männern den gleichen Strafgesetzen.

#### Artikel VIII

Das Gesetz soll nur Strafen verhängen, die unumgänglich und offensichtlich notwendig sind, und niemand darf bestraft werden, es sei denn kraft eines rechtsgültigen Gesetzes, das bereits vor der Tat in Kraft war, und das legal auf Frauen angewandt wird.

#### Artikel IX

Gegenüber jeder Frau, die für schuldig befunden wurde, muß das Gesetz mit großer Strenge angewendet werden.

#### Artikel X

Niemand darf wegen seiner Meinung, auch wenn sie grundsätzlicher Art ist, verfolgt werden. Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen. Sie muß gleichermaßen das Recht haben, die Tribüne zu besteigen, vorausgesetzt, daß ihre Handlungen und Äußerungen die vom Gesetz gewahrte öffentliche Ordnung nicht stören.

#### Art. 4

Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch Gesetz festgelegt werden.

#### Art. 5

Nur das Gesetz hat das Recht, Handlungen, die der Gesellschaft schädlich sind, zu verbieten. Alles, was nicht durch Gesetz verboten ist, kann nicht verhindert werden, und niemand kann gezwungen werden zu tun, was es nicht befielt.

#### Art. 6

Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Formung mitzuwirken. Es soll für alle gleich sein, mag es beschützen, mag es bestrafen. Da alle Bürger in seinen Augen gleich sind, sind sie gleicherweise zu allen Würden, Stellungen und Beamtungen nach ihrer Fähigkeit zugelassen ohne einen anderen Unterschied als den ihrer Tugenden und ihrer Talente.

#### Art. 7

Jeder Mensch kann nur in den durch das Gesetz bestimmten Fällen und in den Formen, die es vorschreibt, angeklagt, verhaftet und gefangengehalten werden. Diejenigen, die willkürliche Befehle betreiben, ausfertigen, ausführen oder ausführen lassen, sollen bestraft werden. Doch jeder Bürger, der auf Grund des Gesetzes vorgeladen oder ergriffen wird, muß sofort gehorchen. Er macht sich durch Widerstand strafbar.

#### Art. 8

Das Gesetz soll nur solche Strafen festsetzen, die offenbar unbedingt notwendig sind. Und niemand kann auf Grund eines Gesetzes bestraft werden, das nicht vor Begehung der Tat erlassen, verkündet und gesetzlich angewandt worden ist.

#### Art. 9

Da jeder Mensch so lange für unschuldig gehalten wird, bis er für schuldig erklärt worden ist, soll, wenn seine Verhaftung für unumgänglich erachtet wird, jede Härte, die nicht notwendig ist, um sich seiner Person zu versichern, durch Gesetz streng vermieden sein.

#### Art. 10

Niemand soll wegen seiner Meinungen, selbst religiöser Art, beunruhigt werden, solange ihre Äußerungen nicht die durch das Gesetz festgelegte öffentliche Ordnung stören.

#### Artikel XI

Die freie Gedanken- und Meinungsäußerung ist eines der kostbarsten Rechte der Frau, denn diese Freiheit garantiert die Vaterschaft der Väter an ihren Kindern. Jede Bürgerin kann folglich in aller Freiheit sagen: „Ich bin die Mutter eines Kindes, das du gezeugt hast“, ohne daß ein barbarisches Vorurteil sie zwingt, die Wahrheit zu verschleiern. Dadurch soll ihr nicht die Verantwortung für den Mißbrauch dieser Freiheit in den durch Gesetz bestimmten Fällen abgenommen werden.

#### Artikel XII

Ein höherer Nutzen erfordert die Garantie der Rechte der Frau und Bürgerin. Diese Garantie soll zum Vorteil aller, und nicht zum persönlichen Vorteil derjenigen dienen, denen diese Rechte anvertraut sind.

#### Artikel XIII

Für den Unterhalt der Polizei und für die Verwaltungskosten werden von der Frau wie vom Manne gleiche Beträge gefordert. Hat die Frau teil an allen Pflichten und Lasten, dann muß sie ebenso teilhaben an der Verteilung der Posten und Arbeiten, in niederen und hohen Ämtern, und im Gewerbe.

#### Artikel XIV

Die Bürgerinnen und Bürger haben das Recht, selbst oder durch ihre Repräsentanten über die jeweilige Notwendigkeit der öffentlichen Beiträge zu befinden. Die Bürgerinnen können dem Prinzip, Steuern in gleicher Höhe aus ihrem Vermögen zu zahlen, nur dann beipflichten, wenn sie an der öffentlichen Verwaltung teilhaben und die Steuern, ihre Verwendung, Einziehung und Zeitdauer mit festsetzen.

#### Artikel XV

Die weibliche Bevölkerung, die gleich der männlichen Beiträge leistet, hat das Recht, von jeder öffentlichen Instanz einen Rechenschaftsbericht zu verlangen.

#### Artikel XVI

Eine Gesellschaft, in der die Garantie der Rechte nicht gesichert und die Trennung der Gewalten nicht festgelegt ist, hat keine Verfassung. Die Verfassung ist null und nichtig, wenn die Mehrheit der Individuen, die die Nation darstellen, an ihrem Zustandekommen nicht mitgewirkt hat.

#### Artikel XVII

Das Eigentum gehört beiden Geschlechtern vereint oder einzeln. Jede Person hat darauf ein unverletzliches und heiliges Anrecht. Niemandem darf es als wahres Erbteil der Nation vorenthalten werden, es sei denn, eine öffentliche Notwendigkeit, die gesetzlich festgelegt ist, mache es augenscheinlich erforderlich, jedoch unter der Voraussetzung einer gerechten und vorher festgesetzten Entschädigung.

\* (zit. n. H. Schröder/Th. Sauter, Zur politischen Theorie des Feminismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 48/77, S. 50–53. Z. T. rev. Übers. v. U. Gerhard.)

#### Art. 11

Die freie Mitteilung der Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Menschenrechte. Jeder Bürger kann also frei schreiben, reden, drucken unter Vorbehalt der Verantwortlichkeit für den Mißbrauch dieser Freiheit in den durch Gesetz bestimmten Fällen.

#### Art. 12

Die Sicherung der Menschen- und Bürgerrechte erfordert eine Streitmacht. Diese Macht ist also zum Vorteil aller eingesetzt und nicht für den besonderen Nutzen derer, denen sie anvertraut ist.

#### Art. 13

Für den Unterhalt der Streitmacht und für die Kosten der Verwaltung ist eine allgemeine Abgabe unumgänglich. Sie muß gleichmäßig auf alle Bürger unter Berücksichtigung ihrer Vermögensumstände verteilt werden.

#### Art. 14

Alle Bürger haben das Recht, selbst oder durch ihre Abgeordneten die Notwendigkeit der öffentlichen Abgabe festzustellen, sie frei zu bewilligen, ihre Verwendung zu überprüfen und ihre Höhe, ihre Veranlagung, ihre Eintreibung und Dauer zu bestimmen.

#### Art. 15

Die Gesellschaft hat das Recht, von jedem öffentlichen Beamten Rechenschaft über seine Verwaltung zu fordern.

#### Art. 16

Eine Gesellschaft, in der die Verbürgung der Rechte nicht gesichert und die Gewaltenteilung nicht festgelegt ist, hat keine Verfassung.

#### Art. 17

Da das Eigentum ein unverletzliches und heiliges Recht ist, kann es niemandem genommen werden, wenn es nicht die gesetzlich festgelegte, öffentliche Notwendigkeit augenscheinlich erfordert und unter der Bedingung einer gerechten und vorherigen Entschädigung.

\*\* (zitiert nach: Walter Grab [Hg.], Die Französische Revolution. Eine Dokumentation, München 1973, S. 37–39)

# Das außerordentliche Ereignis, das wir gegenwärtig miterleben, ist, daß wir 1917 beerdigen unter der Fahne von 1789

## Gespräch mit François Furet

*François Furet, Jahrgang 1927, unterrichtet an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, deren Präsident er von 1977–1985 war. Seine Arbeiten befassen sich mit der sozialen, politischen und intellektuellen Geschichte Frankreichs im 18. und 19. Jahrhundert, besonders mit der Französischen Revolution. Seine 1965/66 mit Denis Richet verfaßte Gesamtdarstellung der Französischen Revolution ist von den strukturgeschichtlichen Ergebnissen des 17. und 18. Jahrhunderts bereichert und polemisiert gegen die jakobinisch-marxistische(-leninistische) Interpretation der Revolution. Die von ihm vertretene These vom Ende der Revolution hat gerade zum Bicentenaire heftige Diskussionen ausgelöst. Sein mit Mona Ozouf verfaßtes fünfbandiges kritisches Lexikon der Französischen Revolution erscheint demnächst bei Suhrkamp.*

*Das Interview führte Wolfgang Uellenberg-van Dahlen*

**NG/FH:** Herr Furet, Sie vertreten die These, die Französische Revolution sei 200 Jahre nach ihrem Beginn an ihrem Endpunkt angelangt. Sind denn im heutigen Frankreich Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, so wie sie 1789 gemeint waren, verwirklicht?

**François Furet:** Nein, natürlich nicht. Es liegt auf der Hand, daß die Botschaft der Französischen Revolution in ihrer Abstraktion und Allgemeinheit in der Gesellschaft immer wieder neu aktiv in die Tat umgesetzt werden muß. In Frankreich wie in Europa sind wir noch weit davon entfernt, die Menschenrechte, wie sie die Französische Revolution formuliert, zu aller Zufriedenheit realisiert zu haben.

Wenn ich sage, die Französische Revolution ist beendet, meine ich, daß die Revolution à la française als besonders herausgehobene Aktionsform historischer Veränderung ihren Wert verloren hat. Selbst in der kommunistischen Welt, in der man ge-

glaubt hat, die gewaltsame Eroberung des Staates sei eine unverzichtbare Bedingung der gesellschaftlichen Veränderung, entdeckt man die Demokratie, die Wahlen, die Menschenrechte, all das, was die Revolution von 1917 schon längst für überwunden gehalten hat.

Wir müssen in der Französischen Revolution zwei Dinge unterscheiden: ihre philosophische und politische Botschaft, ihre immer noch gültigen und mehr noch für unsere Gesellschaftsordnung richtungweisenden Ideen, und den Glauben an die Allmacht der Politik für die Veränderung der Gesellschaft, den revolutionären Glauben, die gewaltsame Machtergreifung sei Vorbedingung zur Verwirklichung des menschlichen Glücks. Diese Idee ist fast tot.

**NG/FH:** Ihr Beitrag zum 200. Geburtstag der Revolution<sup>1</sup> trägt den Titel: „Die Revolution 1770–1880“. Welche großen Entwicklungslinien in der Geschichte Ihres Landes rechtfertigen die Konzentration eines Zeitraums von über 100 Jahren in einem einzigen Begriff – die Revolution?

**François Furet:** Das meines Erachtens spezifischste und originellste Charakteristikum der französischen Geschichte seit 1789 ist die Intensität des Politischen, die sich derzeit im Absterben befindliche Vorstellung, daß die Eroberung des Staates ausreicht, um eine rationale und glückliche Gesellschaft herzustellen. Diese Idee finden Sie bei Turgot und Condorcet zur Zeit Ludwig XVI. wie am Ende des Prozesses bei Jules Ferry und Gambetta, den Gründern der III. Republik. Diese Idee, die wir den französischen Rationalismus nennen, die Vorstellung, die Gesellschaft auf die Vernunft gründen zu können, ist in Frankreich besonders wirksam, weil wir seit der absoluten Monarchie eine tradierte Staatsauffassung haben, nach der der Staat die Nation führt, vorantreibt, als ein Abbild der historischen Vernunft. Die revolutionäre Kultur stützt sich weitgehend auf diesen Glauben. Dieser Glaube stößt indes immer wieder auf passive Widerstände in der Gesellschaft.

Wir wissen sehr gut, daß der Staat niemals die Gesellschaft grundlegend verändert, insofern ist es immer schwierig, diese Vorstellung per definitionem aufrecht zu erhalten. Aber in dem Maße, wie sie eine Gemeinschaft wie die der Franzosen durchdringt, stachelt sie die revolutionäre Vorstellung der Ergreifung der Staatsmacht an. In der Periode, die ich untersucht habe, das französische 19. Jahrhundert, sind die Franzosen einzigartig in der Geschichte der Menschheit, indem sie alle 10 bis 20 Jahre ihre Ver-

fassung ändern. Sie machen bereits in der Französischen Revolution im engeren Sinne außerordentlich reiche politische Erfahrungen. Wir haben dort mindestens vier politische Herrschaftsformen: die konstitutionelle Monarchie, die Diktatur des Wohlfahrtsausschusses, die Republik des Direktoriums und die napoleonische Diktatur. Interessant in der Geschichte Frankreichs ist das „remake“ der Regime, wie wenn die Französische Revolution die Matrix der modernen politischen Herrschaftsformen Frankreichs gewesen wäre.

Das Land durchläuft seine revolutionären Erfahrungen wieder neu – von den legitimen Königen zu den illegitimen, den Orleans, dann eine neue Republik, dann ein neues Kaiserreich – zuerst hatte man geglaubt, die Persönlichkeit Napoleons sei einzigartig und unersetzbar, und dann handeln sich die Franzosen einen zweiten ein, danach erneut eine jakobinische Erfahrung, die Kommune, ein erneuter Versuch der Restauration des Königtums und schließlich die Republik, die der Revolution verbunden ist, aber einer konservativen Version, wie sie sich in der III. Republik herausbildet. Das, was die französische politische Kultur charakterisiert, ist ihre Abhängigkeit von der revolutionären Idee, eine Abhängigkeit, die um so stärker ist, weil Frankreich ein zentralisierter Staat ist, in dem die Eroberung der Macht wünschenswert ist, und wer Paris beherrscht, regiert das Land.

**NG/FH:** Läßt sich die Bourgeoisie in Frankreich als die beherrschende und vorwärtstreibende Kraft dieses von Ihnen beschriebenen Prozesses ausmachen?

**François Furet:** Nein, ich glaube, es ist eine falsche Vorstellung, die Geschichte der Revolution im Sinne der Strategie einer Klasse nachzuvollziehen. Die Revolution durchdringt die Menschen und die Klassen mehr, als daß sie von ihnen geführt wird. Sie kennen die Schwierigkeiten, die Marx hatte, um die Vorstellung von einer Herrschaft der Bourgeoisie in Einklang zu bringen mit der Ansicht über Bonaparte. Diese Periode des Heraufkommens der Demokratie scheint im Gegenteil von der außerordentlichen Schwierigkeit der Franzosen charakterisiert zu sein, eine herrschende Elite zu formen, die über eine solide gesellschaftliche Unterstützung im Lande verfügt. Darüber hinaus bin ich mir nicht sicher, ob sich die Idee von der Vorherrschaft der Bourgeoisie genügend Rechenschaft über die Entwicklung der Moderne ablegt. Betrachten Sie England, das bis in unsere Tage ein aristokratisches Land geblieben ist und in dem die industrielle Entwicklung im 19. Jahrhundert stürmisch verläuft. Im

Gegensatz dazu zerstört Frankreich 1789 die aristokratische Welt radikal und ist dennoch ein Land, das im Vergleich zu England enorme Schwierigkeiten hat, eine ökologische Kultur, eine kapitalistische Mentalität, eine von der Industrie bestimmte Wirtschaft so wie sein Nachbarland zu schaffen.

**NG/FH:** Allerdings ist die Arbeiterbewegung in Frankreich wie in Deutschland von der Französischen Revolution stark beeinflußt worden. Wo sehen Sie Kontinuitäten, Traditionen oder Widersprüche zwischen der Französischen Revolution und der Arbeiterbewegung, der sozialistischen und seit 1920 der kommunistischen in Frankreich?

**François Furet:** Eine schwierige und umfangreiche Frage – um in der Kürze der Zeit zu antworten: Die Arbeiterbewegung als soziale Bewegung, als aus der Arbeiterklasse hervorgehend, tritt in Frankreich später auf als die sozialistische Idee. Man muß hier zwei unterschiedliche Geschichtsabläufe sehen: Die sozialistische Idee ist eine Idee, die aus der Französischen Revolution hervorgeht, und nicht, wie Marx geglaubt hat, aus der französischen Arbeiterklasse. Sie entsteht mit Babeuf und wirkt im 19. Jahrhundert als Kritik des unfertigen, des bourgeois Charakters der Französischen Revolution. Von Saint Simon bis Proudhon sehen Sie das Wirken der sozialistischen Idee im egalitären Erbe der Franzosen. Es ist natürlich Marx, der dieser Idee ihre philosophischste, politischste und zugleich spitzfindigste Version gibt.

Aber in Frankreich ist die Arbeiterbewegung eine andere Sache. Sie ist unter Mühen entstanden, weil die industrielle Entwicklung sehr langsam verlief und weil die Koalitionsfreiheit nicht gegeben war – das Streikrecht wurde bis zum zweiten Kaiserreich verweigert und das Koalitionsrecht erst mit der III. Republik gewährt. Die Verschmelzung von Arbeiterbewegung und sozialistischer Idee dauerte sehr lange. Die Sozialisten im eigentlichen Sinne, das zeigt 1848, bewegen sich unabhängig von der Arbeiterbewegung, es sind Intellektuelle, das Kleinbürgertum, während die Arbeiterbewegung als solche, die Arbeiter als Klasse, sich außerhalb der politischen Zivilisation, quasi im Exil befindet.

**NG/FH:** Kehren wir zur Französischen Revolution im engeren Sinne zurück. Was bedeutete „die Revolution“ für die Menschen von 1789?

**François Furet:** Das Wesentliche bei den Menschen von 1789 ist ihre leidenschaftliche Ablehnung der Aristokratie. Psychologisch gesprochen, dominiert die antiaristokratische Leidenschaft und mündet dann natürlich in die Idee der Gleichheit, der bürger-

lichen Gleichheit. Von einem bis zum anderen Ende der Revolution, einschließlich unter Bonaparte, gibt sie – in diesem Sinne hat Tocqueville recht – der revolutionären Bewegung in Frankreich ihre Kraft. Das, was die Franzosen sofort und irreversibel verwirklicht haben – und was in der ganzen Revolution niemals mehr in Frage gestellt wurde –, ist die Nacht vom 4. August 1789, die Zerstörung einer ständischen Gesellschaftsordnung, in der die Menschen persönlich aneinander gebunden waren, und die Errichtung der modernen Gesellschaft, die immer noch existiert als Gesellschaft der freien und gleichen Individuen. Frei meint hier autonom, nur dem eigenen Willen gehorchend, die eigenen Bedürfnisse befriedigend, ohne eine allgemein verpflichtende Vorstellung des Allgemeinwohls.

Die aristokratische Gesellschaft, die in der Nacht des 4. August zerstört wird, ist eine Gesellschaft voneinander abhängiger Individuen. Die moderne Gesellschaft, die am 4. August geboren wird, ist eine Gesellschaft, in der die Menschen voneinander unabhängig und getrennt sind. Dies geschieht frühzeitig und brutal in der Französischen Revolution, und man ist nie mehr auf die Beschlüsse des 4. August zurückgekommen.

Nun stellt sich den Franzosen das Problem, wie sie ausgehend von der Gesellschaft freier und gleicher Individuen den politischen Körper entwerfen – seine Institutionen. Hier entsteht der 200jährige politische Kampf, der für mich den eigentlichen Ablauf der Revolution bildet. Wie schafft man mit den modernen, freien und gleichen Individuen eine politische Gemeinschaft, deren Institutionen von allen im Konsens getragen werden. Das ist in herausragender Weise das französische Problem.

**NG/FH:** Sie sind in der Bundesrepublik vor allem durch Ihre vor 20 Jahren mit Denis Richet verfaßte Gesamtdarstellung der Französischen Revolution bekannt.<sup>2</sup> Dort sprechen Sie von der Entgleisung der Revolution nach 1790, eine Deutung, gegen die zum Beispiel Rudolf Augstein in seiner SPIEGEL-Serie zur Französischen Revolution polemisiert. Kann Ihre Interpretation der „Entgleisung“ nicht als nachträgliche Sichtweise mißverstanden werden, die den Ereignissen der Zeitgeschichte nicht gerecht wird?

**François Furet:** Ich verwende diesen Begriff seit langem nicht mehr. In „Penser la Révolution“<sup>3</sup> und in meinem neuesten Buch existiert er nicht mehr. Ich habe ihn allerdings nie öffentlich zurückgenommen, weil das Buch 1965 von zwei Autoren verfaßt wurde und ich später nur noch allein geschrieben habe.



*François Furet*

„Entgleisung“ will sagen, daß es eine gerade Straße gibt, von der man in einem gewissen Moment abglenkt. Es gibt keinen kanonischen, vorhersehbaren Weg der Geschichte, und deshalb ist diese Auffassung nicht mehr zu verteidigen. Allerdings bin ich der Meinung, daß die Französische Revolution von Anbeginn an, seit 1789, Probleme mit der Freiheit hatte. Die radikale Akzentuierung der Gleichheit, des ‚reinen Tisch Machens‘ mit der Vergangenheit, der Unmöglichkeit, die Souveränität des Volkes zu teilen – damit ist die Französische Revolution in ihren Ideen und Konzepten derartig radikal, daß sie gewisse Risiken für die Freiheit der Individuen von Anfang an in sich birgt. Wenn sie beispielsweise die Souveränität als einzig und unteilbar denkt, hat sie Schwierigkeiten, der politischen Uneinigkeit einen Platz einzuräumen. Die Französische Revolution war nie in der Lage, eine Vorstellung von Parteien oder von politischen Minderheiten zu entwickeln. Wenn Sie mit dem Ancien Régime Tabula rasa ma-

chen wollen, die Idee haben, daß das neue Regime mit einer absoluten Zurückweisung des alten beginnt, so birgt dies die Tendenz eines permanenten Krieges zwischen der Gesamtheit der nationalen Vergangenheit und der Revolution in sich. Die Revolution zieht so zum Beispiel einen Trennungstrich, der die Aristokratie von der Nation ausschließt. Sie haben mit anderen Worten von Beginn an etwas Willkürliches, Unumschränktes im Verlauf der demokratischen Entwicklung, indem Teile der Gesellschaft aus der Nation ausgegrenzt werden. In der Gesamtheit der Regelungen, die die Nationalversammlung 1789 getroffen hat, ist die Idee, die in der amerikanischen Revolution so stark zum Tragen kam, nämlich daß die Souveränität des Volkes eine so mächtige und wolkenbruchartige Kraft ist, daß sie in Institutionen kanalisiert werden muß, nicht vorhanden. Die Nationalversammlung beruft sich auf die Gesamtheit des Volkswillens. Weder die Menschenrechte noch die Verfassung werden von der Französischen Revolution außerhalb der Verfügungsgewalt des Gesetzgebers gestellt. Dies birgt natürlich das Risiko des Ausschlerens, des Ins-Schleudern-Geratens in sich. Im Unterschied zu dem, was ich damals gesagt habe, glaube ich heute nicht mehr an die Unumgänglichkeit der Terreur. Aber in der revolutionären Kultur waren seit 1789 Elemente, die die Freiheit potentiell gefährden konnten, die nicht notwendigerweise hätten real werden müssen, aber dann durch die Ereignisse zum Durchbruch kamen.

**NG/FH:** Sie werfen damit das Problem der Gewalt auf. Sie taucht in der Revolution in zweierlei Gestalt auf, als Akt spontaner Gewalttätigkeit wie beim Sturm auf die Bastille oder den Septembemorden und in systematischer Form in der Zeit der Terreur, besonders der Grande Terreur. Wie sehen Sie die Rolle der Gewalt in der Revolution, kann man sie, wie von manchen Historikern der Linken versucht, rechtfertigen oder andererseits in Gänze verurteilen, wie es die antirevolutionären Schriftsteller mit ihrer Gleichsetzung von Revolution und Gewalt tun?

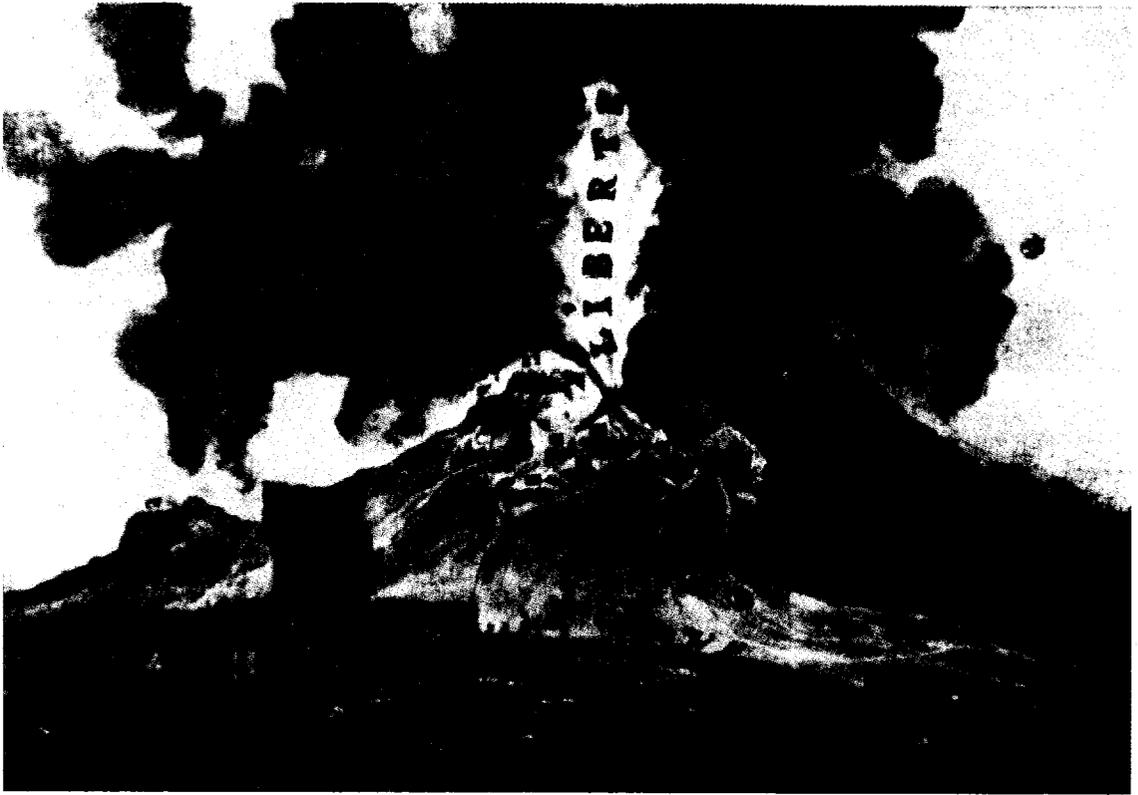
**François Furet:** Nein, die Funktion der Gewalt in der Geschichte in Gänze zu verurteilen, hieße, die Geschichte selbst zu verdrängen. Ich bin mir bewußt, daß die Machtfrage in der Geschichte immer eine fundamentale Rolle gespielt hat, und selbst die auf den sichersten Rechtsgrundlagen ruhenden Herrschaftsformen haben einen amorphen Ursprung. Allerdings ist die revolutionäre Gewalt so konstant und spektakulär, daß die Franzosen es nicht fertigbringen, sie wirklich in den Griff zu bekommen. Damit eine Revolution Erfolg hat, muß

sie an irgendeinem Punkt in einen gesetzlichen Zustand überführt werden. Eine permanente Revolution ist keine erfolgreiche, sondern eine gescheiterte Revolution, da sie unfähig ist, eine gesetzliche Herrschaftsform zu schaffen. Das revolutionäre Projekt par excellence will Veränderung, indem es eine neue Gesetzlichkeit errichtet. Im Falle der Französischen Revolution fällt auf, daß sie die Gewalt nicht meistert. Die Revolutionäre bringen es nicht fertig, sie zu beherrschen bis zu dem Punkt, daß sie sie selbst umbringt.

Robespierre hat Brissot getötet, dann Danton, anschließend töten die Thermidorianer Robespierre. Die Franzosen haben deshalb das Problem, auf die Frage nach der bedeutendsten Persönlichkeit der Revolution nicht antworten zu können, weil weder eine Person wirklich groß war noch weil irgendjemand fähig war, die Gewalt zu meistern.

Französische Revolutionsfeiern sind immer kompliziert, denn wir haben keinen Washington, der die Revolution beendet hat – außer Bonaparte, aber der ist nicht vorzeigbar, weil er die Freiheit konfisziert hat. Es ist ein großes Problem der Revolution, die Gewalt als Quelle neuen Rechts zu beherrschen, indem sie in einen rechtlichen Zustand umgewandelt wird, und von diesem Standpunkt aus, ist sie gescheitert.

Ich halte die Sprüche der französischen Linken für absurd, die von Zeit zu Zeit behaupten, die Gewalt ist etwas sehr Gutes, die Jakobiner waren hervorragend. Dies ist falsch, die Gewalt in der Revolution bedeutet ihr Scheitern, und sie muß der Revolution zugerechnet werden. Sie wissen, ich unterscheide mich von einem Teil der marxistischen Interpreten der Revolution, vor allem den marxistisch-leninistischen, die für die Gewalt und den Terror die Feinde der Revolution verantwortlich machen. Dies ist eine sehr bequeme Interpretation, weil sie die Revolution entschuldigt. Man gewinnt doppelt: Man entschuldigt die Revolution und überträgt die Verantwortung auf die Konterrevolutionäre. Dies ist unseriös. Denn das Wesen der Dinge ist, daß die Revolutionäre die innere Dynamik der revolutionären Gewalt nicht meistern können, die im bürokratischen Terror, dem Terror des Staates endet. Der Volksterror wird durch Robespierre kanalisiert. Er ist nicht der blutbefleckteste Mann der Revolution, eher ein Kabinettspolitiker, aber es gibt eine gewisse Berechtigung, in Robespierre die Inkarnation der Terreur zu sehen, denn er hat sie theoretisch begründet, indem er die Auffassung vertreten hat, daß die Terreur ein Instrument republikanischer Erneuerung ist.



*Der dritte Ausbruch des Vulkans von 1789, Desperret zugeschrieben, aus der Zeitung La Caricature vom 6. Juni 1833*

**NG/FH:** Robespierre rechtfertigt den Terror mit der Tugend; seine Intention ist, den Bourgeois in den Citoyen zu verwandeln, die Einzelwillen dem Allgemeinen Willen zu inkorporieren. Ist Rousseau der geistige Vater der Terreur?

**François Furet:** Ganz gewiß nicht. Rousseau wirft als Philosoph ein sehr kompliziertes Problem der modernen Welt auf. Wenn alle Individuen durch ihre privaten Interessen bestimmt sind, was ist dann noch die Gesellschaft? Wie kann aus uns privaten, voneinander getrennten, in der Isolation befindlichen, modernen Individuen ein Gemeinwesen entstehen? Dazu erinnert Rousseau den Allgemeinen Willen, der meint, daß die Individuen losgelöst von ihren je privaten, selbstbezüglichen Interessen fähig sind, einen allgemeinen Willen zu bilden, dem zu gehorchen nichts anderes bedeutet, als sich selbst zu gehorchen – und somit zwischen allgemeinem und individuellem Willen Durchlässigkeit besteht.

Das hat nichts mit dem Terror zu tun, es ist eine philosophische Konstruktion, und Robespierre ist

kein Rousseauist, wie man oft sagt. Darüber hinaus akzeptiert Robespierre die Repräsentation, die Idee des Parlamentarismus, die Rousseau stets abgelehnt hat. Rousseau lehnt im „Contrat Social“ auch ein Übermaß an Gesetzen ab, da sie das Gesetz diskreditieren, und Sie wissen, daß die Revolution im Gegenteil zu allem und jedem Gesetze erläßt. Vom Text des „Contrat Social“ aus gesehen ist es leicht zu belegen, daß Robespierre kein Jünger Rousseaus ist, höchstens in einer sehr subjektiven Weise, im Sinne der „Nouvelle Heloise“. Im Gegenteil, seine Theorie der Terreur hätte kein Philosoph entwickeln können, und er weiß sehr wohl, daß er sich nicht im Einklang mit Rousseau befindet. Für ihn besteht das eigentliche Problem darin, wie man aus dem modernen, durch seine Interessen verdorbenen Menschen einen Staatsbürger macht. Darum sieht er in der Terreur ein Instrument der Erneuerung. Allerdings hat er oft gesagt, die Terreur sei keine permanente Einrichtung, nur notwendig zu Beginn der Revolution, in der Übergangsperiode der Gründung der Repu-

blik durch die durch das Ancien Régime verdorbenen Menschen. Es ist allerdings eine gefährliche Idee, wenn die Terreur die Vorstellung einer Erneuerung hat, sich damit die Gesellschaft im Namen einer Welt anzueignen, wo die öffentliche Gewalt darüber entscheidet, wer erneuerbar ist und wer nicht, eine Vorstellung, die der Idee der Freiheit fremd ist. **NG/FH:** Dennoch sehen Sie in Robespierre einen Parlamentarier von Rang.

**François Furet:** Im Rahmen der Terreur ist Robespierre eine Persönlichkeit, die diesen mittelmäßigen Leuten wie Collot d'Herbois oder Marat, oder selbst dem von der Bedeutung der Person her ähnlichen Danton durch die Energie und Beständigkeit ihres Willens überlegen ist. Er gelangt systematisch an die Macht, indem er seine Gegner ausschaltet, und er ist einer der seltenen Menschen, der den Prozeß der Revolution, wenn auch nur für die kurze Zeit von vier, fünf Monaten, beherrscht. Ich liebe ihn nicht, er ist mir nicht sympathisch, aber ob uns dies gefällt oder nicht, war er für einige Monate der große Magistrat der Französischen Revolution.

Der Historiker darf hier seinen Geschmack, seine Launen nicht in den Vordergrund stellen. Wer hat in den Jahren 1789 bis 1794 eigentlich den Prozeß der Revolution beherrscht? Niemand. Nehmen wir Sieyès, der außer den drei Wochen im Juni 1789 niemals eine entscheidende Rolle gespielt hat, oder Mirabeau, La Fayette, Barnave, die Feuillants – ihre Auftritte sind kurz, aber Robespierre war für einige Monate in der Position, die Französische Revolution zu kontrollieren.

**NG/FH:** Und warum ist dann keine Straße, kein Platz nach ihm benannt, gibt es keine Statue von ihm?

**François Furet:** Die Kontrolle der Revolution ist die Terreur, und er ist ihre Inkarnation. An seinen Händen klebt nicht das meiste Blut, die Schlächter in den Provinzen sind viel blutrünstiger, wie Collot d'Herbois in Lyon, Carrier in Nantes, wahre Kriminelle. Er ist eine Art Intellektueller, ein Politiker der Terreur, aber für die Geschichte dennoch ihre Verkörperung. Und dies um so mehr, als er Danton umgebracht hat. Das ist bedeutsam. Er hat das Blut Dantons an den Händen, der ebenso ein Terrorist ist wie er. Aber in dem Moment, wo Danton Opfer des Terrors wird, ist er entschuldigt, Terrorist gewesen zu sein. Als Danton das Schafott besteigt, verstärkt Robespierre den Terror, am Ende des Prozesses, vier Monate später, am 9. Thermidor, wird Robespierre vom Konvent gestürzt – und die Terreur verschwindet in den nächsten Tagen. Er ist der Sündenbock der

Schreckenszeit, und diese Rolle ist er nie losgeworden, darum gibt es keine Statue von ihm, keine Straßenbenennungen, man muß in die Geschichte sehen, um es zu verstehen.

**NG/FH:** Der Terror richtete sich aber nicht nur gegen die Aristokratie oder die Gironde, in ihm ersticken auch die Sansculotten, unter ihm leiden die Enragés. Wie sehen Sie die Sansculotterie?

**François Furet:** Politisch gesprochen, ist sie die Avantgarde der revolutionären Bewegung, die ebenso auch den Terror einfordert. Andererseits ist sie keine soziale Klasse, eher eine Gruppe der städtischen Bevölkerung, die schwer zu definieren ist. Sie ist nicht gleichermaßen arm, Sansculotten sind Handwerker und selbst Bürger, die von ihren Zins-einkünften leben – im Prinzip ist sie eine Gruppe der städtischen Bevölkerung in der Art des Ancien Régime, vom Typ der zünftlerischen Gesellenvereinigungen. Merkwürdig an ihr ist, daß sie als Avantgarde der Bewegung der Gleichheit in ihren ökonomischen Forderungen archaisch ist, sich für die Regulierung der Preise einsetzt und damit dem *laissez faire* feindlich gegenübersteht – sie ist damit implizit Verbündete einer Bewegung zurück zum Ancien Régime, das heißt zu einer Ökonomie, die von der Administration kontrolliert wird. Interessant ist, daß die Bergpartei die ganze Zeit ihrer Linken, das heißt den Sansculotten und den Enragés, bedeutende ökonomische Zugeständnisse macht – denn die Montagnards, selbst Robespierre, Saint Just und Danton, sind in ihrer Wirtschaftsauffassung Liberale. Aber aus taktischen Gründen, durch den Druck der Aktivisten, organisieren sie eine gelenkte Wirtschaft, die schlecht funktioniert, auf den Bauern lastet und einen allgemeinen Schwarzhandel mit Gütern des täglichen Bedarfs hervorruft, damit ein immenses Chaos.

**NG/FH:** Dennoch sehen Philosophen wie Hannah Arendt in der Sansculotterie das Element der direkten Demokratie, die sich mit der repräsentativen Demokratie überkreuzt oder sie, wie am 2. Juni 1793 den Konvent, bedroht. Liegt hier nicht ein fundamentales Problem moderner Republiken, und waren die Menschen der Zeit überhaupt in der Lage, adäquat darauf zu reagieren?

**François Furet:** Hannah Arendt hat nicht unrecht, denn damit ist ein Problem der Französischen Revolution aufgeworfen worden, ein Problem aller Revolutionen, das zentrale Problem moderner Demokratien: die Spannung zwischen der Souveränität des Volkes und der Repräsentation des Volkes. Wir leben immer noch mit diesem Problem, das heißt, es

gibt eine Kluft zwischen der Souveränität und der Repräsentation des Volkes.

Die Sansculotten suchen diese Kluft durch die Utopie der direkten Demokratie aufzufüllen, aber die direkte Demokratie ist nicht lebensnah. Nicht nur in großen Ländern, sondern in den modernen Gesellschaften überhaupt, in denen die Handlungen der Individuen individualistische Aktivitäten, nicht am Gemeinsinn orientiert, sind. Die modernen Gesellschaften sind nicht wie die antiken auf dem Bürgersinn gegründet, sondern auf der individuellen Freiheit in ihrer negativen Bedeutung – man läßt die Individuen in Ruhe, sich um ihre Angelegenheiten zu kümmern. In der Revolution zeigt sich dieser Widerspruch zugespitzt, und die direkte Demokratie ist dafür keine Lösung. Um so mehr nicht, da die Sansculotten nur eine perverse Form der direkten Demokratie ausüben, indem sie die Nationalversammlung von Zeit zu Zeit zwingen, Dinge zu tun, wozu sie keine Lust hat. Die Sansculotten sind auch nicht das Volk, sondern eine Minderheit, die sich der Idee bemächtigt hat, das Volk zu sein. Aber darin zeigt sich interessanterweise am klarsten die Spannung zwischen Volkssouveränität und Repräsentation.

Wir, die Menschen des 20. Jahrhunderts, haben uns hier heraus begeben, indem wir keine falschen Hoffnungen in die Demokratie setzen. Wir wissen, daß die Souveränität des Volkes nicht verwirklicht ist, wir wählen unsere Chefs alle vier, sieben oder x Jahre und sagen, daß das demokratisch ist. Für die Sansculotten wäre dies ganz und gar nicht demokratisch, ebensowenig für Rousseau. Das, was sich am Ende von 200 Jahren Demokratie abspielt, scheint mir eine Art Deflation der Erwartungen der modernen Staatsbürger an die Demokratie zu sein. Heute glauben weder Sie noch ich, daß wir an der Macht sind. Wir denken, wir setzen dort den einen oder anderen ein. Das wäre für die Französische Revolution eine unerträgliche Idee gewesen. In der Revolution wollte das Volk immer an der Macht sein, das ist die Spannung, die im Grunde seine Dynamik ausmacht. NG/FH: Aber war das Volk nicht an der Macht mittels der öffentlichen Meinung?

**François Furet:** In der Terreur gibt es nur die Angst, aber vorher gibt es die öffentliche Meinung. 1789 ist eine herausragende Manifestation der öffentlichen Meinung. In der Zeit nach 1792 verkommt sie, es ist die Zeit der Herrschaft einer aktivistischen Minderheit der städtischen Bevölkerung. Erst nach dem 9. Thermidor erleben wir eine wahnsinnige Entfesselung der öffentlichen Meinung. Die Terreur ist ein Regime der Angst, die Leute sagen aus Angst nichts,

denn, um effektiv zu sein, richtet sich der Terror gegen jeden, er „diskriminiert“ niemanden. Er trifft alle – nicht nur die Aristokraten –, einschließlich derer, die ihn ausüben.

**NG/FH:** Sie haben geschrieben, die Revolution hat die Nation nach innen durch den Ausschluß der privilegierten Stände gebildet und nach außen durch den Krieg. Hat die Revolution, deren Ideen kosmopolitisch waren, nicht damit den Prozeß der Nationenbildung in Europa beschleunigt und damit indirekt den Nationalismus mit hervorgebracht – eine Ursache der Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts?

**François Furet:** In der Tat bedeutet die Französische Revolution das Heraufkommen der Demokratie, der großen modernen Ideen der gesellschaftlichen Organisation, wie die freien und gleichen Individuen, die Souveränität des Volkes, die Repräsentation. Aber die Französische Revolution wollte nicht nur den Franzosen Gesetze geben, sondern allen Menschen. Aber dennoch beschränkt sich die Gesamtheit ihrer politischen Kultur auf ein Territorium, auf das Innere der Nationalstaaten.

Die weltumspannenden Versprechen der Französischen Revolution stießen sehr schnell auf die langwährenden Traditionen der Nationalstaaten, und es sind die Deutschen, die dies eigentlich am besten verstehen können. Die Grundwerte der Französischen Revolution wurden auf ein Territorium zurückbezogen – auch zugunsten anderer Nationen. Eine der großen Kanäle, durch die das demokratische Erbe geflossen ist, ist die nationale Idee im 19. Jahrhundert. Sie war der Hauptträger des demokratischen französischen Erbes, aber damit war es ungeheuer konfliktreich, denn es hat die gegensätzlichsten nationalen Leidenschaften genährt.

**NG/FH:** Durch ihren Einfluß auf die intellektuelle und kulturelle Welt, durch die napoleonischen Eroberungen, die die juristischen und politischen Strukturen mehrerer Länder verändert haben, als Pate der Revolutionen wie 1848 hatte die Französische Revolution immer eine europäische Dimension. Wenn sie heute für Frankreich an ihr Ende gekommen ist, ist damit auch ihr Feuer in Europa erloschen?

**François Furet:** Dies scheint mir zuzutreffen, wenn wir Europa in der Sichtweise Brüssels sehen. Alle europäischen Staaten befinden sich mit Nuancen in derselben Situation. Die Völker stimmen hinsichtlich ihrer Institutionen überein, sie haben einen dynamischen wirtschaftlichen Wohlstand, ihre demokratische Kultur wird nicht grundsätzlich abgelehnt, es sind bürgerliche Gesellschaften in voller Expans-

sion, die sich nicht durch revolutionäre Manipulierer beeinflussen lassen. Wenn die Franzosen, Deutschen, Italiener von Europa sprechen, so scheint mir, daß das demokratische Handeln die Vorstellung der nationalen Feindseligkeiten verringert hat und heute zwischen einem Deutschen, einem Italiener, einem Franzosen und einem Engländer eine Gemeinsamkeit gründet, die stärker ist als die nationale Zugehörigkeit, nämlich die Zugehörigkeit zur selben demokratischen Zivilisation, zu den Menschenrechten. Dies gilt nicht für den anderen Teil Europas, aber beeindruckend und überraschend an diesem anderen Europa ist seine Annäherung an uns. Im Unterschied zu dem, was man noch vor gut 50 Jahren denken konnte, ist es nicht das Europa des We-

stens, das sich dem Kommunismus annähert, es ist das andere Europa, das sich auf 1789 zubewegt. Die Polen und die Ungarn fordern freie Wahlen, die Menschenrechte, Herr Gorbatschow strebt den Markt an. Das außerordentliche Ereignis, das wir gegenwärtig miterleben, ist, daß wir 1917 beerdigen unter der Fahne von 1789.

- 1 François Furet, La Révolution, de Turgot à Jules Ferry 1770-1880, Histoire de France, Hachette 1988.
- 2 François Furet, Denis Richet, Die Französische Revolution, frz. Erstausgabe Hachette 1965/66, deutsche Erstausgabe Frankfurt 1968, Neuauflage bei Fischer Taschenbuch 1987.
- 3 François Furet, Penser la Révolution française, Gallimard 1978.

## Andrea Maihofer Der Ausschluß der Frauen aus den Menschenrechten Die Menschenrechtserklärung von 1789 aus feministischer Perspektive

*Dr. Andrea Maihofer, geb. 1953, arbeitet z. Z. an moral- und rechtstheoretischen Themen.*

Neben dem unmittelbaren Anlaß des 200jährigen Jubiläums der Menschenrechtserklärung in diesem Jahr gewinnt in der letzten Zeit im Zuge der immer nachdrücklicher werdenden Forderungen von Frauen nach gleichberechtigter Teilnahme am gesellschaftlichen Leben die Frage nach dem Emanzipationspotential der Menschenrechte für Frauen zunehmend an Brisanz.

Denn obwohl mit der Erklärung der Menschenrechte angeblich – so das traditionelle Verständnis dieser Ereignisse – allen Menschen die gleichen Menschen- und Bürgerrechte zugesprochen worden sind, waren die Frauen nie im Besitz gleicher Rechte und sind es auch heute keineswegs; selbst nicht in

Ländern wie der Bundesrepublik, wo ihnen inzwischen zumindest formal die gleichen Rechte zuerkannt worden sind. Nach wie vor ist die Frau in allen gesellschaftlichen Bereichen diskriminiert und weder ökonomisch noch politisch noch rechtlich wirklich gleichberechtigt. Zudem zeichnet sich – und zwar gerade aufgrund der wachsenden Möglichkeiten von Frauen – immer deutlicher ab, daß die herkömmliche Forderung nach Gleichberechtigung unzureichend ist.

So beispielsweise im Bereich der Politik: Trotz Gewährung des aktiven und passiven Wahlrechts ist es noch immer fast ausschließlich Aufgabe der Frau, das Problem der Vereinbarkeit von politischer Arbeit und Familie zu lösen. Dies könnte allerdings noch als lediglich kompensatorisches Problem angesehen werden und als Hinweis, daß eine bloß formale Gleichstellung nicht ausreicht. Mit der wachsenden Erfahrung von Frauen mit dem herrschenden politischen Alltag zeigt sich jedoch, daß die Politik nicht nur von den Männern dominiert wird, sondern in sich androzentrisch ist; d. h., daß die politische Praxis und das Verständnis von Politik durch „männliche“ Denk-, Gefühls- und Lebensweisen strukturiert ist. Eine gleichberechtigte Partizipation von Frauen ist daher ein ganz grundsätzliches Problem und kann nicht durch lediglich kompensatorische Maßnahmen behoben werden. So wird von den Frauen nicht nur eine hohe Anpassungsleistung an „männliche“ Denk- und Handlungsweisen verlangt. Die Struktur herkömmlicher Politik schließt die Sicht von Frauen auf die Welt, ihre Kompetenzen,

Wertsetzungen und ihr spezifisches gesellschaftliches Wissen weitgehend als irrelevant aus. Eine gleichberechtigte Partizipation von Frauen kann dementsprechend nur durch eine Veränderung der Struktur herrschender Politik erreicht werden.

Das heißt – um es etwas paradox zu formulieren –, gerade aufgrund der wachsenden politischen Gleichberechtigung der Frau, zeigt sich, daß die Forderung nach politischer Gleichberechtigung unzureichend ist, das Interesse der Frauen nach politischer Gleichberechtigung zu formulieren.

Angesichts dessen ist es nicht verwunderlich, wenn die Frauenbewegung und -forschung nicht nur immer entschiedener nach den gesellschaftlichen Gründen für die fortdauernde Diskriminierung der Frau fragt, sondern auch zunehmend die Reichweite und Adäquatheit der Menschenrechte als Grundlage für ihre Forderung nach gesellschaftlicher Gleichberechtigung, ja sogar diese Forderung selbst problematisiert. Die Forderung nach Anerkennung der Geschlechterdifferenz – und das soll heißen, nach positiver, nichthierarchisierender und nichtprivilegierender Anerkennung der Geschlechterdifferenz – erscheint da inzwischen vielen Frauen wesentlich angemessener. Dies aber wirft die ganz grundsätzliche Frage auf, ob die Utopie einer „Gleichberechtigung ohne Angleichung“ (Gerhard) tatsächlich, wie immer wieder behauptet wird, noch in der Forderung nach Gleichheit aufgeht oder ob nicht vielmehr diese Utopie über die Menschenrechte in ihrer herkömmlichen Form hinausweist.

Im folgenden beschäftige ich mich jedoch lediglich mit der gleichsam vorausliegenden Frage: nämlich wie die Menschenrechte 1789 verstanden wurden. Waren sie – wie immer wieder behauptet wird – wirklich universal gemeint? Waren also die Frauen in dem Wort „Mensch“ wirklich mitgedacht?

Um dies zu klären, ist eine genauere Betrachtung der Auseinandersetzungen um die gesellschaftliche Stellung der Frau während der Französischen Revolution nötig, vor deren Hintergrund die Bedeutung der Menschenrechtserklärung gesehen werden muß. Ich beziehe mich dabei im folgenden hauptsächlich auf die Auseinandersetzungen um die politischen Partizipationsrechte. Aber es wird sich zeigen, daß sich zwischen einer Reihe verschiedener historischer Ereignisse (Aktionen, Texte, politische Entscheidungen etc.), die normalerweise nicht miteinander in Beziehung gesetzt werden, gleichsam durch ihre Figuration auf einer Art historischem Tableau plötzlich ein wechselseitiger Verweisungs- und Bedeutungszusammenhang ergibt.

Noch immer ist es sehr schwer, sich ein genaues Bild von der Lebensweise, den politischen Vorstellungen und den Aktionen von Frauen während der Revolution zu machen. Für die herkömmliche Geschichtsschreibung ist derlei kein Thema. Erst durch die Frauenforschung ändert sich das allmählich. Fest steht jedoch, daß die Proklamation der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte durch die Nationalversammlung am 26. August 1789 und deren Anerkennung durch den König am 5. Oktober (nicht zuletzt durch den Marsch der Frauen nach Versailles erzwungen) vor dem Hintergrund einer breit geführten Auseinandersetzung über die gesellschaftliche und rechtliche Stellung der Frau stattfand und auch in diesem Zusammenhang gesehen werden muß.

So war es den Frauen in den ersten Revolutionsjahren möglich, aktiv an den politischen Geschehnissen mitzuwirken (zum folgenden insb. Geitner 1985, Grubitzsch 1985, Opitz 1985, Ferrari 1985 u. Petersen 1987). Sie nahmen an öffentlichen Demonstrationen und revolutionären Auseinandersetzungen teil. Seit 1790 hatten Frauen eigene Clubs, die sich bald über das ganze Land verbreiteten. Sie hatten eigene Zeitungen. Zudem wurde ihnen der Zutritt zu Sitzungen revolutionärer Clubs und Bürgervereinigungen erlaubt (im Jakobinerclub hatten sie sogar ab 1791 Stimmrecht, in anderen Volksvereinen schon früher); aber vor allem hatten sie das Recht, an den öffentlichen Versammlungen der Nationalversammlung bzw. später des Konvents teilzunehmen und individuell wie kollektiv Petitionen einzureichen, wovon sie ganz offensichtlich häufig allzu regen Gebrauch machten. Sie hatten dort zwar kein Wahl- und Stimmrecht, aber sie gaben ihrer Meinung von den Zuschauertribünen lautstark Ausdruck. Das heißt, wir können von einer breiten Präsenz der Frauen auf den Straßen und in den öffentlichen politischen Versammlungen ausgehen. Wir können auch sagen, daß im Zuge der Französischen Revolution die Forderungen nach kultureller, politischer und rechtlicher Gleichstellung der Frau allmählich von einer Vielzahl von Frauen (und Männern) aufgegriffen wurden. So wurden zahlreiche Petitionen für die Einführung der öffentlichen Mädchenerziehung eingereicht und Anträge auf Gewährung des Wahlrechts gestellt. Und es gab einen breiten Protest und Widerstand von seiten der Frauen gegen ihren Ausschluß aus den Menschen- und Bürgerrechten. Ihre politischen Eingriffsmöglichkeiten, die sich letztlich auf Vorschlags- und Zuhörerrechte beschränkten, scheinen vielen Frauen nicht genügt zu haben. – Aber allen Beteiligten war klar, daß die

Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte keineswegs auch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Frau war.

Dies wird durch die von Olympe de Gouges 1791 verfaßte „Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin“ bestätigt. Sie war als Vorlage für die Nationalversammlung gedacht und der Königin gewidmet.

Unter Bezugnahme auf die Natur, in der es keine „tyrannische Herrschaft“ zwischen den Geschlechtern gebe, weist de Gouges einleitend die Berechtigung der Herrschaft des Mannes über die Frau entschieden zurück: „Sag mir, wer hat dir die selbstherrliche Macht verlichen, mein Geschlecht zu unterdrücken?“ (zit. nach Gerhard 1987, 145). Parallel zur Menschenrechtserklärung von 1789 werden die Präambel und die einzelnen Artikel als Erklärung der Rechte (auch) der Frau reformuliert, also ohne ihrerseits den Mann auszuschließen.

So heißt es dort beispielsweise in Artikel I statt: „Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten“, „Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in allen Rechten“ und in Artikel II statt: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte. Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung“, „Ziel und Zweck jedes politischen Zusammenschlusses ist der Schutz der natürlichen und unveräußerlichen Rechte sowohl der Frau als auch des Mannes. Diese Rechte sind: Freiheit, Sicherheit, das Recht auf Eigentum und besonders das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung.“ (Gerhard 1987, 146.)

Nach de Gouges genügt es also nicht, darauf hinzuweisen, daß der Begriff „Mensch“ doch eigentlich auch die Frauen umfaßt und erfassen müßte und dies beispielsweise in der Präambel zu verankern. Sie geht vielmehr gleich dazu über, diesen Begriff in allen Artikeln durch „Frau und Mann“ zu *ersetzen*. Nur eine solch ausdrückliche Korrektur scheint ihr Garantie, die stillschweigende Identität von Mensch und Mann zu durchbrechen. Das heißt: Die Frauen können sich ihr zufolge mit ihren Forderungen nach politischer, rechtlicher und gesellschaftlicher Gleichheit gerade nicht auf einen angeblich ursprünglichen universalen normativen Gehalt der Menschenrechte berufen, der sie dem Prinzip nach immer schon einschloß. Im Gegenteil. Um auch eine Erklärung der Rechte der Frau zu sein, muß die Menschenrechtserklärung von 1789 erst einmal aus der Sicht der Frau *reformuliert* werden.

Andererseits appelliert de Gouges im Nachwort im Namen der Vernunft und der Philosophie an die Frauen, ihre natürlichen Rechte zu erkennen, die Verbesserung ihrer Lage jedoch nicht von den Männern zu erwarten, sondern selbst in die Hand zu nehmen. Die Unterdrückung der Frau durch den Mann steht ihr zufolge also nicht nur im Widerspruch zu den Gesetzen der Natur, sondern auch zu den allgemeinen Prinzipien der menschlichen Vernunft. Die Männer befinden sich dabei im krassen Widerspruch mit den von ihnen selbst vertretenen Prinzipien. Auf diesen Widerspruch gilt es hinzuweisen und der Unterdrückung die Vernunft selbst entgegenzuhalten.

Ähnlich hatte auch schon Condorcet in seiner Schrift „Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht“ (1789) argumentiert. Condorcet war Mitglied der Gesetzgebenden Versammlung und zeitweilig sogar deren (Vize-)Präsident. Auch er betont, daß der Ausschluß der „Hälfte des Menschengeschlechts“ (zit. nach Schröder 1979, 55) im Widerspruch zu den Menschenrechten, insbesondere ihrem Prinzip der Rechtsgleichheit stehe.

„Um zu widerlegen, daß dieser Ausschluß ein Akt der Tyrannei ist, müßte man entweder beweisen, daß die natürlichen Rechte der Frauen nicht unbedingt die gleichen sind wie die der Männer, oder daß diese nicht fähig sind, sie auszuüben.“ (Ebd., 56)

Condorcet räumt demgegenüber zwar ein, daß Männer und Frauen verschieden seien. Dies basiere aber nicht auf natürlichen Unterschieden, die einen Ausschluß der Frauen rechtfertigten, sondern sei lediglich durch die „Erziehung, die soziale Existenz“ (ebd., 59) bedingt. So sei es zwar vielleicht richtig, daß Frauen „kein richtiges Gerechtigkeitsgefühl hätten, daß sie eher ihrem Gefühl als ihrem Gewissen gehorchten“ (ebd., 58); dies habe aber vor allem mit ihrem eingeschränkten Lebens- und damit Kompetenzbereich zu tun.

„Ferngehalten von den großen Geschäften, von allem, was sich nach einer rigorosen Rechtsprechung nach positiven Gesetzen entscheidet, sind die Dinge, mit denen sie sich befassen, auf die sie Einfluß nehmen, genau die, die sich durch natürlichen Anstand und durch das Gefühl regeln lassen. Es ist also ungerecht, den Frauen weiterhin den Genuß ihrer natürlichen Rechte zu verweigern und dafür Gründe anzuführen, die nur deshalb eine gewisse Berechtigung haben, weil sie diese Rechte nicht genießen.“ (Ebd., 59)

Und gegen das häufig vorgebrachte Argument, Frauen seien aufgrund ihrer Natur und körperlichen Konstitution zur Ausübung ihrer bürgerlichen Rechte nicht in der Lage, wendet er u. a. leicht ironisch ein:



*Pariser Poisarden, Künstler/in unbekannt, Museum Carnavalet*

„Warum sollte eine Gruppe von Menschen, weil sie schwanger werden kann und sich vorübergehend unwohl fühlt, nicht Rechte ausüben, die man denjenigen niemals vorenthalten würde, die jeden Winter unter Gicht leiden und sich leicht erkälten.“ (Ebd., 56)

Das heißt, de Gouges wie Condorcet bestehen auf einer Fassung der Menschenrechte, die auch die Frauen umfaßt. Weder de Gouges noch Condorcet gingen aber davon aus, daß dies in der damaligen Fassung der Fall war. Ja, de Gouges' Vorschlag geht gerade davon aus, daß sie dafür einer notwendigen Korrektur, Ergänzung und Reformulierung bedürfen. Und beide berufen sich dabei auf die zur Begründung der Menschenrechte herangezogene, allen Menschen gemeinsame Vernunft, dergemäß dieser Ausschluß jeder Logik entbehrt, ja geradezu im Widerspruch zu den allgemeinen, angeblich in der allen Menschen gemeinsamen Vernunft begründeten Prinzipien steht.

Wie aber ist es zu erklären, daß dies für die Mehrheit der Männer und auch für viele Frauen ganz offensichtlich keineswegs ein Widerspruch und wider alle menschliche Vernunft war?

Hierzu ist es zunächst einmal nötig, die Formulierungen der Menschen- und Bürgerrechte etwas genauer zu betrachten und zu klären, ob die Begriffe „Mensch“ und „Bürger“ die Frauen semantisch, und nur dann können sie es auch normativ, überhaupt einschlossen.

Wie wir heute wissen, war die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte keineswegs ein spontaner Ausdruck allgemeiner revolutionärer Begeisterung. Sie war das Ergebnis einer zähen, um jede Formulierung ringenden Auseinandersetzung (Furet, Richet 1987, 84 ff., Markov 1986, 105 ff. u. insb. Schickhardt 1931, Sandweg 1972, 157 ff.). Die Gleichberechtigung der Frau war dabei jedoch kein Diskussionsthema. Aber nicht etwa, weil es völlig selbstverständlich war, daß die Menschenrechte eine Erklärung auch der Rechte der Frau waren; sondern, weil dies für niemanden überhaupt zur Debatte stand. Es war, im Gegenteil, viel zu selbstverständlich, daß die Frauen keine in diesem Sinne gleichberechtigten Menschen waren.

An den Formulierungen von 1789 selbst läßt sich das jedoch nur durch das Fehlen expliziter Bezugnahmen auf Frauen und den ausschließlichen Gebrauch von Wörtern wie „l'homme“ und „citoyen“ feststellen. Wobei das erstere noch als uneindeutig gelten, alle Menschen, egal welchen Geschlechts, umfassen könnte. Doch spätestens mit dem Wort „citoyen“ wird die rein männliche Bezugnahme ein-

deutig: wären auch die Frauen gemeint, müßte es hier auf jeden Fall „citoyen et citoyenne“ lauten.

Wenn also in der Präambel erklärt wird, im folgenden werden die unveräußerlichen Rechte des Menschen und des Bürgers verkündet, dann war das keineswegs universal und geschlechtsneutral gemeint. Die Männer, die dies formulierten – und es waren ja eben auch nur Männer –, haben gleichsam im Zuge eines allgemeinen Volksvorurteils „stillschweigend“ Mensch und Mann in eins gesetzt. Sie haben dabei – auch wenn das genaugenommen eine kaum nachvollziehbare Ungeheuerlichkeit ist – im wahrsten Sinne nur an sich selbst gedacht. Nicht zuletzt das französische „l'homme“, das sowohl Mensch wie Mann bedeutet, zeugt von dieser „männlichen“ Neigung, sich selbst mit der Menschheit zu verwechseln.

Explizit wird diese Gleichsetzung in späteren Formulierungen. So heißt es in Artikel 27 der Menschenrechtserklärung von 1793: „Jeder einzelne, welcher sich die Souveränität anmaßen wollte, sollte sogleich durch die *freien Männer* zum Tode verurteilt werden“; und in Artikel 4 der Verfassung zur Definition des Bürgers: „Jeder in Frankreich geborene und wohnhafte *Mann* . . .“ (zit. nach Markov 1986, 438 u. 439).

Eine weitere unmißverständliche Formulierung findet sich in der Menschen- und Bürgerrechtserklärung in der Verfassung von 1795. Wie bekannt, werden hier den Rechten des Menschen und Bürgers, der nach Artikel 1 die Gesellschaft bildet, Pflichten an die Seite gestellt. Der Artikel 4 (der Pflichten) lautet: „Keiner ist guter Bürger, wenn er nicht guter *Sohn*, guter *Vater*, guter *Bruder*, guter *Freund*, guter *Gatte* ist.“ (Ebd., 679) – Frauen sind hiernach nicht einmal Teil der Gesellschaft!

Um zu klären, wie es möglich war, einerseits von allen Menschen gemeinsamen Rechten zu sprechen und zugleich die Frauen auszuschließen, müssen wir den Blick auf ein anderes historisches Ereignis werfen. Ein Widerspruch wäre dies nämlich nur dann, wenn Frauen überhaupt als gleiche Menschen angesehen worden wären. Das ist aber keineswegs der Fall.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entsteht ein elaborierter Diskurs über das „natürliche Wesen“ und die „natürliche Bestimmung“ der Frau. Worin der Frau zwar nicht ihr Menschsein abgesprochen wird: „Die Menschlichkeit der Frau erfährt nicht etwa keine Bestimmung, sondern eine *andere* als die des Mannes“ (Steinbrügge 1987, 33).

Dies geschieht jedoch nicht in der Form zweier

Diskurse, jener über das Wesen des Mannes und jener über das der Frau, wie dies zu erwarten wäre. Nur das Wesen der Frau erfährt eigene Bestimmung; das des Mannes ist mit Mensch, Menschsein als solchem identisch. In der Enzyklopädie beispielsweise finden sich nur über die Frau besondere Artikel. (Steinbrügge 1987, 31 ff., Hassauer 1988, 20 ff.)

Entscheidend für die Legitimation des Ausschlusses der Frauen aus den Menschen- und Bürgerrechten ist aber weniger, daß als vielmehr wie das Wesen der Frau bestimmt wird: Sie wird aufgrund ihrer *Geschlechtlichkeit als Naturwesen* bestimmt, das sich primär durch seine *Gebärfähigkeit* auszeichnet. Die Fähigkeit, Kinder zu gebären, wird der Frau also nicht etwa als zusätzliche, sie neben allen anderen den Menschen auszeichnenden Eigenschaften und Fähigkeiten zugesprochen, sondern sie wird zur Grundlage, der Frau alle, die den Mann bzw. Menschen als solchen auszeichnenden Eigenschaften abzusprechen oder als für ihre Wesensbestimmung sekundär zu bezeichnen. Das heißt, der Ausschluß der Frauen wird nicht etwa direkt mit der Schwäche des weiblichen Körpers bzw. mit seiner Unfähigkeit zu bestimmten Tätigkeiten begründet, sondern „die Spezifik des weiblichen Körperbaus wird von ihnen nur zum Anlaß genommen, eine *geistige* und *moralische* Unterlegenheit der Frau zu behaupten“ (Steinbrügge 1987, 23). So sieht Steinbrügge auch „das eigentliche Skandalon“ nicht „in der impliziten Identität von Mensch und Mann, sondern in der – ebenso stillschweigenden – Gleichsetzung von Frau und Geschlecht“ (ebd., 38). Doch noch genauer müßte gesagt werden: das eigentliche Skandalon besteht darin, daß die Reduktion der Frau auf ihre Geschlechtlichkeit *erstens* zur Grundlage wird, die Frau in moralischer und intellektueller Hinsicht als defizitär zu behaupten und dies wiederum zur Begründung wird, ihr *zweitens* die Menschen- und Bürgerrechte abzusprechen, daß also aus einer *geschlechtlichen Verschiedenheit* eine *gesellschaftliche und rechtliche Ungleichheit* wird, aus einer *Differenz* eine *Defizienz*.

Rousseau gehört zu den auch seinerzeit bekanntesten Vertretern dieser Bestimmung einer spezifischen „weiblichen Natur“. Ähnliche Argumentationen finden wir in den Auseinandersetzungen um die Rechte der Frau während der Französischen Revolution immer wieder.

Rousseau zufolge sind Mann und Frau sich ergänzende Wesen, von denen keines von Natur aus einen Vorrang vor dem anderen hat; sie sind vielmehr gleichberechtigt – jedoch jedes auf seine Weise.

„In der Vereinigung der Geschlechter trägt jedes zum gemeinsamen Ziel bei, aber nicht auf die gleiche Weise. Aus dieser Verschiedenheit entsteht der erste benennbare Unterschied in ihren gegenseitigen geistigen Beziehungen. Das eine muß aktiv und stark, das andere passiv und schwach sein – notwendigerweise muß das eine wollen und können, und es genügt, wenn das andere nur schwachen Widerstand zeigt. Aus diesem festgesetzten Prinzip folgt, daß die Frau eigens dazu geschaffen ist, dem Mann zu gefallen. (Rousseau, Emile, 1965, 721)

Der Mann ist nach Rousseau nur akzidentiell, d. h. nur beiläufig, durch seine Geschlechtlichkeit bestimmt, die Frau hingegen essentiell, also grundsätzlich und in Gänze: „Es gibt keine Gleichartigkeit zwischen den beiden Geschlechtern im Hinblick auf das Geschlechtliche. Der Mann ist nur in gewissen Augenblicken Mann, die Frau ist ihr ganzes Leben lang Frau“ (ebd., 726). Für die Frau bedeutet daher ihre „natürliche Bestimmung“ als Mutter (und Gattin) die Bestimmung ihres Lebens. Daher muß sich

„die ganze Erziehung der Frauen im Hinblick auf die Männer vollziehen. Ihnen gefallen, ihnen nützlich sein, sich von ihnen lieben und achten lassen, sie großziehen, solange sie jung sind, als Männer für sie sorgen, sie beraten, sie trösten, ihnen ein angenehmes und süßes Dasein bereiten: das sind die Pflichten der Frauen zu allen Zeiten, das ist es, was man sie von Kindheit an lehren muß“. (Ebd., 733)

Die „natürliche Bestimmung“ der Frau liegt in der Reproduktion des Mannes. Das ist ihr Beitrag zur Gesellschaft. Die Familie ist dementsprechend nicht nur der zentrale, sondern der einzige Lebensbereich, in dem sich zu bewegen einer Frau naturgemäß zusteht; und hierin ist „die richtige Familienmutter. . . nicht weniger eingeschlossen als eine Nonne in ihrem Kloster“ (ebd., 777).

Ausgerechnet in einer Zeit also, in der die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten als ureigenstes Recht des Menschen und gegen alle Standesprivilegien das Recht auf Selbstverwirklichung behauptet wird, und in der die allen Menschen eignende Vernunft zur Grundlage der unveräußerlichen, allen Menschen zukommenden Rechte wird, wird der Hälfte der Menschheit eben diese Vernunft und die damit verbundenen Menschen- und Bürgerrechte aufgrund ihrer angeblichen „natürlichen Bestimmung“ als Frau abgesprochen und ihre Entfaltungsmöglichkeit ausschließlich auf den häuslichen Bereich eingeschränkt. Der zentrale Topos der Aufklärung und der bürgerlichen Emanzipation, die *natürliche Bestimmung des Menschen*, erweist sich *aus der Sicht der Frau als ‚Dreh- und Angelpunkt‘ der Geschlechter-Dialektik der Aufklärung*.



„Madame Sans-culotte“, Künstler/in unbekannt,  
Nationalbibliothek Paris

Der Ausschluß der Frauen aus den Menschenrechten kann demzufolge nicht einfach als historische Blindheit bezeichnet werden, eben als bedauerlicher „Faux-pas“ der Geschichte. Er war vielmehr ein ausdrücklicher und allen Beteiligten bewußter Vorgang. Und er konnte nur gegen den Widerstand vieler Frauen durchgesetzt werden. Doch nach und nach wurden den Frauen selbst die wenigen Möglichkeiten, die sie sich in den ersten Revolutionsjahren errungen hatten, wieder genommen.

Am 30. Oktober 1793 wurden vom Konvent die Frauenclubs verboten (Petersen 1987, 196 ff., Ferrari 1985, 278). Die Begründung Amars, Mitglied des Konvents und Sprecher des Sicherheitsausschusses, der diesen Beschluß vorlegte, lief letztlich auf ein generelles Verbot jeglicher politischer Betätigung von Frauen hinaus. Und sie macht deutlich, daß in der Tat der Ausschluß der Frauen aus den Menschenrechten mit ihrer angeblichen „natürlichen Bestimmung“ als Frau legitimiert wurde. Die

Ähnlichkeit der Argumentation mit der Rousseaus ist auffällig.

Amar verneint ausdrücklich, daß Frauen „politische Rechte ausüben und sich in Regierungsangelegenheiten einmischen“ dürfen, und zwar mit dem Argument, daß Frauen weder „die moralische noch physische Kraft (besitzen), die die Ausübung des einen wie des anderen dieser Rechte erfordert“. Sie besitzen nicht einmal das Recht auf Versammlungsfreiheit – denn dies würde bedeuten, die Grenzen, die die Natur ihrem Geschlecht gezogen hat, die häusliche Sphäre zu überschreiten.

„Jedes Geschlecht ruft nach einer ihm eigenen Art von Beschäftigung, bewegt sich in diesem Kreis, den es nicht überwinden kann. Denn die Natur, die dem Menschen diese Grenzen gesetzt hat, befiehlt gebieterisch und hält sich an kein Gesetz. . . Erlaubt es die Sittsamkeit einer Frau, sich in der Öffentlichkeit zu zeigen und gemeinsam mit den Männern zu kämpfen, im Angesicht des Volkes über Fragen zu diskutieren, von denen das Wohl der Republik abhängt? Im allgemeinen sind Frauen kaum zu hohen Vorstellungen und ernsthaftem Nachdenken fähig.“ (Zit. nach Petersen, 222/223)

Gleichsam zum Trost werden die Frauen darauf hingewiesen, daß es für sie andere Möglichkeiten gibt als die Politik, um dem Vaterland zu dienen:

„Sie können ihre Ehemänner aufklären, ihnen wertvolle Überlegungen mitteilen, die der Ruhe eines selbsthaften Lebens entspringen, sich bemühen, in ihnen die Vaterlandsliebe zu stärken durch all das, was ihnen die persönliche Liebe an Einfluß verleiht. Und der Mann, der durch ruhige Diskussionen im Familienkreis aufgeklärt wird, wird in die Gesellschaft die nützlichen Ideen einbringen, die ihm von einer ehrbaren Frau aufgetragen wurden. Wir glauben also, daß eine Frau nicht ihre Familie verlassen darf, um sich in Regierungsgeschäften einzumischen.“ (Ebd.)

Und zur weiteren Begründung des Verbots heißt es dann:

„Auch unter einem anderen Aspekt scheinen die Frauenvereine gefährlich. Wenn wir davon ausgehen, daß die politische Erziehung erst am Anfang steht, daß noch nicht alle Grundsätze entwickelt sind und daß wir das Wort Freiheit erst stammeln, um wieviel weniger erst sind Frauen, deren moralische Erziehung gleich null ist, in den Grundsätzen aufgeklärt! . . . Fügen wir hinzu, daß Frauen durch ihre Veranlagung mehr nach dem Gefühl handeln, was für die öffentlichen Angelegenheiten unheilvoll wäre, und daß die Staatsinteressen bald schon all dem, was die Lebhaftigkeit von Leidenschaften an Verwirrung und Unordnung zustande bringen kann, geopfert würden. Der Hitzigkeit öffentlicher Debatten ausgeliefert, flößten sie ihren Kindern nicht Vaterlandsliebe ein, sondern Haß und Voreingenommenheit.“ (Ebd., 223 f.)

Am 3. November 1793 wird Olympe de Gouges zum Tode verurteilt und sofort hingerichtet.

Am 17. November findet sich im *Moniteur* ein Artikel „An die Republikanerinnen“ gerichtet. (Ebd., 225 ff.) Die Hinrichtungen der Königin Marie-Antoinette, von de Gouges' und Madame Roland wird hier den Frauen als warnendes Beispiel vor Augen gehalten, welche Konsequenzen es hat, wenn Frauen ihrer natürlichen Bestimmung als Frau, Gattin und Mutter zuwider am öffentlichen Leben teilnehmen wollen. Der Zynismus in den Formulierungen zeigt aber auch den Haß, mit dem Frauen verfolgt werden, die es wagen, die ihnen gesetzten Grenzen zu überschreiten. So wird die Hinrichtung de Gouges mit folgenden Worten kommentiert: „Sie wollte ein Staatsmann sein, und es hat den Anschein, als habe das Gesetz diese Verschwörerin dafür bestraft, daß sie die Tugenden, die ihrem Geschlecht eigen sind, vergaß.“ (Ebd. 226) Und zu Madame Roland heißt es: „Das Verlangen, eine Wissenschaftlerin zu sein, führte sie dazu, die Tugenden ihres Geschlechts zu vergessen, und dieses Vergessen . . . endete damit, daß sie auf dem Schafott zugrunde ging.“ (Ebd.)

Im Frühjahr 1795 wird den Frauen die Zulassung zu öffentlichen Versammlungen untersagt, zudem verlieren sie das Recht, Petitionen einzureichen; und zuletzt wurde ihnen gar verboten, sich auf der Straße zu versammeln (Ferrari 1985, 276 ff., Opitz 1985, 294 ff.). Damit war den Frauen jede Teilhabe am öffentlichen Leben genommen und ihr Wirkungskreis auf die häusliche Sphäre der Familie eingegrenzt.

Eine genauere Betrachtung der Menschenrechtserklärung und der Auseinandersetzungen um die gesellschaftliche Stellung der Frau in der Französischen Revolution zeigt also: Die Erklärung der unveräußerlichen Rechte des Menschen auf Freiheit, Gleichheit und Unverletzlichkeit der menschlichen Würde war gerade in ihrem normativen Kern weder universell noch geschlechtsneutral. Sie war die Erklärung der unveräußerlichen Rechte des bürgerlichen Mannes. Und die scheinbar geschlechtsneutrale Bezeichnung „Menschenrechte“ war in Wahrheit eine patriarchalisch-hegemoniale Ineinssetzung von Mensch und Mann und ein expliziter Ausschluß der Frauen. Niemand war der Meinung, daß mit der Formulierung „jeder Mensch“, „jeder Bürger“ selbstverständlich auch die Frauen gemeint waren; selbst auch manche, allerdings vornehmlich Frauen, der Ansicht waren, daß dem so sein sollte. Menschen im eigentlichen Sinne waren nur die Männer. Der Ausschluß der Frauen ist den Menschenrechten von

1789 folglich nicht etwa äußerlich; im Gegenteil, er ist ihnen immanent.

Natürlich waren auch viele Männer (Nichteigentümer mit zu geringer Steuerleistung, abhängig Beschäftigte, Verelendete usw.) faktisch aus den Menschen- und Bürgerrechten ausgeschlossen. Doch dieser Ausschluß unterscheidet sich ganz grundsätzlich von dem der Frauen. Er ist nämlich nicht prinzipieller Art. Wenn auch klar ist, daß die Wahrscheinlichkeit, aus einer derartigen gesellschaftlichen Lage herauszukommen, sehr gering war, wurde doch in der Menschenrechtserklärung – zumindest formal – jeder *Mann* als freier und gleicher Mensch und Bürger anerkannt. Keiner durfte nunmehr durch Geburt oder ähnliches benachteiligt werden. Schaffte es beispielsweise ein Bediensteter, seine gesellschaftliche Stellung entsprechend zu verbessern, schloß dies fast zwangsläufig auch seine politische und rechtliche Gleichstellung ein. Mit den Menschenrechten von 1789 war für keinen Mann mehr seine gesellschaftliche Unterprivilegierung – wenn sie faktisch auch für viele nur schwer zu überwinden war – eine *prinzipiell* unüberwindbare Tatsache. Für Frauen hingegen war sie weiterhin – genaugenommen erstmalig –, ohne jede Ausnahme, prinzipiell und allgemein. Frauen waren nicht einmal formal als freie und gleiche Menschen und Bürgerinnen anerkannt. Und sie hatten daher überhaupt keine Möglichkeiten, dies zu ändern – es sei denn, sie wechselten das Geschlecht.

Genaugenommen hätten wir all dies eigentlich schon längst wissen können. Daß dem nicht so ist, ist ein Phänomen, das um so erstaunlicher wird, je länger man/frau sich damit beschäftigt. Doch bemerkenswerterweise widerspricht dies ganz entschieden dem herkömmlichen Verständnis der Menschenrechte. Meist wird ihnen umstandslos ein immer schon vorhandener universaler Anspruch unterstellt. So wird heute noch ganz selbstverständlich davon ausgegangen, daß sie die Frauen einschlossen, eben weil in ihnen die Menschen- und Bürgerrechte *aller* Menschen formuliert wurden: dies jedenfalls – jenseits aller historischen Verirrungen – ihr *wahrer normativer Kern* war und ist. Die Forderung nach Gleichberechtigung der Frau ist demzufolge nichts anderes als das Einfordern des hier bereits proklamierten Rechts auf Gleichheit aller Menschen. Daß die gesellschaftliche Realität der Frau dem bisher nicht entspricht, war und ist nur den konventionellen Vorurteilen und den gesellschaftlichen Verhältnissen geschuldet.

Die Diskrepanz zwischen universalem Anspruch und der realen Diskriminierung der Frau wird also

philosophisch-idealistisch mit der Trennung von Ideal und Wirklichkeit erklärt: ‚Lediglich‘ die Unzulänglichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse ist der Grund, weshalb bislang das universale normative Potential der Menschenrechte nicht verwirklicht wurde und erst in einer zukünftigen, gerechteren Gesellschaft verwirklicht werden kann. Die Menschenrechte selbst sind davon völlig unberührt und bedürfen daher auch keiner Problematisierung. Sie werden folglich nicht im strengen Sinne als historisches Produkt begriffen. Denn das hieße, sie zugleich auch als historisch beschränkte und damit mangelhafte Formulierung einer historisch beschränkten Zeit zu problematisieren. Sie werden im Gegenteil, idealistisch, als oberstes normatives Ideal angesehen, dem sich die Gesellschaft überhaupt erst allmählich anzunähern hätte, und das zwar Ergebnis einer historischen Entwicklung sein mag, aber genau genommen die Formulierung, oder besser, das Auf-den-Begriff-Bringen eines *immer schon geahnten* und *immer geltenden*, eben *universalen normativen Kernbestandes* menschlichen Zusammenlebens ist. Gesellschaftliche Ungerechtigkeit zeugt folglich – um es nochmals zu sagen – ausschließlich von der Unzulänglichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, also von der Abwesenheit der Menschenrechte, und nicht etwa auch von der historischen Unzulänglichkeit ihres normativen Gehaltes.

Doch weshalb – so fragt sich – wird heute selbst noch in Ländern, in denen die Frauen längst formal als gleichberechtigte Menschen und Bürgerinnen anerkannt worden sind, diese Tatsache, daß die Menschenrechtserklärung von 1789 keineswegs universal gemeint war, beharrlich verdrängt und darauf insistiert, daß in den Menschenrechten die Rechte *aller* Menschen proklamiert worden seien, daß das jedenfalls – jenseits aller historischen Verirrungen – ihr wahrer normativer Kern sei? Warum dieses Beharren auf einem den Menschenrechten als solchen zukommenden Universalismus?

Dies hat sicherlich sehr viele verschiedene Gründe. Ich möchte hier abschließend nur auf zwei Punkte hinweisen, die mit der zentralen Rolle des Universalismus für die normativen Diskurse der bürgerlichen Moderne zu tun haben.

Für das herkömmliche Verständnis stellt der Universalismus *die* entscheidende normative Errungenschaft der Aufklärung und damit *das* normative Ideal der bürgerlichen Moderne dar: zur gesellschaftlich-allgemeinen Norm erhoben in den Menschenrechten. Doch die Anerkennung, daß die Menschenrechte in Wahrheit keineswegs universell wa-

ren und die Forderung der Frauen nach rechtlicher, politischer, überhaupt gesellschaftlicher Gleichberechtigung dementsprechend bereits eine normative *Erweiterung und Ergänzung* der Menschenrechtsformulierungen von 1789 ist, impliziert nicht nur, daß der herkömmliche Universalismus kein Garant gegen hegemoniale Ausgrenzungen ist. Dies impliziert auch, daß er im Gegenteil selbst die diskursive Form einer patriarchal-hegemonialen Ineinssetzung von Mensch und Mann und eine normative Verallgemeinerung „männlicher“ Existenzweisen ist. Dies aber bedeutet, den Kern des modernen normativen Diskurses als androzentrisch zu behaupten. – Mit dem Insistieren auf dem ursprünglichen Universalismus der Menschenrechte gilt es also noch immer, das patriarchalisch-hegemoniale Erbe im aufklärerischen Denken zu verwischen.

Ein weiterer wichtiger Punkt scheint mir zu sein – und das hängt ebenfalls mit dem herkömmlichen Universalismusverständnis zusammen –, daß moralische und rechtliche Normen, wenn sie schon mit Beginn der bürgerlichen Moderne nicht mehr in Gott begründet werden können, doch noch immer als überhistorisch gelten, ihre Aura überhistorischer Wahrheit behalten sollen. Begründet wird dies meist mit der Gefahr, die mit ihrer historischen Relativierung unvermeidlich scheint, die Gefahr ihrer normativen Relativierung. Nur, wenn gesellschaftliche Normen wie die Menschenrechte als absolute, immer und überall legitimerweise Geltung beanspruchende Normen angesehen werden, also als Normen, die in diesem Sinne unserer gesellschaftlichen Entscheidung entzogen sind, scheint aber garantiert, daß wir Menschen sie überhaupt als gesellschaftlich-allgemeine Normen anerkennen und uns auch an sie halten.

Ein solches Normenverständnis ist jedoch nicht nur gesellschaftstheoretisch unreflektiert und daher heute kaum mehr rational begründbar. Mit seiner Suggestion, es gäbe so etwas wie überhistorische, der menschlichen (historisch-gesellschaftlichen) Beschränktheit entzogene Normen, ist es letztlich noch immer ein theologisches Normenverständnis – vor allem aber ist es entschieden undemokratisch. Auf diese Weise werden nämlich gesellschaftlich so relevante Normen wie die Menschenrechte ganz bewußt der gesellschaftlichen Entscheidung entzogen und die historisch konkret existierenden Menschen für zu unmündig erklärt, selbst darüber zu entscheiden, welche Normen ihrer Meinung nach gesellschaftlich allgemeine Geltung haben sollen. Diese ‚Selbstbestimmung‘ des Menschen, wie sie mit der Aufklä-



*„Théroigne de Méricourt“, Künstler/in unbekannt, Nationalbibliothek Paris*

nung einsetzt, kann in Anlehnung an Kants Formulierung von der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ als *selbstverordnete Unmündigkeit* des bürgerlichen Menschen bezeichnet werden: die herrschenden Normen werden zwar als historische Errungenschaft begriffen, nicht aber als historisch begrenzt und damit als notwendigerweise von der Entwicklung gesellschaftlicher Wertvorstellungen abhängig. Der mit der bürgerlichen Moderne entstehende normative Diskurs wird auf diese Weise der gesellschaftlichen Problematisierung und damit undemokratisch der kritischen Reflexion kommender Generationen entzogen.

Doch ähnlich, wie sich in der feministischen Perspektive herkömmliche Lebens-, Gefühls- und Denkweisen zunehmend als in sich androzentrisch erweisen, erweisen sich auch die Menschenrechtsformulierungen von 1789 bei genauerer Betrachtung als patriarchalisch-hegemoniale normative Verallgemeinerungen „männlicher“ Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit und von einem menschlichen Zusammenleben (vgl. Gerhard 1987; Ansätze a. Maihofer 1988). Der Ausschluß der Frauen aus den Menschenrechten ist folglich nicht nur – wie dies hier gezeigt wurde – ein lediglich quantitatives Problem, sondern auch ein qualitatives oder strukturelles Problem: die Menschenrechte von 1789 umfassen nicht nur keineswegs die Frauen, sie sprechen auch nicht umstandslos für sie. Um auch die Vorstellungen von Frauen von Freiheit, Gleichheit und von einem menschlichen Zusammenleben, um auch ihre Lebensweisen und Erfahrungen zu repräsentieren, bedürften die Menschenrechte dementsprechend einer ganz grundsätzlichen Reformulierung. Dazu reichte nicht aus, lediglich den Begriff „Mensch“ durch „Mann und Frau“ zu ersetzen. Die einzelnen Menschenrechtsformulierungen und ihre Konzeptionen von Freiheit, Gleichheit und einem menschlichen Zusammenleben müßten vielmehr neu bestimmt werden. Eine solche Reformulierung müßte allerdings selbst wiederum als historisch beschränkt begriffen werden. Auch sie würde den „bürgerlichen Rechtshorizont“ nicht überschreiten.

Das Insistieren auf dem Universalismus der Menschenrechte bedeutet also aus feministischer Perspektive nicht nur, das patriarchalisch hegemoniale Erbe im Denken der bürgerlichen Moderne zu verwischen, sondern auch zu verhindern, daß nun *auch* die Frauen ihre Vorstellungen von gesellschaftlicher Utopie und menschlicher Zukunft gesellschaftlich allgemein setzen.

\* Ich verstehe die Begriffe „männlich“, „weiblich“ als Idealisierungen vorherrschender, gesellschaftlich-kulturell bedingter männlicher und weiblicher Lebens- und Sozialisationspraxen: sie benennen Sozialcharaktere und keine biologisch-anthropologischen Eigenschaften.

#### Literatur

- Ferrari, R., Kuhn, A., Wirtz-Weinrich, W., 1985: Frauen fördern ihre Rechte (1789 – 1795). Fachdidaktische und fachwissenschaftliche Annäherungen, in: Grubitzsch, H., Cyrus, H. u. Haarbush, E. (Hg.), Grenzgängerinnen, Düsseldorf, 257 – 285.
- Gerhard, U., 1987: Menschenrechte auch für Frauen. Der Entwurf der Olympe de Gouges, in: Kritische Justiz, H.2, 127 – 144.
- Grubitzsch, H., 1985: Michelets „Frauen der Revolution“, in: dies., Cyrus, H. u. Haarbush, E. (Hg.), Grenzgängerinnen, Düsseldorf, 153 – 179.
- Hassauer, F. 1988, Gleichberechtigung und Guillotine: Olympe de Gouges und die feministische Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution, 259 – 291, in: Becher, U. A., Rösen, J.: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt.
- Maihofer, A., 1988: Die Menschenrechte haben kein Geschlecht? Ein Plädoyer für ihre Reformulierung, in: Vorgänge 1988/4, 79 – 92.
- Opitz, C., 1985: „Die vergessenen Töchter der Revolution“ – Frauen und Frauenrechte im revolutionären Frankreich von 1789 bis 1795, in: Grubitzsch, H., Cyrus, H. u. Haarbush, E. (Hg.): Grenzgängerinnen, Düsseldorf, 287 – 313.
- Petersen, S., 1987: Marktweiber und Amazonen. Frauen in der Französischen Revolution, Köln.
- Rousseau, J.J., 1965: Emile oder über die Erziehung, Stuttgart.
- ders., 1984: Diskurs über die Ungleichheit, Paderborn.
- Sandweg, J., 1972: Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis. Untersuchungen zur „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ von 1789, Berlin.
- Schickhardt, B., 1931: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 – 91 in den Debatten der Nationalversammlung, Berlin.
- Schröder, H., 1979: Die Frau ist frei geboren, München.
- Steinbrügge, L., 1987: Das moralische Geschlecht, Weinheim/Basel.

# Ursula Pia Jauch Männliches Sittengesetz – weibliche Sitz-Samkeit: akute Reflexionen zu einem philosophischen Dauerbrenner\*

*Dr. Ursula Pia Jauch, geboren 1959, ist Lehrbeauftragte und wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Seminar der Universität Zürich. Veröffentlichung: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft, Wien 1988.*

Beim Vorbereiten dieses Beitrags hat mich eine seltene Wehmut befallen. Immerhin: 1792 notiert ein aufgebrachter und vom Gang der revolutionären Ereignisse in Frankreich heftig enttäuschter Königsberger – es handelt sich *nicht* um Kant – folgende Sätze in sein philosophisches Sudelheft: „Frankreich, wo jetzt Alles gleich ist, liess [das schöne Geschlecht] unangetastet. Unverzeihlich! wie konnte ein Volk, das [ . . . ] *par et pour* das schöne Geschlecht existirt, bei der weltgepriesenen allgemeinen Gleichheit [die Weiber] vernachlässigen?“ Er hoffe doch sehr, daß „die Nachwelt in einer hoffentlich unguillotinierten Hauptpause der französischen Revolution verzeihe, daß sie [ . . . ] den Weibern die bürgerlichen Rechte absprach . . .“. 1793 erscheinen diese Sudelhefte anonym unter dem Titel *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Wir kennen natürlich längst den Verfasser: Theodor Gottlieb von Hippel, zu Lebzeiten Kants Polizeidirektor in Königsberg, Musterbeispiel des korrekten friderizianischen Staatsbeamten und in seinem bürgerlichen Leben weiß Gott: kein hitziger Radikalfeminist.

Königsberg 1793 oder Berlin 1989: In der Tat: die Revolution hat nicht stattgefunden. Trotz aufklärerisch-vorurteilskritischer Bedenken, trotz den Energien alter und neuer Frauenbewegungen, trotz des feministisch geschärften Blicks aktueller philosophischer Kritik: trotz Wehmut, Wut und Ärger: Philosophie scheint für weibliche Subjekte zunächst einmal eine Erzählung von tausendundeinem Dauerbrenner zu sein. Ich erinnere nur eben an die vielen nicht eingelösten Revolutionen; oder etwa an die ewiggleiche Festschreibung einer entweder negati-

ven und defizitären oder caritativen, harmonisierenden, bezaubernden und neuerdings wieder historisch-putzfrauenlichen weiblichen Anthropologie. Und wenn ich meine Arbeit unter den etwas merkwürdigen Titel: *männliches Sittengesetz – weibliche Sittsamkeit* gestellt habe, so meine ich, daß es sich auch hier zunächst um einen Dauerbrenner der Philosophiegeschichte handelt; wenn auch akute und aktuelle Bemerkungen anzuführen sind. Zunächst aber zum leidigen Dauerbrenner:

Noch immer dirigiert das männliche Sittengesetz die Konturen weiblichen Verhaltens, weiblicher Sittsamkeit. Abtreibungs- und neuerdings auch AIDS-Diskurse zeigen schlagend, daß das Kantsche „Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit, das Frauenzimmer ist jeden mürrischen (moralischen) Zwanges unleidlich“ offensichtlich noch immer die ethischen Diskurse über die Frauen prägt. Auch im 20. Jahrhundert werden Frauen vornehmlich als moralisch orientierungslose Wesen gedacht.

Die Zeit hat also noch keine historischen Wunden geheilt. Ein entlarvender Blick zurück auf den Tugenddiskurs des späten 17. und vor allem des 18. Jahrhunderts darf gewagt werden. Hier können wir nämlich – sozusagen durch die geschlechterdifferent nachgeschliffene Lupe des 20. Jahrhunderts – das aktuelle Stichwort Tugendwandel in einer ganz bestimmten Weise diskutant machen: nämlich als Auseinanderbrechen eines in der ethischen Theorie einheitlich konzipierten Tugendverständnisses in je eine männliche und weibliche Abteilung, die ich eben als männliches Sittengesetz und weibliche Sittsamkeit vorstelle. Ich schlage zudem vor, die weibliche Sittsamkeit mit -tz, also als Sitz-Samkeit, sozusagen als sitzende Tugend oder pointierter: als die Tugend des Stillsitzens vorzustellen.

Natürlich ist die Feststellung, daß zwischen Männern und Frauen auch in moralischer Hinsicht kleinere und größere Differenzen bestehen, nicht besonders umwerfend. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der gerade das späte 17. Jahrhundert mit einer etablierten ethischen Geschlechterdifferenzierung jongliert, ja: sie ganz unverfroren und selbstbewußt zur Regulation gesellschaftlicher Konflikte einsetzt, ist doch frappant. 1677 etwa schreibt ein Herr, der sich im letzten Drittel seines Lebens zum wütenden Demaskierer heuchlerischer Moral gemacht hat, folgende Maxime in sein Notizheft: „Was wir für Tugenden halten, ist oft nur ein Flechtwerk von verschiedenen Handlungen und Plänen, die Zufall oder eigene Absicht ineinander verschlungen haben. So

sind Männer nicht immer aus Tapferkeit tapfer, und Frauen nicht immer aus Keuschheit keusch.“ Bei diesem Herrn handelt es sich um den Herzog François de la Rochefoucauld, der im allgemeinen als Oberhaupt der philosophiehistorischen Abteilung ‚französische Moralisten‘ gilt. Nun darf man, wenn man die Bezeichnung ‚Moralist‘ hört, sich nicht täuschen lassen und eine wie auch immer gewandete ethische Theorie oder moralische Maximen im Sinne eines Sittengesetzes erwarten, die die einzig möglichen Koordinaten des moralisch Guten zu kennen vorgeben. Die französischen Moralisten, ein Montaigne, ein Montesquieu etwa oder eben La Rochefoucauld mit seinen moralischen ‚Maximen‘, sind genau nicht jene moralinsauren Besserwisser dogmatisch-ethischen Zuschnitts, die ihren ewig über die Sinne strauchelnden Mitmenschen einmal mehr vorhalten, was für sündige Geschöpfe sie doch seien. Der Moralismus dieser Moralisten, meine ich, besteht vor allem in einem scharfen und unpräntösen Blick hinter die Kulissen moralischer Werte und in die Produktionsstätten ethischer Theorien.

Wenn La Rochefoucauld formuliert: „Unsere Tugenden sind meist nur maskierte Laster“, so ist das mehr als nur ein simpler Moralpessimismus des alternden und vom Leben enttäuschten Herzogs, der sich endgültig in den Trost der Philosophie versenken will. Es handelt sich, so jedenfalls meine bescheidene Meinung, vielmehr um die tatsächlich naheliegende Einsicht, daß auch ethische Werte letztlich von Menschen gemacht und vermittelt sind; daß hinter moralischen Normen, nennen sie sich nun bürgerliche Haupt- oder Sekundärtugenden, christliche Liebesethik, normative Ethiken theologischen, utilitaristischen, deontologischen oder teleologischen Zuschnitts und wie sie alle heißen, daß also trotz aller Etikettierungskünste ethischer Theorie immer auch die Ingenieure und Maschinisten des Sittengesetzes in ihren Produkten erkenntlich bleiben.

Das allein ist in der Tat noch nicht besonders aufregend; spannender wird es meines Erachtens erst dort, wo La Rochefoucauld auch die Geschlechterdifferenz, den Unterschied also zwischen Männern und Frauen, in seine Demaskierungsversuche des tugendhaften Scheins einbaut. „Männer sind nicht immer aus Tapferkeit tapfer, Frauen nicht immer aus Keuschheit keusch.“ Zwei Dinge sind es, die mich bei diesem Zitat interessieren; ein Zitat übrigens, das ja nur die gelebte Alltagseinsicht vieler Menschen zusammenfaßt. Erstens: Obwohl das moralisch Gute von der ethischen Theorie im allgemei-

nen als einheitlich und unteilbar, also für alle Menschen gleich geltend, vorgestellt wird, gelten für Frauen und Männer offensichtlich verschiedene Tugenden, verschiedene moralische Maßstäbe, verschiedene Sittengesetze, ja sogar eine geschlechterdifferente Sittsamkeit. Das Zweite, was mich bei dieser Maxime La Rochefoucaulds interessiert, ist der Umstand, daß offensichtlich jeder Mann wußte, daß er gegenüber der Gesellschaft mit Vorteil darauf bedacht zu sein hatte, als mutig zu gelten; jede Frau schien zu wissen, daß ein Gutteil ihrer persönlichen Reputation von der Einhaltung der sogenannten Keuschheit als Inkarnation weiblicher Sittsamkeit abhängig war. Der tugendhafte Schein ist also schon im ausgehenden 17. Jahrhundert durchaus als eine frühe ethische Warenästhetik aufgetreten: Frauen und Männer haben um den tugendhaften Schein gewußt und haben sorgsam darauf geachtet, seine dünne Oberfläche nicht zu verletzen.

Interessanterweise gerinnt gerade die weibliche Sittsamkeit zum Paradigma des tugendhaften Scheins. Wenn La Rochefoucauld etwas später formuliert: „Es gibt wenige anständige Frauen, die nicht ihrer Anständigkeit müde sind“, dann ist das vordergründig vielleicht eine der unzähligen Frauenfeindlichkeiten, mit denen auch die Aufgeklärtesten aller Jahrhunderte kokettieren. Aber ich denke, der philosophierende Rentier La Rochefoucauld, dieser müd und alt gewordene Frauen- und Pistolenheld, hätte auf seinem Schloßchen genausogut schreiben können: „Es gibt wenige heldenhafte Männer, die das omnipotente Heldentum nicht ordentlich satt hätten“.

Wie auch immer: Das moralisch Gute, einst von der Philosophie als Unikat vorgestellt – ich erinnere nur etwa an die platonischen Kardinaltugenden –, ist dort, wo es seine praktische Wirksamkeit erhält, wo also hohe moralische Normen bescheiden ins alltägliche Handeln der Menschen umgesetzt werden, schon längst in die Versatzstücke eines männlichen und eines weiblichen Tugendkatalogs zerfallen.

Besonders schön zeigt dies der Tugenddiskurs des 18. Jahrhunderts auf. Hier sehen wir die männliche Gelehrtenwelt Europas mit Verve und Lust in den hochbrisanten orientalischen Haremsdiskurs vertieft. 1721 erscheinen Montesquieus *Perserbriefe*. Es handelt sich dabei um ein skandalumwittertes Werk. Zwei persische Adelige, Usbek und Rhedi, bei denen es sich natürlich um listige Romanfiguren zur Tarnung Montesquieus selbst handelt, reisen durch Frankreich und halten mit ihrer – also Montesquieus – Kritik an den französischen Zuständen



Las. Andr. Friedrich d. Duc. Wirt. Sculpt. delit. sc.

Die  
Frauenzimmerschule  
oder  
sittliche Grundsätze  
zum Unterricht  
des schönen  
Geschlechts

wie  
sich selbiges bey allen Vorfällen  
in der Welt auf eine bescheidene  
Art zu betragen habe?

Zur  
Bildung eines edlen  
Herzens  
und Führung eines klugen  
Wandels.

Frankfurt und Leipzig,  
bey Tobias Göbhardt,  
1766.

nach dem Tod Ludwigs XIV., am Maitressenwesen, an den ruinösen Finanzexperimenten der neuen Regierung, an der Bigotterie des Pfaffentums und der leeren Titelsucht des Gelehrtenstandes keineswegs zurück.

Das alles mag noch hingehen; gelesen werden die *Perserbriefe* wegen der geschickt eingestreuten *Erotica* aus dem Orient. Die beiden Reiseberichterstat-  
ter servieren ihrer Leserschaft nämlich – sozusagen als Entschädigung für die ätzende Gesellschaftskritik am Gastland Frankreich – schaudererregende, und zwar erotische Schauer erregende Berichte über den orientalischen Harem; über die Herzlosigkeit und Impotenz der Eunuchen, über die hemmungslose Leidenschaft und die zynische Überheblichkeit der Sultane und Großmogule, die die Sittengesetze des Harems diktieren und natürlich: über die vorgetäuschte Tugend und die falsche Liebe der per-

sischen Frauen, die erst unter dem Haremszwang zu wirklicher Sittsamkeit fänden. Besondere Brisanz erhält die Haremsgeschichte dadurch, daß Usbek, einer der beiden persischen Reisenden, Haremsbesitzer in absentia ist, und präzise in seiner Abwesenheit proben die Damen denn auch den Aufstand. Montesquieu benutzt dieses erotische Klima exzessiv als Maske für das klassische philosophische Privileg namens Kritik.

Jedenfalls: die List des Eros in den Perserbriefen kurbelt den Tugenddiskurs und speziell die philosophische Beschäftigung mit Moral und Sittengesetzen des Orients an. Einen Zeugen für die philosophische Moralkritik an den orientalischen Verhältnissen finden wir etwa auch in Immanuel Kant, der eben mehr als nur der Grenzbestimmer der reinen Vernunft ist. Immerhin: 1763 verfaßt Kant ethnographische Glossen über den menschlichen Geschlechtstrieb,

die er unter dem Titel ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‘ veröffentlicht. Wir lesen dort: „Betrachten wir das Geschlechterverhältnis in diesen Welttheilen [Kant meint damit die Verhältnisse außerhalb Europas], so finden wir, dass der *Europäer* einzig und allein das Geheimnis gefunden hat, den sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung [also den Geschlechtstrieb] mit so viel Blumen zu schmücken und mit so viel Moralischem zu durchflechten, dass er die Annehmlichkeiten desselben nicht allein überaus erhöht, sondern auch sehr anständig gemacht hat.“ Der *Europäer* also als allgemein sittliches Vorbild für die gesamte Menschheit. Kant fährt fort: „Der Bewohner des Orients ist in diesem Punkte von sehr falschem Geschmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen, das mit diesem Triebe kann verbunden werden, so büsst er sogar den Wert des sinnlichen Vergnügens ein, und sein Harem ist ihm eine beständige Quelle von Unruhe.“

Montesquieu hatte ja in der Tat die schockierenden Verhältnisse im Harem geschildert: Streit, Eifersucht und ständige Intrigen unter den Haremsdamen, Eunuchen als brutale Haremswächter, die die Wut über ihre Verstümmelung an den Haremsfrauen auslassen. Besonders degoutiert ist Kant – ich würde meinen zu Recht – über die orientalische Sitte, die weibliche Jungfräulichkeit künstlich wiederherzustellen: Auf dem Hintergrund der heutigen Kritik an der in einigen Ländern noch immer praktizierten Infibulation und Klitorisbeschneidung möchte ich diese – vielleicht – frühfeministisch zu nennende Kritik Kants am orientalischen Jungfräulichkeitskult nicht aussparen. Kant schreibt: Der *Oriente* „geräth auf allerlei verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eins der vornehmsten ist, dessen er sich vor allem zu versichern sucht, dessen ganzer Werth nur darin besteht, dass man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unserem Welttheil viel hämischen Zweifel hegt, und zu dessen Erhaltung er sich sehr unbilliger und öfters ekelhafter Mittel bedient“. Die Konklusion Kants: „Daher ist die Frauensperson daselbst [also im Orient] jederzeit im Gefängnis, sie mag nun ein Mädchen sein, oder einen barbarischen, untüchtigen und jederzeit argwöhnischen Mann haben.“ Und in den Ländern der Schwarzen, „was kann man da Besseres erwarten, als was durchgängig daselbst angetroffen wird, nämlich das weibliche Geschlecht in der tiefsten Sklaverei“.

Man möchte geradezu formulieren: Je weiter Kant sich von den eigenen Verhältnissen entfernt, desto

schärfer wird sein Blick für die unwürdigen Verhältnisse weiblicher Existenz. In der Tat: aus der Perspektive des gesitteten und moralisierten *Europäers* ist der Harem Sinnbild für ein äußerst widersprüchliches Nebeneinander von erzwungenem Keuschheitskult und tatsächlicher Sittenlosigkeit. Mit Mißbilligung und Sarkasmus wendet sich sogar Kant gegen den widersinnigen Keuschheitskult, der Frauen ausschließlich zu Objekten männlichen Begehrens macht, verwertbar nur als menschenähnliche Gliederpuppen mit sexuellem Gebrauchswert. Fazit des orientalischen Tugenddiskurses bei Kant: im Orient sind die Frauen jederzeit im Gefängnis, in der tiefsten Sklaverei des Harems; die orientalischen Männer wie auch die Schwarzen behandeln ihre Frauen allesamt wie die größten Barbaren, und nur der *Europäer* habe das Geheimnis entdeckt, mit welchem man, modern formuliert, den Triebcharakter der Sexualität moralisieren, und – wieder kantisch gesprochen – mit den Blumen der Sittlichkeit verflechten und ‚anständig‘ machen könne.

Aber: wie sehen denn diese europäischen Blumen der Moralität aus, und vor allem: erweisen sie sich für Frauen nicht doch eher als Sumpflilien eines aufoktroyierten, fremdbestimmten Tugendkataloges, der zwar subtil funktioniert, aber vom strengen Diktat der Haremswärter gar nicht so weit entfernt ist?

Werfen wir zunächst einen Blick in die *Enzyklopädie* Diderots und D’Alemberts. Es handelt sich dabei bekanntlich um *das* aufklärerisch-fachmännische Standardwerk mit dominantem philosophischem Orientierungswert, erschienen zwischen 1751 und 1780. Ich zitiere aus dem Artikel ‚femme‘, Untertitel ‚femme morale‘: Die „moralische Frau“ versteht es, „im Verborgenen zu leben. Sie [. . .] opfert ihre Tage der *Praktizierung ruhmlöser Tugenden*; sie [. . .] regiert über ihren Ehemann durch *Gefälligkeit*, über ihre Kinder durch *Sanftmut*, über ihre Dienstboten durch *Güte*. Ihr Haus ist der Ort *kindlicher Frömmigkeit*, [. . .] des inneren Friedens, des *sanften Schlafs* [. . .]; sparsam und häuslich, hält sie die Leidenschaften und Begierden daraus fern; der Bedürftige, der an der Tür erscheint, wird niemals zurückgewiesen; der Liederliche erscheint dort nicht. Ihr zurückhaltender und würdevoller Charakter verleiht ihr Respekt, sie wird wegen ihrer Nachsicht und *Empfindsamkeit* geliebt, wegen ihrer Vorsicht und Entschlossenheit gefürchtet. Sie strahlt Wärme aus, ein reines Licht, das alles erleuchtet und belebt, was sie umgibt“.

Es geht also – wen erstaunt’s – vordringlich um die

moralische Optimierung von ‚Weiblichkeit‘ hinsichtlich eines von Männern entworfenen weiblichen Tugendideals. Abschließend fragt sich der Verfasser dieser Utopie der sittsamen Traumfrau des 18. Jahrhunderts: „Ist es die Natur, die sie [also diese sittsamen Traumfrau] auf den höchsten Rang, auf dem ich sie sehe, gestellt hat oder die Vernunft, die sie dorthin führte?“ Er kommt dabei kaum auf den Gedanken, daß gerade er die eigenen Keuschheitswünsche, seine Sittsamkeits-, Reinheits- und Tugendbedürfnisse aus der männlichen Existenz auslagert und in die Weiblichkeit hineinprojiziert. Er kommt in der Tat nicht auf die Idee, daß er das männliche Sittengesetz schreibt, das vor allem darin besteht, im Namen der Sittsamkeit einen Tugendkatalog überhöhter, ja völlig unrealistischer Weiblichkeit zu schreiben; daß nicht die neutrale Idee der Vernunft, sondern konkret der Philosoph männlichen Geschlechts die Eckpfeiler der weiblichen Sittsamkeit umreißt. Die Tugendheroine, die sittsamen Frau, ist Produkt der männlichen Vernunft und Sehnsucht, zugleich der männlichen Existenz.

Ich habe vorgeschlagen, die sogenannte weibliche Tugend namens ‚Sitz-Samkeit‘ der Deutlichkeit halber mit -tz zu schreiben. Natürlich finden Sie diese Schreibweise weder im Duden noch im Wahrig noch im Wörterbuch der Gebrüder Grimm. Aber in der Philosophiegeschichte. Ich würde meinen, das gesellschaftliche Bedürfnis nach gesitteter Weiblichkeit, nach Sittsamkeit, wird für die Frauen so weit getrieben, daß ihr räumlicher Ort begrenzt wird: Sie sitzen [mit -tz] tugendhaft in ihren Stuben, in ihren Häusern, ihre Lebenswelt wird auf den innerhäuslichen, innerfamiliären Raum beschränkt, sittsam sitzen sie am Stickrahmen, und ihre vorgeschriebene Sanftmut und Passivität, ihre leidenschaftslose Schläfrigkeit gleicht sie immer mehr einem leblosen häuslichen Möbelstück an; sie sind bald nichts anderes mehr als sitzende, sittsamen Besitzobjekte, ja: ihre Sitzsamkeit [mit -tz] garantiert ihre Besitzbarkeit. Die Mauern europäischer Häuslichkeit sind ebenso stark wie diejenigen des orientalischen Harems; der Ehemann ist nur eine europäische Variante des orientalischen Haremsherrschers; Besitzobjekte sind die Frauen hier wie dort.

Ich meine also: die weibliche Sittsamkeit im zivilisierten Europa des 18. Jahrhunderts sei nichts anderes als eine Miniaturausgabe der Sittengesetze im orientalischen Harem. Tranige Bestätigung der These finden wir etwa in Rousseaus 1762 veröffentlichtem Beitrag zur weiblichen Sittsamkeitsperfektionierung. Ich zitiere Rousseau im Mäntelchen des

Heroen Emile: „Die Erforschung der abstrakten und spekulativen Wahrheiten, der Prinzipien, der Axiome in der Wissenschaft, alles, was darauf hinaus will, die Vorstellungen zu verallgemeinern, gehört nicht zu den Aufgaben der Frauen, ihre Studien müssen sich alle auf die Praxis beziehen; ihre Sache [also der Frauen] ist es, die Prinzipien, die der Mann erforscht hat, anzuwenden [. . .].“ Und nochmals Rousseau: „Die Männer können besser über das menschliche Herz philosophieren, die Frau aber kann besser im menschlichen Herzen lesen. An ihnen ist es, sozusagen die Erfahrungsmoral zu finden,



*Theodor Gottlieb v. Hippel*

an uns, sie auf ein System zu reduzieren.“ Der Mann begründet die Prinzipien der Moral, das Sittengesetz, während der Frau die schwierige Aufgabe zufällt, moralische Normen in die Praxis umzusetzen. Es ist an dieser Stelle beinahe überflüssig zu erwähnen, daß auch bei Rousseau der weibliche Tugendkatalog in den bekannten Schwerpunkten weiblicher Sittsamkeit, also in Passivität, Keuschheit, Güte, Liebe, in apriorischem Verzeihen etc., besteht.

Der weibliche Tugendkatalog im 18. Jahrhundert ist derart schlagend und unisono, daß etwa Johann Caspar Lavater, Zürcher Aufklärer und Begründer einer ‚wissenschaftlichen‘ Physiognomik, das Maß weiblicher Sittsamkeit direkt aus den Gesichtszügen der Frauen abzulesen versteht. In Lavaters „Physiognomischen Fragmenten zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe“ von 1775 heißt es etwa: „Was mildert mehr die männliche Rauheit . . . als der herzvolle Blick eines edlen, wohlgebildeten weiblichen Geschöpfes? als das Darstrecken einer sanften weiblichen Hand? als die Morgendämmerung einer zurückgehaltenen Träne [ . . . ].“ Weibliche Physiognomie ist direkter Maßstab für weibliche Sittsamkeit. Immerhin: eine „grossbogige Stirne signalisiert Empfänglichkeit für alle Belehrungen, die ein weiser Mann [einer Frau] geben kann“; und die „theilnehmendste Güte des Herzens [ . . . ] ergießt sich durch ihre unbeflecklichen weissen Zähne“.

Und von der Physiognomik zur Literaturgeschichte: Auch hier findet die weibliche Sittsamkeit bekanntlich kräftigen Niederschlag. Ich denke etwa an die ebenso blutlosen wie sittlich hochdotierten Keuschheitsheldinnen im bürgerlichen Trauerspiel; diese sittsamen und doch so persönlichkeitslosen Miss Sara Sampsons oder Emilia Galottis bei Lessing; ich denke an die naive Tugendheroïn Luise Miller in Schillers *Kabale und Liebe*.

Einzig die betrogenen Frauen und natürlich die Männer dürfen um das sorgsam gehütete Produktionsgeheimnis des weiblichen Tugendtaumels wissen. Lessings Mellefont, Verführer der ehemals tugendhaften Miss Sampson, Mellefont, dieser casanovistische Tausendsassa, dieser charmante Frauenbetörer, der weiß Gott nicht nur Charme, sondern auch noch Geist besitzt, plaudert das sorgsam gehütete und doch allen denken dürfenden Leuten bekannte Geheimnis aus: Wenn ein einziger Fehltritt die Tugend ruiniere, so „ist kein Mensch tugendhaft, so ist die Tugend ein Gespenst, das in der Luft zerfließt, wenn man es am festesten umarmt zu haben glaubt“. Für einen vernünftigen, nicht einmal übertrieben klugen Menschen – das sind die Casanovas nämlich nie, sonst wären sie präzise keine Casanovas –, für einen denkenden Menschen ist der Gefängnischarakter der weiblichen Sittsamkeit augenfällig, nicht hintergebar, nicht wegsteckbar. Nur eben: mittlerweile gehörte ja sogar das Nicht-Denken-Dürfen schon zum weiblichen Tugendkatalog: Wie heißt es bei Lessing (aus dem Mund der klugen Gräfin Orsini): „Ein Frauenzimmer das denket ist eben so ekel als ein Mann, der sich schminket.“

Auch Kant gehört übrigens zu denjenigen, die durchaus die Produktionsgeheimnisse weiblicher Sittsamkeit kennen. In seinem handschriftlichen Nachlaß findet sich folgendes Zitat: „Wenn man bedenkt, daß Mann und Frau ein moralisch Ganzes ausmachen, so muß man ihnen nicht einerlei Eigenschaften beilegen, sondern dem einen solche Eigenschaften, die dem anderen fehlen.“ Ob Kant hier der Polarisierung zwischen männlicher und weiblicher Tugend das philosophische Rüstzeug gegeben hat oder ob er eine subtil-demaskierende Kritik eben am Auseinanderfallen zwischen männlichem Sittengesetz und weiblicher Sittsamkeit übt, darauf kann ich hier leider nicht eingehen. Meines Erachtens jedenfalls ist gerade Kant einiges kritischer und vor allem: selbstkritischer als die Mehrzahl der damaligen männlich-philosophischen Sittengesetzgeber.

Kurzum: Ich meine, der Tugenddiskurs im 18. Jahrhundert ist zur Hauptsache: ein groß angelegter Unterwerfungsversuch weiblichen Seins auf den von männlichen Sittengesetzgebern etablierten weiblichen Tugendkatalog; eine epochale Gehorsamkeitsprüfung sämtlicher Frauen; ein Test ihrer moralischen Unterordnungsbereitschaft. Sein gesellschaftlicher und philosophischer Hintergrund, meine ich, entspricht durchaus einem ebenso epochalen Auslagerungsprozeß des Sittlichen bei den Männern. Dem aufkommenden Bürgertum, der geschäftig das Warengesetz entdeckenden und ankurbelnde Moderne, repräsentiert durch die Gesamtheit der in der Welt draußen tätigen Männer, ist eine Sittlichkeit obsolet geworden, die bislang die Legitimität, also das moralisch Gute, vor die Legalität, die positivrechtliche Norm gestellt hatte. So werden nun gerade die Frauen zum Hort einer hypostasieren, einer wasserköpfig gewordenen Sittlichkeit; subtil und beinahe unmerklich findet die Verinnerlichung einer spröden, lust- und lebensfeindlichen fraulichen Sittsamkeit statt.

Kant noch hatte die sittlichen Blumen gelobt, mit welchen in Europa das Geschlechterverhältnis durchwoben sei. Mit nüchternen Augen, vielleicht mit denjenigen der persischen Reisenden betrachtet, finden wir im Europa des 18. Jahrhunderts nichts anderes als ebenfalls – wie Kant über Verhältnisse bei den Schwarzen urteilte – die Weiblichkeit in tiefster Sklaverei. Dirigiert vom männlichen Sittengesetz, fällt die europäische Weiblichkeit in einen zwar aufoktroierten, aber dennoch epidemischen Tugendtaumel; in eine ubiquitäre Tugenddikatur, die unter der rosigen Etikette weiblicher Sittsamkeit gefängnishafter funktionierte als jedes reale Gefäng-

nis, sicherer noch als der orientalische Harem, in dem immerhin gelegentlich ein Aufstand stattfand. Harem wie Sittsamkeit, möchte ich meinen, sind eigentliche Realinszenierungen von Männerphantasien. Der Harem, der Blick in den Orient, ist nur eine Projektion, ein Spiegelbild der ebenso haremsartig funktionierenden Verhältnisse in Europa. Einzige Differenz: Die Gitterstäbe des europäischen Serails bestehen aus subtilerer Materie; sie sind mit den Mitteln moderner Sozialtechnologie und aus dem Material juridischer und intellektueller Entmündigung der Frauen geschweißt.

Montesquieu läßt den Obereunuchen, also den Wärter im Harem von Usbek, sagen: „Ich herrsche im Serail wie in einem kleinen Reich und . . . sehe mit Vergnügen, daß alles von mir abhängt. Haben [die Frauen] etwas im Sinne, biete ich sogleich Einhalt . . . und führe immer nur die Worte Pflicht, Tugend, Keuschheit, Sittsamkeit im Munde.“ Das also ist die Rezeptur des männlichen Sittengesetzes.

Und dennoch: Ich glaube nicht, daß die altbekannte Rechnung aufgeht: Männer als böse Kerls und pathologische Frauenunterdrücker, Frauen als Tugendengel, die einmal mehr schuldlos unter die Räder der männlichen Weltgeschichte geraten sind. Immerhin: für diejenigen, die es wissen wollten, war und ist die Mechanik des Sittengesetzes durchschaubar, 1721, bei Montesquieu ebenso wie heute. Frauen haben immerhin: die Zwangsjacke weiblicher Sittsamkeit sich überstreifen lassen, sie sind nicht: unschuldige Opfer.

Darauf hinzuweisen, ist mir wichtig, weil gerade heute, in den sogenannten ‚nach‘-emanzipatorischen Jahren – eine Bezeichnung, der ich mich inhaltlich durchaus *nicht* anschließen kann –, meine ich, puritanisch-blutleere Weiblichkeitswerte wieder eine nicht geringe Rolle spielen. Seien wir ehrlich: Gerade die Frauen sind keineswegs unbeteiligt an der Perennierung, an der Festschreibung weiblicher Sittsamkeit im sogenannten AIDS-Zeitalter. Massenweise sind sie in die Schutzräume von Askese und Keuschheit, von post-enzyklopädistischer tugendhafter Schläfrigkeit geflohen; haben eine neue Virtuosität in Sachen Lust- und Lebensverzicht, Monogamie und sittenstrenger Zweisamkeit erarbeitet. Kurz: eine Art sekundärer weiblicher Tugendtaumel hat sich breit gemacht.

Nachdem also die Mechanismen der Sittengesetzgebung im 18. Jahrhundert transparent sind, bleibt fürs 20. Jahrhundert akut zu fragen, ob sich nun die Frauen – zum Beispiel mit dem Projekt einer definitiv konturierten feministischen Ethik – auch noch

den dogmatischen Gestus moralischer Sittengesetzgeberinnen aneignen sollen. Vielleicht gilt es gerade heute, die ‚moralische Orientierungslosigkeit‘ der Frauen listig ins Positive zu wenden, beispielsweise als renitente weibliche Widerstandsethik gegen die Dogmen einer wie auch immer auftretenden Ethik, die sich eh nur als Neuauflage des alten philosophischen Dauerbrenners männlicher Sittengesetzgebung entpuppt. Hier, meine ich, könnte tatsächlich die einzige Form der Revolution stattfinden, die auch bescheidene Aussicht auf Erfolg hat: nämlich eine Revolution in den Köpfen der Denkenden, die darauf verzichten, *Kritik* als einmal und immer gesichertes System zu betreiben. Feministische Kritik, meine ich, hat als transitorische, sich nicht festlegen wollende, nicht dogmatisch auftretende Kritik – gerade in der Philosophie – bisher viel in Gang gesetzt.

Daß sie jetzt selbst Gefahr läuft, den üblen Gang der Selbstmonumentalisierung als eigentliche Gegenrevolution zu beschreiten, ist bedauerlich und vor allem: unnötig. Ich denke insbesondere an den Versuch, eine ‚feministische Ethik‘ ganz nach dem Vorbild klassisch-präskriptiver ethischer Strickmüsterchen nachzuarbeiten. Zudem: eine feministische Ethik-Theorie entwirft einmal mehr Männer als blinde Flecke, als Ausgegrenzte ihrer eigenen Theorie, da sie gerade Männer als Subjekte der Begründung und als Objekte des Handelns nicht fokussiert, obwohl es ihr ja letztlich darum gehen müßte, das Handeln von Geschlechtssubjekten, also auch der Männer, hinsichtlich des moralisch ‚Guten‘ zu beeinflussen.

Auch wenn wir nicht genau angeben können oder wollen, was sie denn präzise ist: Die Präsenz weiblicher Vernunft in der Philosophie hat dem abgehalfterten Programm einer hypostasierten und spröden Männer-Vernunft immerhin gezeigt, daß Philosophie nicht zur Philologie, nicht zur gelehrten Grillenfängerei, nicht zur trostlosen Faktenhuberei verkommen muß. Listig und lustig trans-zentriert die weibliche Vernunft männliche Vernunftgrenz-ziehungsunternehmen, lacht laut über die Versuche, Philosophie als absolutes Kontingenzbewältigungsunternehmen anzupreisen. Feministische Kritik ist, wenn sie überhaupt einen Anspruch auf ‚Vernunft‘ als philosophisches Gütesiegel macht, eine oszillierende, lächelnde und mit einem gehörigen Schuß Erotik durch-setzte Vernunft.

Immerhin: gerade das schallende Gelächter der thrakischen Magd hat seinerzeit den Brunnenstürzer Thales von Milet nullkomma-plötzlich vom großartigen Metaphysiker in einen tragisch-komischen Er-

denbürger verwandelt. Und 1749 ärgert sich der junge Immanuel Kant bei seinem gewagten Versuch, das dynamische Kräftegleichgewicht zu finden, über nichts so sehr wie über die Physikerin Emilie du Châtelet. Der Grund: Madame hat zur Unzeit gescherzt.

Vielleicht beginnt jene Revolution, die wir verantworten können, nicht mit einem historischen Blutvergießen, sondern zunächst einmal damit, daß wir

mehr Stolperbrunnen bauen und öfters zur Unzeit scherzen.

---

\* Bei diesem Beitrag handelt es sich um den Vorabdruck eines Aufsatzes, der in dem Sammelband 1789–1989: Die Revolution hat nicht stattgefunden, hrsgg. von Astrid Deuber-Mankowsky u. Walesca E. Tielsch, edition discord, Tübingen, im Okt. 1989 erscheinen wird.

## Gespräch mit Jan Józef Lipski Polnische Gratwanderung

---

*Das Bürgerkomitee Solidarność, in dem sich die Opposition für die Juni-Wahlen zusammengeschlossen hatte, umfaßt viele Gruppierungen, auch die noch kleine, neugegründete sozialistische Partei, die PPS (Polska Partia Socjalistyczna). Jan Józef Lipski ist Vorsitzender des Parteirates, also ihr erster Mann. Er war aktiv im antifaschistischen Widerstand, Soldat der Heimatarmee und später systemkritischer Sozialist, der sich an der berühmten, mit der Solidarność verbundenen KOR-Gruppe beteiligte, was ihm 1981 eine Gefängnishaft eintrug.*

*Uns Deutschen sollte Jan Józef Lipski durch seinen Artikel „Zwei Vaterländer – zwei Patriotismen“ (abgedruckt in: Continent 22, 8. Jg. Juli 1982) bekannt sein. In ihm hat er schonungslos jene chauvinistische Version des Nationalismus aufgedeckt, die sich auch in der polnischen Geschichte manifestiert hat. Zugleich plädiert er für einen anderen, gereinigten Patriotismus, dabei immer wieder auf die christlichen Quellen einer humanistischen Ethik zurückgreifend, der sich gegenüber allem Nichtpolnischen tolerant verhält und ganz besonders mit den Deutschen eine Versöhnung sucht. Diese mutige polnische Selbstbesinnung erhielt im Deutschland-Magazin vom 1. 6. 1982 eine Antwort. Wie sich denken läßt, war das keine Abrechnung mit deutschem Nationalismus, auch nicht mit dem Nationalsozialismus, sondern nichts als der verhaltene Beifall zu den polnischen Schulbekenntnissen, die dem Autor, einem Herrn Jachs, was die Vertreibung der Deutschen angeht, nicht weit genug gingen. In einem offenen „Brief an alle Deutschen, die für die deutsch-polnische Versöhnung arbeiten wollen“ (abgedruckt in: KULTURA,*

*Paris, Herbst 1984) hat Jan Józef Lipski diese „Antwort“ bitter notiert. Er schreibt am Schluß, auch auf die immer noch herumgeisternden Forderungen nach Änderung der Oder-Neiße-Grenze eingehend: „Mein Brief ist ein Aufruf an diejenigen unter den Deutschen, denen Versöhnung am Herzen liegt. Mögen sie es sich überlegen, ob tatsächlich die Geschichte der Beziehungen zwischen unseren beiden Völkern so verlief, daß nur die Polen mit ihrem Gewissen abrechnen sollen, und ob der Pole weniger leidet als der Deutsche, wenn man ihn von einem Ort vertreibt, an dem er sein Leben zugebracht hat. Und zum Abschluß: Ist die Angst vor neuen Aussiedlungen, neuer Heimatlosigkeit und vielleicht noch Schlimmerem ein guter Katalysator der Versöhnung, zumal diejenigen, die sie empfinden, Aussiedlungen und Heimatlosigkeit bereits erlitten haben oder sie aus Familienüberlieferung kennen?“*

*Das Gespräch führten Ulrike Ackermann und Gottfried Erb im April 1989 in Warschau.*

---

**NG/FH:** Wir sind zu einem sehr günstigen Zeitpunkt in Warschau angekommen, gerade nachdem die Unterschrift unter die Vereinbarung gesetzt worden ist, die am Runden Tisch getroffen wurde. Wir sind natürlich sehr neugierig, wie Sie die Lage jetzt nach Beendigung des Runden Tisches hier einschätzen.

**J.J.L.:** Das, was ich jetzt sage, ist meine persönliche Meinung und die Meinung der Polnischen Sozialistischen Partei. Walesa und das Bürgerkomitee hatten gar keine andere Wahl, als die Einladung zum Runden Tisch anzunehmen, und wir haben das unterstützt. Im Bürgerkomitee gibt es vier Mitglieder der Partei: Professor Vacislav Kunicki-Goldfinger, Mitglied der polnischen Wissenschaftlichen Akademie, (er ist Vizepräsident unserer Partei); Dr. Andrej Ma-



Jan Józef Lipski

Foto: Interpress

lanowski, ein Jurist (er ist Sekretär unserer Partei); Michael Żurawski, er war im Jahre 80/81 Aktivist der Gewerkschaftsbewegung, die unabhängig von den Regierungsgewerkschaften war.

**NG/FH:** Wie viele Mitglieder haben Sie denn inzwischen in der PPS?

**J.J.L.:** Nicht sehr viele. Etwa 500 Mitglieder. Das ist nicht viel, aber sie sind sehr aktiv, und in unserer Partei haben wir Leute, die viel Einfluß in der Solidarność und in anderen Bereichen des sozialen Lebens haben.

**NG/FH:** Und wie ist die Altersstruktur? Sind das mehrheitlich Mitglieder, die sich schon sehr lange als Sozialisten oder Sozialdemokraten begreifen?

**J.J.L.:** Die Partei wurde im November 1987 wieder gegründet. Wir sind aber keine unmittelbare Nachfolgeorganisation der Nachkriegs-PPS. Diese Partei hatte sich mit den Kommunisten vereinigt. In dieser Zeit saßen viele der führenden Persönlichkeiten der PPS in polnischen Gefängnissen – also schon in der Volksrepublik Polen – und dann in den sowjetischen Lagern. Der letzte historische Anknüpfungspunkt ist die PPS während des Krieges, also die kämpfende PPS: für Freiheit, Gleichheit, Unabhängigkeit. Sie

hatte eine große Organisation im Untergrund im zweiten Jahre des Krieges und repräsentierte die Untergrundregierung, von der ein Teil in London in der Emigration war.

**NG/FH:** Und diese 500 Leute, die heute die Partei ausmachen, sind das mehrheitlich jene, die früher schon aktiv waren? Oder sind das auch ganz neu hinzugekommene junge Leute?

**J.J.L.:** Die jungen Leute sind die große Mehrheit. Es gibt nicht viele Leute aus der alten PPS. Z. B. Professor Kunicki-Goldfinger war Mitglied der Partei im Jahre 1937.

**NG/FH:** In Ungarn sieht die Sache anders aus: In der dortigen Sozialdemokratischen Partei sind jene Mitglieder in der Mehrheit, die vor 1947 bereits in der Sozialdemokratischen Partei waren. Es gibt dort sogar einen Beschluß darüber, daß Führungspositionen in dieser neugegründeten Sozialdemokratischen Partei nur jene übernehmen können, die vor 1947 Mitglieder dieser Partei waren, weil die Befürchtung besteht, daß die USAP eigene Leute einschleust.

**J.J.L.:** In Ungarn war die Situation etwas anders. Die Sozialistische Partei Ungarns vor ihrer Liquidierung war nicht in dem Grade von kommunistischen Agenten durchsetzt wie die Sozialistische Partei in Polen. Die polnische Partei wurde nach dem Krieg von den Kommunisten beherrscht. Das heißt nicht, daß es dort keine wirklich großen Persönlichkeiten gegeben hat, aber die Mehrheit waren kommunistische Agenten. Also genauer gesagt, die Agenten waren zwar in der Minderheit, aber sie waren so ausschlaggebend, daß die Richtung und die ganze Tätigkeit der Partei von ihnen abhängig war. Es gab viele gute und anständige Sozialisten, aber sie haben sich beeinflussen lassen von diesen kommunistischen Agenten.

**NG/FH:** In der heutigen PPS hat es Auseinandersetzungen gegeben, es soll unterschiedliche Flügel geben.

**J.J.L.:** Das war für uns Anfang 1988 das Problem. In dieser Zeit entstand noch ein anderer Flügel, der Levaktenflügel oder „gauchistische“ Flügel (aus dem Französischen, la gauche, die Linke); also Linke und radikale Linke. Im Moment haben wir mit ihnen keine Schwierigkeiten mehr, sie sind sehr zerstreut. Die Polnische Sozialistische Partei, deren Vorsitzender ich bin, ist eine sozialdemokratische Partei, keine linksradikale. Wir sind Anhänger der Evolution und nicht der Revolution, als Weg zur Demokratie gemeint. Und im Zusammenhang damit haben wir Walesa unterstützt.

**NG/FH:** Wie stellen Sie und Ihre Partei – also jetzt

die Mehrheit der PPS – sich denn diesen evolutionären Weg zur Demokratie vor, nach Beendigung des Runden Tisches?

**J.J.L.:** Also erstens sind wir nicht sehr zufrieden mit den Ergebnissen des Runden Tisches. Ich habe gestern mit einem Juristen das neue Gesetzesprojekt über das neue Präsidentenamt analysiert. Die Machtbefugnisse des Präsidenten sind darin sehr weit gefaßt, so daß die Ergebnisse des Runden Tisches unter einem Fragezeichen stehen werden; abgesehen von allen wirtschaftlichen Problemen, die nur teilweise gelöst oder überhaupt nicht berührt worden sind, so, als hätte man sie umgehen wollen. Obwohl wir mit den Ergebnissen nicht zufrieden sind, haben wir die Wahl des Bürgerkomitees *Solidarność* unterstützt.

**NG/FH:** Sie sind nicht als PPS angetreten?

**J.J.L.:** Nein. Denn es geht darum, die Stimmen für die Opposition nicht zu spalten. Wenn PPS-Mitglieder an den Parlamentswahlen teilnehmen, dann nicht als PPS, sondern als Vertreter des Bürgerkomitees.

**NG/FH:** Aber die Opposition kann im Gesamten politisch nur etwas erreichen über das Parlament und den Senat, wenn in der Kommunistischen Partei mehrere Flügel sind, und ein reformistischer Flügel wenigstens punktuell mit der Opposition zusammengeht – oder ist das falsch?

**J.J.L.:** Unter den künftigen Abgeordneten der Koalitionsseite werden bestimmt verschiedene Typen sein, aber ich werde nicht so sehr darauf rechnen. Diese Kommunistische Partei ist heute nicht einheitlich, aber beide Flügel haben gemeinsame Interessen. Das erste Interesse: Man darf nicht zulassen, daß die Kommunistische Partei aus dem politischen Leben eliminiert wird. Und das andere Interesse ist die Nomenklatura.

**NG/FH:** Wie beurteilen Sie denn in dieser Situation die Rolle und die Position von Innenminister Kiszczak?

**J.J.L.:** Ehrlich gesagt, kann und mag ich solche Fragen nicht beantworten. Die Opposition ist nicht besonders gut informiert über die Kommunistische Partei – was die Leute dort wirklich denken. Wir haben schon mehrere Leute gesehen, die binnen drei Monaten aus sehr liberalen Anhängern zu Betonköpfen geworden sind. Ich glaube, Kiszczak war sehr engagiert am Runden Tisch; wenn sich jetzt herausstellen würde, daß die Beschlüsse irgendwie ungünstig für die Kommunistische Partei wären, oder daß sich eine Niederlage für die Partei abzeichnen würde, dann wäre das sein letzter Moment im politi-

schen Leben. Ich bin der Meinung, daß man ihn nicht unbedingt retten muß, damit die Partei keine Verluste erleidet.

**NG/FH:** Kann sich also die PPS oder das Bürgerkomitee oder große Teile der Opposition nicht vorstellen, mit einem Teil der Kommunistischen Partei, einem Reformflügel, langfristig zusammenzuarbeiten, zu kooperieren?

**J.J.L.:** In der Politik soll man das Wort „nie“ nie verwenden.

**NG/FH:** Sie sind ein guter Diplomat!

**J.J.L.:** Aber die Unterschiede haben sich bisher noch nicht klar genug herausgestellt, um sich an eine solche Politik heranwagen zu können. Man kann natürlich verschiedene kommunistische Anhänger nennen, mit denen wir nicht gerne zu tun haben möchten, aber jetzt ist es noch zu früh, um das so allgemein zu sagen.

**NG/FH:** Besteht bei einem Teil der Kommunistischen Partei ein Interesse, mit dem Walesa-Komitee zusammenzuarbeiten?

**J.J.L.:** Ich kann mir nicht vorstellen, daß dieses allen gemeinsame Interesse nicht ausschlaggebend ist oder nicht ausschlaggebend werden kann. Die ganze Kommunistische Partei hat eine furchtbare Angst vor den weiteren Schritten der Opposition, die zur Abschaffung der Nomenklatura führen würden. Und dabei sind sehr viele Leute engagiert.

Unter Nomenklatura versteht man in erster Linie den Einfluß der Partei auf die Ernennung von Fabrikdirektoren, Betriebsdirektoren und Leitern von großen Hütten und Bauwerken. Aber Nomenklatura beschränkt sich nicht auf diese höchsten Stellen (Arbeitsplätze), sondern es gibt ja auch eine Nomenklatura des niedrigeren Grades. Es ist z. B. schwer, Meister innerhalb einer Fabrik zu werden, wenn keine Empfehlung des Parteikomitees vorliegt. Die sogenannten Parteitreuen erhalten solche Unterstützung, aber es entscheidet nicht die berufliche Qualifikation.

**NG/FH:** Auf diese Nomenklatura hat ja erst einmal die Wahl wenig oder kaum Einfluß. Das ist ja das Problem.

**J.J.L.:** Jetzt noch nicht. Aber sie haben Angst, daß es sich in Zukunft ändern könnte.

**NG/FH:** . . . Über die Gesetzgebung.

**J.J.L.:** Ja, und diese Leute werden alles mögliche tun, damit die Opposition aus den Wahlen nicht als Gewinner hervorgeht.

**NG/FH:** Im Bürgerkomitee sind ja unterschiedliche oppositionelle Kräfte versammelt. Außer der PPS, welche Kräfte – wenn man das überhaupt beschrei-



Der Runde Tisch, die OPZZ-Vertreter zogen gerade aus

Foto: Erazm Ciolek

ben kann – sind dort noch vertreten? Sind z. B. auch Vertreter von VIP (Frieden und Freiheit) dabei, oder Leute, die sich auf der Gewerkschaftsebene der Kämpfenden Solidarność zurechnen?

**J.J.L.:** Die Kämpfende Solidarność ist nicht im Komitee vertreten; das ist eine rein politische Organisation. Sie haben nichts zu tun mit der Gewerkschaft. Und im Bürgerkomitee wird auch nicht die KPN repräsentiert.

**NG/FH:** Das ist diese nationalistische Gruppe . . .

**J.J.L.:** Nein, nein. Sie werden sehr oft des Nationalismus verdächtigt. Es ist eine politische Partei, die mehr Mitglieder zählt als die PPS, die eigentlich nur einen Punkt in ihrem Programm hat, nämlich die Wiedererlangung der vollen Souveränität Polens. Ich bin zwar kein Anhänger der KPN, aber ich muß sie doch verteidigen, ihr Programm bedeutet noch nicht, daß sie Nationalisten sind.

**NG/FH:** Unabhängigkeit heißt noch nicht Nationalismus.

**J.J.L.:** Ja, und als Leszek Moczulski im Gefängnis saß, wurde behauptet, daß er eine antisemitische Richtung vertritt. Deswegen waren die Leute sehr empfindlich. Jacek Kurón und ich haben in einer

Pressekonferenz ganz offen gesagt, daß sowohl in der KPN-Presse als auch in ihren sonstigen Verlautbarungen nie irgendwelche antisemitischen Äußerungen gefallen sind.

Außerhalb des Bürgerkomitees befinden sich noch die Anhänger der sogenannten Arbeitsgruppen der Landeskommision, die '81 gewählt wurde. Das sind Solidarność-Leute, die die Politik Walesas kritisieren. In ihren Reihen gibt es viele Namen, die eine große Rolle in der Geschichte von Solidarność spielten. Wegen des Konflikts mit Walesa befinden sich diese Leute jetzt nicht in dem Bürgerkomitee.

**NG/FH:** Sie sind nicht identisch mit der Kämpfenden Solidarność?

**J.J.L.:** Nein, das ist nicht dasselbe. Die Leute von den Arbeitsgruppen sind der Meinung, daß Walesa, als er vor einiger Zeit die Zusammensetzung des Bürgerkomitees festlegte, die Wahlen innerhalb der Solidarność im Jahre 1981 nicht berücksichtigt habe. Sie fühlen sich irgendwie benachteiligt. Also *ihr* Vorschlag wäre, ein Zusammentreffen der sogenannten Landeskommision der Solidarność, die damals gewählt worden ist, zu organisieren, um diese nach so vielen Jahren wiederzubeleben. Dort

sind sehr wichtige Namen aus der Geschichte von Solidarność vertreten. Aber auch heute spielen sie wieder eine wichtige Rolle in der Solidarność.

**NG/FH:** Wie schätzen Sie denn den Einfluß der Kämpfenden Solidarność ein?

**J.J.L.:** Das ist schwer einzuschätzen. Erstens ist sie eine geheime Organisation . . .

**NG/FH:** Sie wollen auch dezidiert im Untergrund weiterarbeiten?

**J.J.L.:** Ja, man kann sagen, daß ihre Presse regelmäßig erscheint, und wenn es ab und zu zu Demonstrationen kommt, da sieht man sie.

**NG/FH:** Und wie ist Ihr Verhältnis vom Bürgerkomitee zu ihnen? Distanzieren Sie sich eher, oder suchen Sie den Kontakt, den Dialog?

**J.J.L.:** Sie waren gegen alle Gespräche oder Verhandlungen mit den Kommunisten. Deswegen sind sie gegen die Dialogpolitik von Walesa, und sie sind auch gegen die Wahl unter solchen Bedingungen.

**NG/FH:** Ähnlich wie Teile des NZS (Unabhängiger Studentenverband)?

**J.J.L.:** Also, das ist noch schwer zu sagen; sie sind einfach sehr enttäuscht darüber, bisher nicht legalisiert worden zu sein. Aber in der NZS sind sehr verschiedene Richtungen vertreten. Einerseits jene, die mit der Kämpfenden Solidarność sympathisieren, und andererseits diejenigen, die bedingungslos Walesa unterstützen.

**NG/FH:** Was sagen Sie als Sozialdemokrat oder Sozialist zu der Absicht, den Sektor der freien Wirtschaft zu verstärken?

**J.J.L.:** Wir sind der Meinung, wenn man eine effiziente Wirtschaft haben will, dann muß unbedingt die freie Marktwirtschaft eingeführt werden. Die schwedische Sozialdemokratie hat uns gelehrt, daß eine kluge Steuerpolitik viel wichtiger ist als die Eigentumstitel (Staat- oder Privateigentum). Das bringt mehr, als sich zu streiten, ob das alles privat sein muß oder nicht. Die wichtigste Aufgabe der Partei ist, ein richtiges Erdbeben, wenn jetzt die freie Marktwirtschaft kommt, zu verhindern. Es wird alles ganz schön zusammenkrachen, und wir sehen unsere Aufgabe darin, soziale Maßnahmen zu treffen, um dies abzufedern. Natürlich ist ein Staat, der sich um seine Bürger kümmert, ein Sozialstaat, sehr viel leichter in Schweden zu realisieren, das so reich ist, als im armen Polen.

**NG/FH:** Ja eben, wenn der Staat kein Geld hat, wie will er die Leute sozial absichern oder entschädigen?

**J.J.L.:** In den nächsten Jahren hängt das sowieso nicht davon ab, ob die freie Marktwirtschaft eingeführt wird oder nicht. So oder so wird der Lebens-

standard immer weiter sinken. Und das ist nicht zu vermeiden. Aber wenn unrentable Fabriken zugemacht werden, muß der Staat die Leute sozial absichern oder umschulen lassen. Es wird bestimmt schwierig sein, diese finanziellen Mittel zu finden – Solidarność hat aber schon auf Möglichkeiten hingewiesen: also, Polen gibt unheimlich viel Geld aus für die Rüstung, viel mehr, als der internationalen Lage nach nötig wäre. Aus dem neuen Präsidentengesetz geht allerdings leider hervor, daß alle Militärangelegenheiten nicht mehr vom Sejm kontrolliert werden. Darüber wird der Präsident entscheiden. Deswegen sehe ich etwas schwarz für unsere Zukunft.

**NG/FH:** Das ist eine Konzession an das Militär, das intern sehr viel Macht hat.

**J.J.L.:** Ja. Nicht nur das Militär, sondern auch die Polizei. Und auch die Außenpolitik liegt in der Kompetenz des Präsidenten. Aber das tut uns nicht so sehr weh.

**NG/FH:** Nochmals zurück zur Wirtschaftslage: Die höhere Effizienz der Wirtschaft ist ein Basisproblem. Und Sie sagen, auf jeden Fall ist durch mehr Marktwirtschaft eine Effizienzsteigerung zu erwarten. Aber – wir haben ja immer noch das Konzept der sozialistischen Marktwirtschaft und der kapitalistischen Marktwirtschaft.

**J.J.L.:** Nein. Ich glaube, es gibt *eine* Marktwirtschaft – es gibt keine sozialistische oder kapitalistische Marktwirtschaft.

**NG/FH:** Wir sprechen von der Eigentumsfrage.

**J.J.L.:** Es gibt Marktwirtschaft, oder es gibt keine Marktwirtschaft.

**NG/FH:** Die Frage ist, ob sie zwingend an das Privateigentum gebunden ist und in der Konsequenz an den Reichtum von wenigen. Das ist ein Kernproblem. Der durchschnittliche Lebensstandard sinkt weiter in Polen, und durch die Ausdehnung des privaten Sektors werden wenige reich. Entsteht da nicht ein sozialer Konflikt, der vorprogrammiert ist?

**J.J.L.:** Ja. Solche Probleme werden bestimmt entstehen. Sie müssen durch das Steuersystem in möglichst vernünftiger Weise vom Staat geregelt werden. Wir fürchten dagegen, daß wesentliche Elemente der jetzigen Planwirtschaft noch übrig bleiben, aber das ist bei der Prüfung am Runden Tisch sozusagen völlig durchgefallen. Also, wir sind uns dessen bewußt, daß es in der Welt keine solche Wirtschaft gibt, die gewissermaßen nicht geplant wäre. Aber wir verstehen unter der Planwirtschaft etwas anderes.

**NG/FH:** Wir fragen nach dem Konzept sozialistischer Marktwirtschaft von Ota Šik. Das hat eine Tradition, insofern eine deutsche Vergangenheit. Es

# SOLIDARNOŚĆ



## GŁOSUJ NA JANA JÓZEFA LIPSKIEGO KANDYDATA DO SENATU

LECH WAŁĘSA

wurde in seinen Grundlinien von einem deutschen Sozialdemokraten, von Naphtali, entworfen.

**J.J.L.:** Diese Konzeptionen sind für uns sehr verlockend, aber es kommt mir sehr unwahrscheinlich vor, daß sie im künftigen Polen realisiert werden, aus vielen Gründen. Die einzige Kraft, die sich dafür einsetzen würde, wäre die Polnische Sozialistische Partei, und es geht aus der Zahl hervor, daß wir nicht so bald fähig sein werden, eine solche Konzeption zu realisieren. Diese Konzeption, und auch die von dem Polen Włodzimierz Brus, müßte jetzt in dieser neuen Lage vom Standpunkt der Effizienz her wieder neu diskutiert werden. Für uns ist die Effizienz am wichtigsten, die sozialen Maßnahmen können nur von einer effizienten Wirtschaft bezahlt werden.

**NG/FH:** Noch eine Frage an den Sozialisten: Die Opposition ist massiv daran interessiert, das politische System zu demokratisieren. Und ein Stück Demokratisierung ist ja dieser Kompromiß – ein Stück. Wie ist es mit der Demokratisierung der Unternehmen, also der großen Unternehmen, vor allem der Staatsunternehmen? Gibt es ein Konzept und politischen Druck am Runden Tisch, die Wirtschaft zu demokratisieren?

**J.J.L.:** In dieser Angelegenheit hat der Runde Tisch leider gar nichts erreicht. Es gibt nur eine allgemeine Bemerkung zur sogenannten Arbeiter selbstverwaltung in den Betrieben. Ich glaube, das ist deswegen so geschehen, weil sich die Regierungsseite einig war und die Experten von Solidarność zu viele unter-

schiedliche Meinungen hatten. Und das hat ihre Position natürlich geschwächt.

**NG/FH:** Glauben Sie denn, daß zur Absicherung dessen, was am Runden Tisch ausgehandelt wurde oder noch an Vereinbarungen nach den Wahlen zustande kommen wird, Streiks nur kontraproduktiv sind? Oder kann es auch sein, daß Streiks ein soziales Druckmoment sind, als unterstützende Aktionen von unten, die auch positiven Einfluß auf weitere Verhandlungen mit der herrschenden Partei haben können?

**J.J.L.:** Ja, das ist eine sehr wichtige Sache. Wir erinnern uns, daß es zum Runden Tisch nicht gekommen wäre, wenn es keine Streiks gegeben hätte. Und gleichzeitig wissen wir, daß sich der Staat die Streiks nicht mehr leisten kann. Ich glaube nicht, daß in der Zukunft die Streikbewegung vermieden werden kann, unabhängig davon, ob das Solidarność will oder nicht. Die Überzeugung, daß hier die Solidarność die gesamte gesellschaftliche Situation beherrschen kann, ist eine Illusion. Und deswegen ist das eine sehr gefährliche Situation.

**NG/FH:** Die Position der OPZZ (Offizieller Gewerkschaftsverband) während der Verhandlungen am Runden Tisch war ja kontraproduktiv. Gewinnen sie an Einfluß?

**J.J.L.:** Ich glaube nicht, daß ihr Einfluß wächst, obwohl sie seit einiger Zeit populistisch-demagogisch vorgehen. Ich glaube, daß die Arbeiter immer noch sehr skeptisch gegenüber diesen offiziellen Gewerkschaften sind. Viele Arbeiter, ich habe mit vielen gesprochen, betrachten die ganze Handlungsweise der OPZZ als ein geschicktes Parteispiel. Das ist vermutlich etwas übertrieben, aber im Prinzip richtig. Eine Situation, in der der Chef der Gewerkschaft Mitglied des Politbüros ist, bewirkt eben, daß er nicht glaubwürdig ist.

**NG/FH:** In Ungarn ist ja ein Prozeß in Gang gekommen, der manche Ähnlichkeit mit der polnischen Entwicklung aufweist. Nächstes Jahr werden dort Wahlen stattfinden, nicht mit der Blockade der 35 %, sondern frei; die Opposition wird ins Parlament kommen, aber sie hat große Probleme, wirtschaftliche Programme zu entwickeln, die der ungarischen Lage gemäß wären und die ungarische Wirtschaft sanieren könnten. Ein ungarischer Freund, Politökonom, mit dem wir sprachen, faßte seine Prognose in folgende Worte: „Wir hoffen, daß sich die Verschlechterung der ökonomischen Lage verlangsamt!“ Das zur ungarischen Situation.

Uns interessiert jetzt: Gibt es Gespräche und Auseinandersetzungen mit ungarischen Oppositionel-

len, die ja dann auch irgendwann im Parlament sitzen werden nächstes Jahr?

**J.J.L.:** Die Polnische Sozialistische Partei hat viele Beziehungen zu der ungarischen Sozialdemokratie. Ich hoffe, daß wir dauerhafte Beziehungen anknüpfen, aber das ist eine Sache der Zukunft. Ich weiß nichts von den anderen Kontakten der Opposition, vielleicht gibt es sie. Ich stimme dem zu, daß es Ähnlichkeiten gibt zwischen der ungarischen Sozialdemokratie und uns. Diese Ähnlichkeiten treten nicht nur in der objektiven Situation auf, sondern auch darin, daß die Opposition in Polen und in Ungarn Schwierigkeiten damit hat, ein Programm zu verfassen, das das Vertrauen des sogenannten „grauen Menschen“ gewinnen könnte.

Die Kommunisten haben ein ziemlich starres System geschaffen, und der Ausweg aus dieser Situation ist nicht so einfach, wie es manchen im Westen erscheinen mag. Unter den polnischen Ökonomen herrscht ein starke neoliberale Orientierung, und in den publizistischen Diskussionen fällt oft die Frage: Wem gibst du die Warschauer Hütte, oder wem verkaufst du die Warschauer Hütte – das ist ein Hüttenwerk in Warschau, sehr unrentabel, und macht die Umwelt ganz kaputt – und dann fällt die Antwort: Na ja, wahrscheinlich wird das Hüttenwerk geschlossen. Und dann kommt die Frage nach irgendeinem anderen Betrieb usw. Und am Ende kommt die Frage: Ja gut, es gibt zwei Möglichkeiten – den einen Teil der Betriebe kann man verkaufen, ins Ausland, und den anderen Teil kann man liquidieren. Wohin wird das auf die Dauer führen? Dieser Sachverhalt kommt daher, daß das kommunistische System eben sehr starr ist, nicht effektiv, aber konsequent.

Ich als Sozialist kann nicht sagen, daß in Polen die kapitalistische Ordnung eingeführt werden soll. Aber wenn jemand in Polen wirklich den Kapitalismus einführen möchte, dann weiß er nicht, wie er das machen kann. Und ich als Sozialist möchte eine solche Lösung finden, die für beide Seiten anzunehmen wäre – also für uns, für die Sozialisten, und auch für die sogenannten Neoliberalen. Dann kommen wir weiter mit dem Kapitalismus, aber man muß erst etwas anfangen. In Polen wird der Übergang zum Kapitalismus nur auf einem langen, organisierten, evolutionären Weg möglich sein; aber das widerspricht wieder den Idealen der Neoliberalen. So haben die Kommunisten, indem sie das ganze System aufbauten, auch eine Art Falle errichtet, was man natürlich nicht vorausgesehen hat, aber es hat sich eben als Falle erwiesen.

## Imre Nagy

Du warst unpersönlich wie die anderen bebrillten Führer  
im Sakko, deine Stimme war nicht metallend,  
denn du wußtest nicht, was du eigentlich sagen solltest,  
so unvermittelt den vielen Versammelten. Gerade das Plötzliche  
war ungewohnt für dich. Du alter Mann mit dem Zwicker,  
ich hörte dich, ich war enttäuscht.  
Ich wußte noch nichts  
vom Betonhof, wo der Staatsanwalt  
das Urteil gewiß heruntergeleiert hat,  
ich wußte noch nichts von der großen Reibung  
des Stricks, von der letzten Schmach.  
Wer will sagen, was sagbar gewesen wäre  
von jenem Balkon aus, Möglichkeiten, unter Maschinengewehren  
verfeuert, kehren nicht zurück. Gefängnis und Tod  
wetzen die Schärfe des Augenblicks nicht aus,  
wenn der eine Scharte bekommen hat. Aber wir dürfen uns erinnern  
an den zögernden, verletzten, unentschlossenen Mann,  
der gerade seinen Platz zu finden schien,  
als wir davon aufwachten,  
daß man unsere Stadt zerschloß.

## O-europäischer Intellektueller

Irgendwann  
Irgendwo  
Irgend etwas hat er gewollt  
Oder hätte er gewollt  
Dann hat man ihn angeknurrt  
Oder man hat ihn nicht mal angeknurrt  
Aber angeblich hat man ihn ganz sicher  
streng angesehen  
So ist er zu dem geworden, wozu er geworden ist  
Was er im Unterbewußtsein schon immer hat sein wollen  
Eingemachtes  
Mus

*György Petri*

*aus: György Petri, Zur Hoffnung verkommen, Suhrkamp, Ffm. 1986. Im Juli 1989 erscheint der neue Lyrik-Band von G. Petri, Schöner und unerbittlicher Mummenschanz, hrsg. u. übersetzt v. H.-H. Paetzke, Suhrkamp, Ffm.*

# György Konrád

## Europa der Individuen

---

*György Konrád, geb. 1933, lebt als freier Schriftsteller in Budapest; Veröffentlichungen: Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht, Antipolitik. Mitteleuropäische Meditation, Stimmungsbericht; Romane: Der Besucher, Der Staatsgründer, Der Komplize, Geisterfest (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt)*

---

Jeder von uns hat sein eigenes Bild von Europa, welches sich zusammensetzt aus Lektüre und Reisen, aus Konflikten und Freundschaften, für sich genommen jedesmal einzigartig, und ebenso wie die Zeit vergeht, so verändern sich auch unsere Bilder von Europa. Und wenn schon das Europa eines einzigen Menschen ein so kompliziertes Etwas ist, wie sollte dies nicht für das Europa aller Europäer zutreffen? Von den abgelegenen Nachbarn nicht zu sprechen. Wie also können wir aus dem unendlichen Textgewebe eine individuelle Collage zusammenfügen, die der Beschreibung dieses Phänomens gerecht werden könnte?

Von einer sonderbaren geistigen Sucht sind die Europäer befallen, „europäisch“, dieses Attribut benutzen sie schrecklich gern, bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit. Und voller Unruhe versuchen sie, dem Wort das Geheimnis seiner Bedeutung abzutrotzen. Die Europäische Gemeinschaft sucht – über die verschiedenen Institutionen der Integration, über die Foren des gemeinsamen Markts hinaus – nach der eigenen Identität. Wir waren konfrontiert mit der europäischen Arroganz, dann kam die europäische Erniedrigung, jetzt befinden wir uns auf dem Weg zur europäischen Autonomie, die ohne komparative Selbstprüfung nicht existieren kann. Welches ist der gemeinsame Wert, der überall vorhanden ist und als transnational angesehen werden kann? Als wir vom verbalen Kontinent sprachen, dachten wir an den Kontinent der Reflexion. Reflexion ist eine individuelle Operation. Ein individuelles Bedürfnis von Leuten, die kluge Reden führen, die Dinge hinterfragen, geschwätzig sind und am Gespräch ihre wahre Freude haben. Sämtliche kulturellen Äußerungen Europas sind Reflexion. Superkomplex ist die europäische Kultur deshalb, weil sie durch das Netzwerk personaler Reflexion geschaffen wird. Europa ist wesentlich mehr, als die Summe, als die Aneinanderreihung seiner nationalen Kulturen. Die Entstehung der europäischen Kultur geht auf Personen zurück, die zu den Institutionen fast immer ein gespanntes Verhältnis hatten, ebenso wie zu den Gemeinplätzen und Vorurteilen ihrer Kulturen, die, wenn auch nicht Feinde, so doch auch nicht Schirmherren der Individualität waren.

Ein neues Phänomen in der Geographie der Ideologien, der europäische Idealismus, sollte es einen solchen überhaupt noch geben, paart sich im allgemeinen mit dem Ideal der personalen Freiheit. Eine Art Idealismus hat es in der Welt der Intelligenz schon immer gegeben. Der Mensch der Symbole will seine Ideen auf die Welt projizieren. Auch den anderen Menschen will er sie anbieten. Erfreulich und beachtlich, daß heute niemand von den entscheidenden Intellektuellen prinzipiell etwas einzuwenden hätte gegen die intellektuelle Freiheit seiner Kollegen. Eine kollektivistische moralisierende Rhetorik ist ihnen fremd. Sollten sie über andere Macht haben, dann würden andere, was bereits weniger wünschenswert wäre, auch über sie Macht gewinnen; das haben sie begriffen. Am besten ist es also, wenn niemand über andere allzu viel Macht haben kann. Die

verfassungsmäßig und in der real existierenden Praxis garantierten Freiheitsrechte sind auf diesem Kontinent derart tränenreich erworbene und schwer erkämpfte Werte, daß sie gegenüber den Fundamentalismen sehr ernsthaft verteidigt werden müssen. Intelligenz und Demokratie – endlich sind diese beiden Begriffe kein Gegensatz mehr. Eine ernst zu nehmende antidemokratische intellektuelle Bewegung ist auf dem Schauplatz nicht auszumachen. In jüngster Vergangenheit hat die europäische Intelligenz sowohl die rechtsradikalen als auch die linksradikalen Alternativen der liberalen Demokratie verworfen, hat auf den Extremismus verzichtet, auf den Faschismus und auf den Kommunismus, auf jene beiden Varianten des etatistischen Antiindividualismus. Mit anderen Worten: Vorsichtig findet sie in der Politik ihren Platz, nicht allzu weit entfernt vom Reformzentrum.



*György Konrád*

Foto: dpa/Volkmar Hoffmann

Parallel dazu schreitet die kapitalistische Demokratie, die wir gerade in unserer staatssozialistischen Umgebung propagieren, auf ihrem Siegeszug voran, wobei wir in einer dritten Lage die dritten Wege keineswegs idealisieren. Allerdings können wir nicht behaupten, daß sich unser mitteleuropäisches Gemüt von der Stimmung der kapitalistischen Demokratie ohne jegliche Irritation angezogen fühlt. Warum auch sollten wir unmerklich und reibungslos, gewissermaßen mit moralischem Engagement in die westliche Zivilisation schlüpfen, wenn wir nun einmal an deren Peripherie leben, nebenbei bemerkt übrigens an einem Ort, den wir allein deshalb, weil er unser Ort ist, infam für das Zentrum des Universums halten.

Kontemplation und Rivalität sind zwei äußerst verschiedene Seelenzustände. Auf dem Boden der Rivalität wird jeder zum Rivalen. Auch der mitteleuropäische Emigrant setzt alles auf die Karte des Erfolgs. Weggegangen ist er, weil er Sehnsucht hatte, jetzt aber gilt seine Sehnsucht bereits etwas anderem. Bisher hatte sich das ausschließliche Streben nach Erfolg nicht gehört, nun aber ist es legitim, von der Umwelt darin unterstützt, eine Stadt, einen Freundeskreis aufzugeben (was daheim als wuchernde Untreue abqualifiziert worden wäre) und gegen eine andere und unbekanntere menschliche Umwelt einzutauschen, geleitet durch das Trugbild eines relativen Einkommensunterschieds. Dem Rivalen erscheint diese Verschiebung erfreulich und natürlich, dem Kontemplativen als Voreiligkeit.

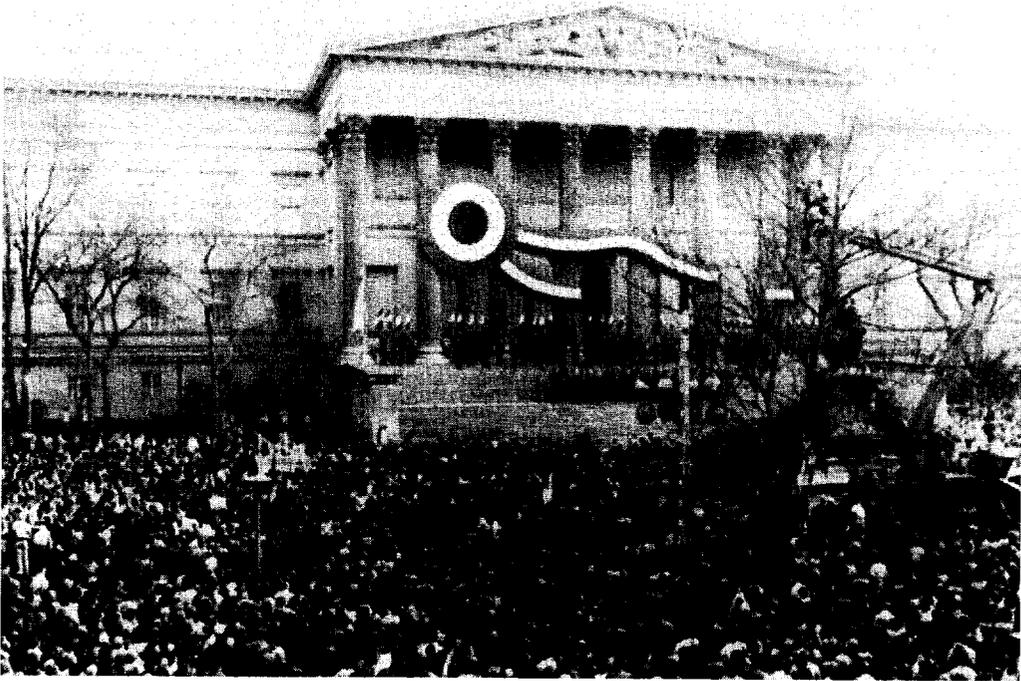
In Rivalität mit jemandem gerät der Mensch in ziemlich niedrigen Momenten seines Lebens. Jene schwitzend gespannten Gesichter, wie sie sich mit allen Fasern ihres Seins auf die Rivalität konzentrieren, ziehen mich so wenig an, daß ich ihnen aus dem Weg gehe. Wenn das Ich nicht einmal mehr Scham empfindet, daß ihm der Sieg alles bedeutet, dann ist dies ein bißchen ungestüm. Durch die Eröffnung des freien Markts des Ichs hat die westliche Kultur die rivalisierende Selbstanpreisung der Individuen ein für allemal gutgeheißen. Der Geistesschaffende ist dadurch nackt und unbeholfen geworden und in seiner Würde verunsichert worden. Er verliert jene *Ars poetica*, die für die biblischen Autoren noch selbstverständlich war, nämlich daß es nicht Sache des Schriftstellers ist, den Sieger zu feiern, sondern ihm obliegt es, dem Verlierer seine Anteilnahme zu bezeugen, weil der Mensch angesichts seiner Sterblichkeit ein mehr oder weniger getarnter Verlierer ist. In der Rivalität überwiegen die Verlierer, nicht die Gewinner, das ist die Ausgangssituation.

Gelingt es der kommunistischen Machtkultur oder der kapitalistischen Geldkultur, den Schriftsteller zu schlucken, dann muß er sich von jenen, die auf Hilfe angewiesen sind, zurückziehen. Die Intelligenz ist zur überdimensionierten Selbstzensur fähig. Verziehe ich jemandem zuliebe auf meinen klaren Blick, und habe ich vor diesem Jemand Angst, weil er mich eventuell einsperren lassen kann oder weil er mich vielleicht nicht bezahlen wird, dann habe ich mich in der Tat verkauft. Der Zusammenhang der außergewöhnlichen Macht, ebenso wie des außergewöhnlichen Vermögens mit demjenigen, dem sie, dem es gehört, dem Inhaber, dem Besitzer, ist in meinen Augen lebensfremd und grotesk.

Besser würde es mir gefallen, wenn ich einen Teil von dem, was ich als uningeschränkter Unternehmer verdiene, gemäß einem moralischen Gesetz und nicht nach einer Rechtsnorm teilen müßte. Und meine Anerkennung dafür würde gerade darin bestehen, daß ich die Teilung nach bestem Wissen und Gewissen vornähme, nicht aber die staatlichen und gesalbten Redistribuenten. Mir würde es besser gefallen, wenn Geschultsein in erster Linie die Wissenschaft und Kunst des Gebens bedeutete. Mir würde es besser gefallen, wenn das herrschende Ich-Muster nicht dem Mächtigen und dem Reichen entspräche, sondern dem Schüler der Weisheit.

Aus all dem geht hervor, daß ich etwas enttäuscht bin, wenn ich die gegenwärtigen europäischen Wertssysteme unter die Lupe nehme, denn die Ethik und Ästhetik der Freigebigkeit sind in dieser Region seltene Vögel. Lustlos schendere ich durch das Kaufhaus, nicht übel das Paradigmen- und Stilangebot, dennoch kann ich an keinem wirklich Gefallen finden. Dieser leichte Verdruß ist die bekannte Folge des Kaufhausbummels.

In Budapest haben wir eine Wallenberg-Gesellschaft gegründet. Zur Erinnerung an einen Schweden, der in der ungarischen Hauptstadt Tausende von Juden vor den deut-



*Nationalfeiertag 15. 3. 1989 in Budapest, im Garten des National-Museums*

Foto: dpa

schen und ungarischen Nazis gerettet hat, später dann wurde er vom sowjetischen Geheimdienst verschleppt und ermordet. Mit einem Wort, als Hommage für einen Europäer zum Gedächtnis, der sich wie ein wahrhaftiger Romanheld durch die Ermutigung seines Gewissens der Diskriminierung widersetzte, die ihn ansonsten nicht betroffen hätte. Er wußte etwas, was auch ein Schriftsteller wissen muß, daß immer wieder andere Menschen in die Lage der Diskriminierten geraten können, daß immer wieder andere zu den Ausgestoßenen gehören. Plötzlich mußt du feststellen, daß dir das Gesetz keinen Schutz gewährt. Es kann passieren, daß der Staat, daß die bewaffneten Organe eine bestimmte Gruppe von Staatsbürgern ghettoisiert, meidet, verfolgt. Immer wird zu ihrem Nachteil entschieden, und immer wird über sie der Stab gebrochen. Die anderen gewöhnen sich daran und halten dies für natürlich, ja sogar für richtig. Diejenigen unter den Nicht-Verfolgten, die für die Verfolgten Partei ergreifen, werden schließlich öffentlich gerügt. Der Verfolgte wird von vornherein für schuldig befunden, und damit er sich nicht verteidigen kann, wird er zum Verstummen gebracht. Noch hat sich das Gespenst der Diskriminierung nicht im Nichts aufgelöst, noch geht das Gespenst der Diskriminierung um. Wir haben allen Grund dazu, nach der Weltanschauung der Menschenwürde zu suchen. Wallenberg war ein Mensch, dessen Handeln nicht durch Anweisungen von oben bestimmt wurde, vielmehr folgte er seinem eigenen Sittenkodex. Viel kann ein Mensch tun, der von seinem Recht überzeugt ist.

Nun, wieder sind wir Zeugen vom Zerfall eines Imperiums. Das Hervorsprudeln der Worte führt zur Erosion des Reichs. Es wird ausgehöhlt. Wir sind Zeugen des Hinübergleitens in ein postimperiales Europa, in ein Europa ohne Reiche. In der Politik ist der

Postimperialismus lediglich eine optimistische Prophezeiung, in der Literatur allerdings eine auch heute schon nachvollziehbare Praxis. Auch das Beleidigtsein der kleinen Völker läßt sich vermeiden. In der Literatur gibt es kein kleines Volk, keine herrschende Nation. In Budapest experimentieren wir gerade damit, wie man aus dem Kommunismus eine Demokratie machen kann. Bisher ist das noch niemandem gelungen. Sollten wir die gestellte Aufgabe bewältigen, dann schaffen wir etwas, wofür es noch kein Muster gibt. Gegenwärtig steht gerade die Einführung des Mehrparteiensystems, die Einführung der parlamentarischen Demokratie auf der Tagesordnung.

Allmählich kommen die Dinge in Ordnung, und wir freuen uns darüber außerordentlich. Die Anspielung darauf, daß auch die Repräsentation nicht das Alleinsigmachende ist, mag mir nicht als Miesmacherei ausgelegt werden, denn schließlich gibt sich der Mensch statt seiner selbst nicht immer mit einem anderen Menschen, mit seinem Vertreter zufrieden. In unseren Tagen beginnen viele, im eigenen Namen für andere zu sprechen, sie enthüllen ihr wahres Gesicht. Für mich, in der Zeit der Ablösung der Paradigmen, haben die politischen und menschlichen Veränderungen in Ungarn etwas interessantes Persönliches an sich. Auch rührt mich der Wandel an wie eine gute Theatervorstellung. Vieles ist in solchen Situationen möglich. Vieles liegt an der menschlichen Entscheidung, diese Erfahrung haben wir gemacht. Infolge einer falschen Entscheidung kannst du dein Leben verlieren oder zumindest moralisch tot sein. In der Zeit beschleunigter Entwicklungsprozesse können wir zunehmend in Zugzwang geraten. Wegen meiner Neigung zur Bequemlichkeit möchte ich die auf mich wartenden Entscheidungen vergessen, doch wenn ich die Augen öffne, kann ich mich der Erkenntnis nicht verschließen, daß ich häufig Entscheidungen treffe. Ein geistig reges Leben geht einher mit häufiger Wahl. Ein geistig nicht reges Leben bedeutet, daß du gleich einem Schiff ohne Steuer auf hoher See treibst. Die Beklommenheit kommt von dem Sich-Treibenlassen, während die gewagte Improvisation Heiterkeit zeitigt. Glückseligkeit und ein Gespür für die Gefahr sind keine Gegensätze.

Es gibt große Entscheidungen. Vor solchen stehen in Europa jetzt die Polen, die Ungarn, die Südslawen und immer mehr auch die Nationen der Sowjetunion. Allmählich lassen wir das prärationale dämonologische Denken, welches die Opposition mit dem Feind identifiziert, hinter uns. Allmählich lassen wir den finsternen Fundamentalismus eines primitiven prawoslawischen Seminaristen hinter uns. Wer in Sachen Wende entscheidet, wer die Wende voranbringt, der kann etwas Gutes bewirken. Allerdings hat auch das Unfallrisiko zugenommen, wie allgemein bei jeder Beschleunigung. Es gibt Grenzsituationen, da Scharfsinn, Weisheit und Moral, wie sie alltäglich sind, genauer gesagt, wie sie bisher üblich waren, nicht ausreichen, es gibt Grenzsituationen, da die Akteure über sich selbst hinauswachsen müssen, so wie beispielsweise eine Frau bei der Geburt ihres Kindes.

Wir können uns eine Periode vorstellen, in der es auch hier in Mitteleuropa keinerlei staatliche Zensur mehr geben wird. Abschied nehmen müssen wir dann vom romantischen Porträt des mundtot gemachten Intellektuellen. Das verbotene Wort wird dann lediglich eine Begleiterscheinung von Rückständigkeit, wird Folklore aus der Dritten Welt sein. Sprechen dürfen wird dann jeder, und die einzige Gefahr wird darin bestehen, daß er nichts zu sagen hat. Die ungarischen Intellektuellen geraten allmählich in die Lage, daß sie publizieren dürfen, was sie denken. Die Zensur im östlichen Mitteleuropa weicht zurück und trägt ihre Nachhutgefechte aus. Was hat der dissidentische Autor zu sagen,

wenn er wahrnimmt, daß ihn Verbote nicht mehr behindern? Wenn die Demokratie kein Ziel mehr, sondern eine ebenso normale Gegebenheit der Umwelt ist, wie volle Schau-  
fenster oder wie das Funktionieren der gesellschaftlichen Netzwerke, dann stellen sich  
die eigentlichen Fragen, die Fragen des Erwachsenseins.

Die Europäer können miteinander reden und verstehen die Worte des anderen. Sie  
nehmen sich gegenseitig zur Kenntnis, und irgendwie treten sie auch füreinander ein.  
Eine Konfraternität scheinen sie zu sein, die sich ihres Seins erneut bewußt wird, die sich  
verschworen hat, ihr elementarstes Gut zu verteidigen, die Freiheit der Phantasie und  
der Reflexion. Wogegen und gegen wen? Der höchste Wert des Individualismus – die Ge-  
dankenfreiheit – mußte schon immer und muß noch immer gegen die Fundamentalismen  
verteidigt werden. Gegen transindividuelle Ideologien, die statt der persönlichen  
Würde irgendeinem kollektiven Wert zu höchstem Ansehen verhelfen. Der Fundamen-  
talismus ist der Widersacher der Personalität, der Pluralismus deren Verbündeter.

Für Schriftsteller ist der kategorische Imperativ Selbstverteidigung gegen fundamen-  
talistische Hysterie. Hieran gibt es nichts abzuwägen, ebenso wie auch daran nicht, ob wir  
unser Kind schützen oder nicht. Für ein Europa der Individuen ist es immer gefährlich,  
wenn die Masse eine Verbindung eingeht mit einer schwärmerisch eindeutigen Idee, die  
ein homogenes Leben verspricht. Im wesentlichen bleiben sich die Dinge immer gleich:  
Die Dazugehörenden werden glorifiziert, und den Außenseitern wird der Krieg erklärt.  
Für jeden Fundamentalismus ist es charakteristisch, daß er eine Menschengruppe von  
den anderen grimmig absondert und daß er für bedingungslose Hingabe mit schwülstigen  
Schmeicheleien zahlt. Die meisten Massenbewegungen verbreiten eine Stimmung, die  
den Boden bereitet für Intelligenzfeindlichkeit und Bücherverbrennungen. Das Buch  
identifizieren sie mit dem Satanischen, mit Vergiftung. Gefährlich wird es, wenn den Un-  
gelernten durch eine Idee eine moralische Rechtfertigung geliefert wird, derzufolge sie  
mit den Geschulten kurzen Prozeß machen können. Die nationalistischen, die kommuni-  
stischen und die religiösen Fundamentalismen haben gleichermaßen die Bücherver-  
brennungen zu ihrer Sache gemacht.

Der Fall unseres indisch-englischen Kollegen Salman Rushdie illustriert erstmals, daß  
der Angriff, ebenso wie die Höllenmaschine, zu dir ins Haus kommen kann. In diesen  
Tagen hat sich auch für die Westeuropäer durch geteilte Verantwortung und durch An-  
nahme des Risikos die Möglichkeit ergeben, sich den Kräften der Einschüchterung zu wi-  
dersetzen. Für andere hat sich die Möglichkeit ergeben, flugs ihre Feigheit unter Beweis  
zu stellen. Für einen Moment mußten nun auch die Westeuropäer mit jener Entschlos-  
senheit Bekanntschaft machen, welches die osteuropäischen Dissidenten gezwungen er-  
maßen ununterbrochen wachhalten müssen, jenes Bewußtsein, daß man sie unter Um-  
ständen sogar ermorden kann, sofern sie an ihrem Standpunkt festhalten. Das ist etwas  
anderes als die verbale Empörung, dies ist eine Kostprobe der mit existentiellem Engage-  
ment einhergehenden Problematik.

Fundamentalismen kappen die Kommunikationsverbindungen, bewirken Erstarrung  
und Isolation der Kulturen. Fundamentalismus kommt dadurch zustande, daß irgendein  
geistiger Standpunkt Grundlage einer radikalen politischen Massenbewegung wird und  
daß eine militante Minderheit einen religiös-ideologischen Staat schafft. Es geht um den  
Konflikt zwischen zivilem Staat und religiös-ideologischem Staat. Ersterer basiert auf  
der zivilen Personalität, Grundlage der transzendenten Personalität in Abgrenzung ge-  
genüber jeder Institution. Transzendenz heißt, daß der einzelne nicht um seiner selbst

willen ist. Er verschließt sich nicht in sich selbst, seine Entfaltung weist über ihn hinaus. Seine Form realisiert er durch die Hinwendung zu den anderen. Die Vorarbeiter der Reflexion sind dem Publikum ebenso durch ihren Kopf verpflichtet, wie die Fußballer durch ihre Beine. Allerdings dürfen wir uns von der Idee der Gemeinschaft nicht abschrecken lassen. Nicht im Namen der Gemeinschaft treten wir gegenüber dem einzelnen auf, vielmehr sprechen wir vor der Gemeinschaft im Namen unserer personalisierten Arbeit. Von Werten ist die Rede, deren Verteidigung einen Kompromiß nicht zuläßt. Das absolute Prinzip der persönlichen Freiheit wird hier konfrontiert mit dem absoluten Prinzip der kollektiven Pflicht. Nur als souveränes Subjekt kann der Mensch sein eigenes Interesse übergehen. Bringt der einzelne ein nicht-souveränes Zwangsgesopfer, so ist dies keine Erhöhung, sondern eine Erniedrigung.

Europa ist in seiner Kreativität dazu berufen, die Integration der Menschheit voranzutreiben, und zwar dergestalt, daß wir die militärischen oder ökologischen Katastrophen vermeiden und daß wir das Überleben der menschlichen Art garantieren können. Vom Amerikanismus unterscheidet sich die neue Europa-Reflexion vielleicht durch ihre späte Geburt. Sie mußte erst lernen, was hinter dem Schein steckt und wie viele Fallen sich in der Aktion verbergen. Wir behaupten nicht, daß wir das beste, freieste, klügste, reichste und mächtigste Gemeinwesen seien. Es gibt nichts, worauf wir so stolz sein könnten. Denken wir nur an die beiden Weltkriege, und beschämt müssen wir alle die Augen niederschlagen. Wer sucht, der findet; jede Nation hat ihren Grund zur Scham. Noch lasten auf uns die nationalsozialistischen und die staatssozialistischen Bücherverbrennungen. In der Kultur der Freiheit sind wir Neulinge. Ein idyllisches Forstrevier gibt es am Ende des zweiten Jahrtausends nicht mehr. Wer nicht die Initiative ergreift und auf der Hut ist, der kann unangenehme Überraschungen erleben. In unmittelbarer Zukunft muß Europa sich gründlich damit vertraut machen, daß es ein Teil von Eurasien ist. Mit der islamischen Religionsgemeinschaft muß sich Europa auf einen Dialog über die Grundprinzipien einlassen, ohne jedoch in der prinzipiellen Frage der persönlichen Freiheit nachzugeben. Die geheimen Freunde dieses Werts, die nach dessen Durchsetzung lechzen, in allen Ländern existieren sie. Heute noch mögen sie Dissidenten sein, morgen aber sind sie die Norm. Keine welthistorische Tendenz ist so kraftvoll wie der demokratische Entwicklungsprozeß. Was wir gelernt haben, dürfen wir nicht vergessen. All unsere Perioden der Blüte haben wir der Wertschätzung der persönlichen Freiheit zu verdanken. Um dieses Prinzip zu verbreiten, braucht es gewaltfreie Zivilcourage, nicht aber militärische Invasion. Europa trägt weltweit Verantwortung, Westeuropa auf dem Kontinent. Europa hat den Menschen in den anderen Erdteilen, in den anderen Kulturen mehr als genug Schaden zugefügt, so daß es sich jetzt nach einer neuen Rolle umsehen muß. Nach Überwindung der fundamentalistischen Hysterien fällt Europa die Aufgabe zu, endlich erwachsen zu werden.

*(Aus dem Ungarischen von Hans-Henning Paetzke)*

# Hans-Henning Paetzke

## Ein System wird beerdigt

### Ungarn auf dem Weg zum Mehrparteiensystem

*Hans-Henning Paetzke, geb. 1943, lebte in den 60er und 70er Jahren als DDR-Staatsbürger in Ungarn. Übersetzungen zahlreicher ungarischer Schriftsteller, Lyriker, Philosophen und Politiker ins Deutsche. Lebt als Übersetzer und Publizist in Frankfurt.*

Ungarn 1956, Tschechoslowakei 1968, Polen 1980! Alle zwölf Jahre – so zumindest hatte es bisher den Anschein, kommt es in Osteuropa zu Gärungsprozessen, die den Parteigewaltigen in den Schaltzentralen des kommunistischen Machtbereichs erhebliches Kopfzerbrechen bereiten. Seit die Sowjetunion nun in der Person Gorbatschows und in den symbolischen Losungen von Perestrojka und Glasnost ihren Dubček im eigenen Land hat, beschleunigt sich der seit Jahrzehnten sabotierte, indes mehr als überfällige Reformprozeß.

Im Windschatten der stürmischen Moskauer Entwicklung übernimmt Ungarn – dreiunddreißig Jahre nach der Niederschlagung seiner Revolution und einunddreißig Jahre nach der Hinrichtung Imre Nagys, des Revolutionsführers von 1956 – wiederum eine Vorreiterrolle. Hierbei kommt János Kádár Ablösung als Parteichef auf dem Sonderparteitag am 21. und 22. Mai 1988 symptomatische und symbolische Bedeutung zu. Und das Ausscheiden der Kádár-Generation aus dem Politbüro ist fast so aufregend wie die Tatsache, daß diese Veränderungen in der Führungsspitze durch ein frühlingshaftes Erwachen der politisch bewußten Kräfte des Volks bewirkt worden sind, eines Volks, das die Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei fortan nicht umhin kann, in ihren Entscheidungen zu berücksichtigen. Seither überschlagen sich die Ereignisse förmlich.

Noch vor wenigen Wochen schien Imre Nagys Rehabilitierung ein letztes Tabu zu sein. Nach der Exhumierung Imre Nagys und seiner gemeinsam mit ihm hingerichteten vier Kampfgefährten Pál Maléter, Miklós Gimes, Jozsef Szilagyí und Géza Losonczi am 29. März 1989 wurden sie am 16. Juni in einem quasi Staatsbegräbnis feierlich beigesetzt. In der Sitzung des Zentralkomitees Ende Mai konnte sich der Reformflügel der kommunistischen Partei Ungarns mit der Forderung nach Rehabilitierung

Imre Nagys und seiner Kampfgefährten durchsetzen. Die Partei wollte diesen Tag nicht der Opposition allein überlassen. Zu gegenwärtig ist noch die Erinnerung an die Wiederbeerdigung László Rajks am 6. Oktober 1956, der im September 1949 nach einem titoistischen Schauprozeß hingerichtet worden war. Gut zwei Wochen danach war die Revolution ausgebrochen. Dennoch sind Vergleiche mit 1956 nicht angebracht. 1956 war die Abrechnung mit einer blutigen stalinistischen Diktatur, während die Umbrüche 1989 eher als Überwindung vierundvierzigjähriger politischer und ökonomischer Herrschaft der ungarischen Kommunisten anzusehen sind.

Seit vergangenem Jahr sind weit über 100 000 Mitglieder aus dem Kommunistischen Jugendverband KISZ ausgetreten. Die studentische Jugend hat sich inzwischen formiert. Am 14. Mai 1988 fand im Budapester Jurta-Theater, dem einzigen Privattheater Osteuropas, die Gründungsversammlung des staatsunabhängigen Verbands Junger Demokraten FIDESZ statt. Bedenkt man, daß dessen Mitgliederzahlen an den Universitäten seither über denen des staatlich gelenkten Kommunistischen Jugendverbands liegen, dann darf man ohne Übertreibung von einer für Ungarn brisanten Entwicklung sprechen. So gingen der Gründungsversammlung denn auch Hausdurchsuchungen, Verhöre und polizeiliche Verwarnungen voraus. Der damalige Ministerpräsident und Kádár-Nachfolger Károly Grósz verteidigte auf einer Pressekonferenz in London die repressiven Maßnahmen der Staatsgewalt. Die Verwarnung der führenden Jungen Demokraten zeuge von einer höchst humanen Haltung der Regierungsorgane. Schließlich habe man ihnen trotz der Gesetzesverletzungen kein Gerichtsverfahren angehängt. Am 15. März, dem Jahrestag der Revolution von 1848, wurden zahlreiche Oppositionelle vorübergehend festgenommen. Trotz der lautstark über die Medien verkündeten Einschüchterungen gingen Zehntausende auf die Straße. Die geplanten Massenverhaftungen erwiesen sich als undurchführbar. Schritt für Schritt wich das Regime zurück. Am 15. Mai startete der Dichter Dénes Czengely unter tosendem Beifall der Anwesenden seinen Generalangriff auf die politische Führung des Landes:

„Für uns alle demonstrieren die komprimierten Erfahrungen eines halben Jahrhunderts schmerzhaft, unausweichlich und beschämend, daß eine Ordnung, eine Macht Bestand hatte, die sich des Geheimnisses als Instrument der Machterhaltung bediente. Warum muß die ungarische Revolution mit liebevoll gezüchtetem Schuldbewußtsein umgeben

werden? Geheimnis. Wo ruht Imre Nagy? Geheimnis. Warum steht die in der Weltgeschichte am höchsten entwickelte Produktionsweise nach fünfzigjähriger kontinuierlicher Weiterentwicklung vor dem wirtschaftlichen Zusammenbruch? Geheimnis. Warum machte die Konsolidierung der kollektiven Gesellschaft die Zerschlagung und Zersetzung aller real existierenden, natürlichen und organischen Gemeinschaften erforderlich, angefangen bei den politischen Parteien über die Arbeiterräte, die traditionellen Gemeinschaften der Bauernschaft und die Geistesrichtungen der Intelligenz bis hin zur Zerrüttung von Familien und Freundschaften? Geheimnis. Warum zeigen die Kennziffern der ungarischen Bevölkerungsentwicklung den Prozeß neohistorischer Selbstmorde auf? Geheimnis. Warum war die ungarische Regierung vierzig Jahre lang stumme Assistentin bei der Liquidierung unserer nationalen Minderheiten, wie sie in den Bruderstaaten praktiziert wird? Geheimnis. Warum beteiligten sich zugleich ungarische Regimenter an jenem bewaffneten Kordon, der das tschechische und slowakische Volk an der Schwelle zu seiner selbst gewählten Zukunft

aufhielt? Geheimnis. Warum hat ein ungarischer Säugling, der in diesem Augenblick sein erstes Bad nimmt, schon 1 500 Dollar Schulden? Geheimnis. Und warum waren wir alle jahrzehntelang Komplizen dieser verhängnisvollen Geheimhaltung? Das ist das größte Geheimnis.“

Seit etwa einem Jahr hat in Ungarn ein unaufhaltbarer Pluralisierungsprozeß der Gesellschaft eingesetzt. Politische Vereine und Parteien schießen wie Pilze aus dem Boden. Der demagogische Begriff von der 56er Konterrevolution mußte der historischen Wahrheit weichen. Die Arbeiten an dem heftig umstrittenen Bauvorhaben des Staudamms Bös-Nagy-maros sind vorläufig eingestellt worden. Ein endgültiger Baustopp ist wahrscheinlich, obwohl dies zu Konflikten mit der Prager Regierung und den österreichischen Finanziers führen wird. Bedenkt man, daß dieses Donau-Staudammprojekt auf einen Vertrag mit Prag von Anfang der fünfziger Jahre zurückgeht, so ist es sicher nicht übertrieben, in diesem Zusammenhang von einem stalinistischen Nachhutgefecht zu sprechen. Doch auch vor dem Hintergrund einer dramatischen Auslandsverschuldung von zir-



*Demonstration der Opposition am 15. März 1989, vor der S. Petöfi-Statue in Budapest*

Foto: AP

ka achtzehn Milliarden Dollar erscheint der Abschied von der Gigantomanie nicht mehr als vernünftig. Von den Umweltproblemen, die sich Ungarn mit der Donauregulierung ins Land holen und die Österreich nach Ungarn exportieren würde, ganz zu schweigen. Die Inflation liegt bei jährlich 18 Prozent, die Schere zwischen arm und reich klafft weit auseinander, die Verarmung breiter Bevölkerungskreise nimmt dramatische Formen an, die Arbeitslosenziffern schnellen in die Höhe, ohne daß es gegenwärtig ein der Bundesrepublik auch nur in Ansätzen ebenbürtiges soziales Sicherungsnetz gäbe.

Wer sich an die Wochen vor dem Ausbruch des 56er Volksaufstands erinnert, der behauptet, die Atmosphäre heute und die Stimmung 1956 glichen sich beängstigend. Dem muß entgegengehalten werden, daß die jetzige Führung im Gegensatz zu 1956 nicht durch die Verantwortung für den stalinistischen Terror, sondern vielmehr nur durch das systemimmanente Versagen auf wirtschaftlichem Gebiet belastet ist. Die kommunistische Partei Ungarns kämpft um ihr Überleben. Ein Vorgehen wie in China scheint nicht mehr möglich zu sein. Die Auflösungstendenzen des stalinistischen Herrschaftsmusters haben die Partei selbst erfaßt. Der Sog ist so stark, daß sogar eine Spaltung der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei nicht mehr auszuschließen ist. Auf der einen Seite steht der Generalsekretär der kommunistischen Partei, Károly Grósz, der durch Scheinreformen und Pseudoaneignung oppositioneller Forderungen zu retten versucht, was noch zu retten ist. Unterstützt wird er hierin vom rechten Flügel der Partei und denen, die bei einem Verlust der Macht um Privilegien und Existenz bangen. Auf der anderen Seite findet sich Imre Pozsgay, Staatsminister und Mitglied des Politbüros, Führer des Reformflügels, dem es mit der Erneuerung der kommunistischen Bewegung ernst ist, dem die politischen Maximen der Sozialdemokratie nicht fremd sind und der sich in Ungarn größter Popularität erfreut. Während seines Besuches in Bonn sagte er:

„Der ungarische Reformwille und das Erkennen der Krise sind ehrlich. Doch die Krise breitet sich auch dort aus, wo dies noch nicht zugegeben wird. . . Und sämtliche Versuche, die alten Strukturen zu reformieren, waren zum Scheitern verurteilt. . . Die Partei muß mit ihrer kompromittierenden Vergangenheit abrechnen. . . Außerdem darf ihr nicht an einer Konfrontation mit schwachen Gegnern gelegen sein. Vielmehr muß sie unter den Bedingungen eines entfalteten Pluralismus, also mittels Konsens, Neuwahlen anstrengen.“

Der 15. März 1989 ist ein denkwürdiger Tag in der Nachkriegsgeschichte Ungarns. Die kommunistische Partei gab nach jahrelangem Tauziehen nach und erklärte den Tag der Märzrevolution von 1848 zum offiziellen Staatsfeiertag. Um der Opposition die Schau zu stehlen, veranstaltete die USAP vor dem Budapester Nationalmuseum gemeinsam mit den Sozialdemokraten und anderen politischen Gruppierungen, die zur Kooperation bereit waren, eine Kundgebung. 20 000 Menschen waren gekommen. Die Opposition dagegen konnte von den frühen Morgenstunden bis in den späten Abend mehr als 100 000 Menschen mobilisieren, die diszipliniert, jedoch mit allem Nachdruck die Demokratisierung Ungarns forderten. Dieses Zahlenverhältnis von offizieller und inoffizieller Demonstration mag auch die augenblicklichen Machtverhältnisse widerspiegeln, sollte es vorgezogene Wahlen geben. Nur wenige Tage später, am 19. März, dem 45. Jahrestag des Einmarschs der Hitlertruppen in Ungarn, fand im Corvin-Kino der Landeskongreß des Bunds der Freien Demokraten statt.

Der Bund der Freien Demokraten ist unmittelbar aus der bereits seit zehn Jahren aktiven oppositionellen Gruppierung der Demokratischen Opposition hervorgegangen. Der Philosoph Gárpár Miklós Tamás wendete sich in einer denkwürdigen Rede an die Delegierten:

„Der noch vor ein paar Jahren beschämend populäre Kádár hat sich beim gerade durch ihn zu Tode erschrockenen Volk beliebt gemacht, indem er es glauben machte, er sei das kleinste Übel. (Applaus) Seither hat sich herausgestellt, daß es sogar ein noch kleineres Übel als ihn gibt, doch auch das taugt nicht viel. (Applaus und Lachen) Und dann ist hier die angebliche Regierungspartei, ihr gehören das Land, die Macht und der Ruhm und 800 000 Mitglieder. Doch was bereits seit zehn Jahren fragwürdig war, nämlich ob es unter ihnen Kommunisten gibt, ist auch heute fraglich. (Applaus) Vermutlich besteht auch die herrschende Staatspartei heute aus mehreren Parteien . . .

In den siebziger Jahren war es üblich, auf die Reform von oben zu schimpfen. Demgegenüber strebten die Arbeiter des kritischen Geistes die Reform von unten an. Daran taten sie recht. Nur vergaßen sie eine begriffliche Distinktion, daß nämlich Reform von unten heißt: Revolution. (Applaus)

Unsere gegenwärtig noch nicht gegliederte, jedoch mächtige demokratische Bewegung bricht nicht nur mit einer bestimmten Politik, nicht nur mit jenem Stil der Verstaatlichung, Redistribution, Planung,

Privilegierung, Geheimhaltung, Zensurausübung und Reglementierung, sondern einerseits mit gewissen Leuten, die diese Situation für natürlich, zweckmäßig und richtig halten, wodurch sich folglich Vorteile für sie ergeben, und andererseits mit der tief sitzenden Illusion, daß die rationale Erkenntnis der Staatsbeamten mehr wert sei als die pure Beifallskundgebung des einfachen Bürgers. Gebrochen wird mit der Illusion, wonach jemand anderes besser wüßte als ich, was für mich gut sei. Mit all dem brechen, bedeutet: revolutionäre Politik. Dennoch stehen wir allerdings am Scheideweg zwischen Reform und Revolution. Da wir unser gequältes Land nicht in neues Leid stürzen wollen, ist es unser Wunsch, auf friedlichem Weg eine legitime Macht zu installieren, die wir endlich selbst mit der Realisierung angemessener Reformen betrauen können.“

Péter Tölgyessy unterstrich in seiner Rede die Notwendigkeit einer neuen Verfassung: „Wir brauchen eine Verfassung, deren Grundlage sich nicht in dem Willen kundtut, die Staatsbürger zu bändigen und in die Schranken zu weisen, sondern die den Staat an die Kette der Rechtsstaatlichkeit legen und verhindern will, daß sich dieser unbefugt in Dinge einmischt, die als innere Angelegenheiten der Staatsbürger anzusehen sind. (Applaus) Die Durchsetzung demokratischer Verhältnisse dürfen wir nicht von der Zentralmacht erwarten, sondern von uns selbst, von der ungarischen Gesellschaft, von der Selbstorganisation und Eigeninitiative der ungarischen Gesellschaft. Rechtsstaat bedeutet, daß nicht der Staatsbürger, sondern der Staat durch das Recht beschränkt wird.“

Der Lukács-Schüler, Philosoph und Oppositionsführer János Kis, einer derjenigen, der in den zurückliegenden zehn Jahren neben einem Berufsverbot und ständigen Hausdurchsuchungen viele andere Schikanen der Politischen Polizei zu erdulden hatte, äußerte sich auf der gleichen Veranstaltung zum Thema der für 1990 angekündigten Parlamentswahlen in Ungarn:

„Die Periode des Übergangs kann nicht friedlich verlaufen (. . .), wenn es nicht gelingt, mit der USAP zu einer Übereinkunft zu gelangen. Dies ist allerdings nicht sicher. Es bedarf einiger Voraussetzungen dafür: z. B. daß der Reformflügel der USAP aus dem Chaos, das gegenwärtig in der USAP herrscht, als Sieger hervorgehen wird. (Applaus) Die andere Voraussetzung besteht darin, daß die gegenwärtig in der Opposition befindlichen Organisationen gegenüber der USAP eine starke Koalition bilden. (Applaus) Wer allerdings meint, daß der Übergang ein-

schließlich der Übernahme der Regierungsgewalt nach den Wahlen durch den vollkommenen Ausschluß der USAP garantiert werden kann, der macht sich meiner Meinung nach Illusionen. Sollte die USAP zu Kompromissen nicht bereit sein, dann werden wir vor der Konfrontation nicht zurückschrecken, denn wir können nicht zulassen, daß Ungarn wirtschaftlich und geistig, ökonomisch und kulturell vollkommen heruntergewirtschaftet wird. Wir wollen Ungarns Aufschwung.“

Nachdem János Kádár im Verlauf der Revolution von 1956 die Rolle des Judas übernommen hatte und schließlich Chruschtschow ungarischer Statthalter geworden war, hatte er es verstanden, erst seine politischen Widersacher durch Todesurteile auszuschalten, um schließlich zur fast geliebten Vaterfigur zu avancieren, was er durch einen gesellschaftlichen Interessenausgleich erreichte. 1963 wurden im Rahmen einer Amnestie auch die letzten Revolutionsteilnehmer aus den Gefängnissen entlassen. Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns, so hieß die Parole. Zugleich sicherte er der Bevölkerung einen stetig wachsenden Wohlstand. Doch dieser Ausgleich basierte auf einer Grundlüge. Zum einen waren die Hinrichtung Imre Nagys und seiner Kampfgefährten sowie die Revolution selbst ein Tabuthema, zum anderen ließ er das Land in eine unverantwortlich hohe Auslandsverschuldung hineinschlittern, die Ungarn in jüngster Zeit an den Rand des Wirtschaftsruins brachte.

Vor einem halben Jahr traf ich die Tochter Imre Nagys, die bereits damals überzeugt davon war, daß die Rehabilitation ihres Vaters kurz bevorstehe. Am 2. Juni '89 im Magyar Nemzet, dem Blatt der Nationalen Front, kündigte Ministerpräsident Miklós Németh die juristische und politische Rehabilitation Imre Nagys noch vor dessen feierlicher Beisetzung am 16. Juni an. Dies kommt einem wirtschaftlichen, ideologischen und politischen Offenbarungseid gleich. Oder versucht die kommunistische Partei lediglich, den Schnellzug der Geschichte einzuholen, der ihr längst davongefahren ist? Die Soziologin und Oppositionelle der ersten Stunde Ottilia Solt dazu:

„Ein Ausgleich zwischen der Nation und der kommunistischen Partei hat nicht stattgefunden. In Wirklichkeit hat es eine Kapitulation gegeben. Eine ausgeblutete, zum Krüppel gemachte und geschlagene Nation hat unter dem Stiefel der kommunistischen Partei gelegen, und dieser Stiefel ist ein wenig angehoben worden. Darin hat der angebliche Ausgleich bestanden. Und die Nation konnte sich nicht

aufrappeln, um deutlich ihr Mißfallen kundzutun, vielmehr freute sie sich, daß man sie Luft holen ließ. Bei der Entstehung dieser Konstellation fiel der Intelligenz eine wichtige Rolle zu. Die Intelligenz stellte sich an die Spitze dieser Stummheit. (. . .) All diese gesellschaftlichen Krankheiten und Anomalien, die für unsere Gegenwart charakteristisch sind und dies natürlich auch für die Vergangenheit waren, beziehen ihre Genesis irgendwie aus jener Grundlüge, daß die Gesellschaft kollektiv bereit war, die Erinnerungen an 1956 zu ersticken, die Erinnerungen an die Revolution und die Erinnerungen an die konterrevolutionäre Machtübernahme. . .

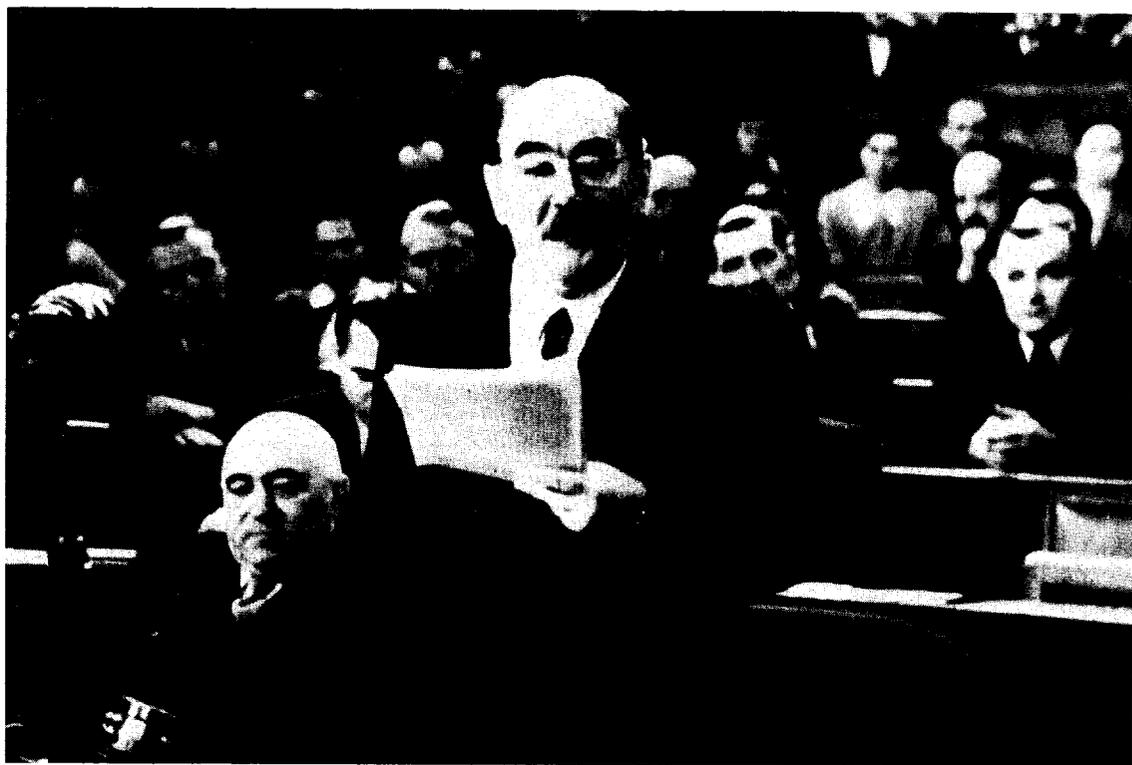
Deshalb ist die Wiederbeerdigung Imre Nagys ein sehr wichtiger Schritt, weil sie eine äußerst kraftvolle symbolische Geste auf dem Altar der Abrechnung mit den vergangenen dreißig Jahren darstellt. Imre Nagys Rehabilitierung und Wiederbeerdigung sind Ergebnis eines Drucks von unten. . . Dies ist gleichbedeutend mit der politischen Beerdigung des Systems. Mit der wirtschaftlichen Beerdigung des Systems sieht es etwas anders aus. Die ist viel schwieri-

ger. Auch der Strukturwandel der Gesellschaft ist eine schwierigere Angelegenheit.“

Auf der Budapester Maikundgebung umriß Károly Grósz, Generalsekretär der USAP, in verblüffend ehrlichen Worten, wie er die Lage seiner kommunistischen Partei sieht:

„Für Politiker gibt es keine größere Strafe als die, daß ihnen das Volk das Vertrauen entzieht. Und das ist geschehen.“ In der Fortsetzung seiner Rede allerdings enttäuscht Grósz die aufkommenden Erwartungen:

„Deshalb müssen wir unsere Aufmerksamkeit schon heute der Zukunft widmen. Mit der ewigen Selbsterfleischung und damit, daß wir immer wieder nach den Ursachen forschen, kommen wir nicht voran. Unsere Aufmerksamkeit müssen wir auf die sich vor uns auftürmenden konkreten Aufgaben richten. (. . .) Wahre Arbeiterpolitik bedeutet nicht, daß wir in Beschlüssen die Bedeutung der Arbeiterschaft deklarieren. Es wird eine Zeit kommen, da auch das notwendig sein wird. Mit ihrer richtigen und zeitgemäßen Politik vertritt die USAP vor al-



Imre Nagy vor seinem Sturz 1955, links: sein Widersacher Rakosi

Foto: dpa

lem die Arbeiterinteressen. Bei der Ausarbeitung der neuen Politik der USAP, bei der Reorganisation ihrer Reihen möchte die Partei ein effektives Instrument für das Glück des werktätigen Volks sein sowie eine entschiedene Vertreterin der Arbeiterinteressen. Deshalb arbeitet unsere Partei im aggressiven Kreuzfeuer der sozialismusfeindlichen Kräfte. Diese versuchen, unsere Reformbestrebungen in ein falsches Licht zu stellen, unsere ehrlichen Absichten in Zweifel zu ziehen, uns auch für nicht begangene Fehler verantwortlich zu machen, Zwietracht unter uns zu säen. Gegen die Partei ist heute eine hemmungslose demagogische Stimmungsmache im Gange.“

So überzeugend die politische Argumentation und Attitüde des kommunistischen Reformpolitikers Imre Pozsgay sind, so wenig vertrauensierend sind das öffentliche Auftreten und die praktische Politik des Generalsekretärs der USAP Károly Grósz. So nimmt es auch nicht wunder, daß in der Öffentlichkeit immer häufiger von Konflikten zwischen diesen beiden Politikern zu hören ist, und daß sich die Gerüchte von einer bevorstehenden Spaltung der USAP in einen konservativen und einen Reformflügel verdichten. Doch Schadenfreude ist hier nicht angebracht. Auch die Opposition tritt nicht als geschlossener Block auf. Tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Demokratischen Forum, dem populistisch und national geprägten Teil der Alternativen, und dem Bund der Freien Demokraten, der urbanen und intellektuellen Gruppierung der alternativen Opposition, sind nicht zu übersehen. Doch selbst in den alten traditionellen Parteien, wie beispielsweise der Sozialdemokratie, knistert es. Hier tobt ein Machtkampf zwischen Alten und Jungen. Vorläufig haben in diesen Parteien, wie beispielsweise auch in der Kleinen Landwirtpartei, die 1945 siebenundfünfzig Prozent der Wählerstimmen auf sich vereinen konnte, die Greise das Sagen, weshalb diese Parteien von Eingeweihten als die Mumienparteien bezeichnet werden.

Wie auch immer, die politische Landschaft in Ungarn hat sich dramatisch verändert. Und die dramatischen Veränderungen gehen immer noch weiter. Vergleiche mit 1956, 1968, 1980 in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen, Vergleiche mit China 1989, aber auch mit der Sowjetunion 1989 sind nicht angebracht. Am ehesten noch lassen sich Vergleiche mit Polen 1989 anstellen. Zugleich aber ist festzustellen, daß die polnische Solidarność sich auf eine organisch gewachsene Massenbewegung stützen kann. In Ungarn dagegen ist die gegenwärtige politische Artikulation der Massen erst ein Jahr alt. Am

Anfang stand vor zehn Jahren ein kleiner Kreis von Intellektuellen, der sich um die Samisdatzeitschrift Beszélő (Sprecher) und um die Hilfsorganisation SZETA (Fonds zur Unterstützung der Armen) organisiert hatte. Und die Arbeiterschaft verhält sich nach wie vor zurückhaltend. Angesichts der politischen Lage und der verheerenden Wirtschaftskrise ist Ungarn indes für Überraschungen allemal gut.

Die hoffnungslos überfüllte Veranstaltung der oppositionellen Parteien und Organisationen sowie der Reformkommunisten im Budapester Jurta-Theater am 1. Mai vermittelte einen authentischen Eindruck der Sehnsüchte, Ängste und Aggressionen in der Gesellschaft. Ein Sozialdemokrat führte aus:

„Wie mittlerweile bekannt ist, befindet sich die Sozialdemokratische Partei gegenwärtig in einer Krise. Diese Krise ist nach meiner Einschätzung eine Führungskrise, die von der Partei möglichst bald behoben werden muß, denn unsere Gesellschaft braucht eine starke und innerparteilich demokratisch ausgerichtete Sozialdemokratie. Viele in der ungarischen Gesellschaft suchen heute in der Sozialdemokratie einen Ausweg. Sogar der Generalsekretär der USAP Károly Grósz behauptet das von sich.“ Zwischenruf aus dem Publikum: „Er lügt.“ Der Sozialdemokrat weiter: „So ist es. Jene Diskussion, die gegenwärtig innerhalb der Sozialdemokratischen Partei geführt wird, geht im wesentlichen darum, ob die Sozialdemokraten dort an ihre Geschichte anknüpfen sollen, wo sie 1948 aufgehört haben, ob sie also eine klassenkämpferische Arbeiterpartei mit einem roten Hammer sein sollen oder aber eine moderne und zeitgemäße demokratische Volkspartei westeuropäischen Typs. Die Frage ist also, ob die Sozialdemokraten eine Partei des roten Hammers oder der roten Rose sein sollen. Das ist der Kernpunkt der Diskussion. Mein Standpunkt ist der, daß wir eine zeitgemäße Sozialdemokratie brauchen, eine westeuropäisch geprägte Sozialdemokratie.“ (Applaus)

Der sozialdemokratische Führer Tibor Baranyai stellte gewissermaßen die politische Gretchenfrage. Die Reaktion des Publikums ist eindeutig: „Wir werden dem ungarischen Volk die Frage stellen, ob vierzig Jahre von diesem unfähigen, stupiden und dummen Regime genug waren?“ (Applaus)

Miklós Vásárhelyi, einer der wenigen Überlebenden des 1958 mit fünf Todesurteilen endenden Imre-Nagy-Prozesses, kündigte als Moderator der Veranstaltung die Vertreter des Bunds der Freien Demokraten an, die neben dem Demokratischen Forum in der alternativen Szene am populärsten sind.

Obwohl sie nur über gut zweitausend Mitglieder verfügen, stellen sie mit ihrem geistigen Potential die interessanteste und schlagkräftigste Gruppierung im oppositionellen Lager. Politisch sind sie eine Mischung aus bundesdeutschen Freien Demokraten und Sozialdemokraten. István Eörsi und Otilia Solt sprachen zu den Versammelten, und der Applaus zeigte überzeugend, daß diese Partei gegenwärtig so etwas wie eine Starrolle innerhalb der oppositionellen Gruppierungen spielt. Otilia Solt:

„Die Tatsache, daß wir unaufhörlich betonen, daß wir an vorgezogenen Wahlen nicht interessiert sind, bedeutet nicht, daß wir Angst davor hätten. Ich meine, trotz allem Anschein erfreuen sich die oppositionellen Kräfte im Land großer Popularität. Ich glaube, daß sich die Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei, die USAP, auf dem Holzweg befindet, wenn sie davon träumt, im Fall von holterdiepolder vorgezogenen Wahlen ungehindert an der Macht bleiben zu können, statt Wahlen für nächstes Frühjahr auszuschreiben, wie es zeitlich angemessen wäre. Von allen Ecken des Landes wird uns großes Interesse entgegengebracht und werden große Erwartungen in uns gesetzt. Dennoch bin ich gezwungen, unpopuläre Dinge zu sagen. Gleich welche Erwartungen sich mit unserer Arbeit verbinden, viel Gutes und viele gute Sofortleistungen können wir der Gesellschaft nicht versprechen. Irgendwie müssen wir uns den Neubeginn so vorstellen, als befänden wir uns unmittelbar nach einem Krieg. Im Besitz von weitgehend vernichteten Produktionsmitteln und einem weitgehend zerstörten Siedlungsnetz, mit einer ausgebluteten und müde gewordenen Bevölkerung, doch im Bewußtsein dessen, daß wir etwas von vorne beginnen können. Diesen sauberen Neubeginn versuchen die Machthaber jetzt durch verschiedene unseriöse Angebote zu beschmutzen. Aus den Wochenendzeitungen erfuhren wir beispielsweise, daß das Büro des Ministerrats uns bereitwillig bei der Suche nach neuen Büroräumen unterstützen will. Oder wenn eine politische Organisation solche Räume bereits mietet, will der Ministerrat bereitwilligst die Mietzahlungen übernehmen. . . Wir lehnen diese ein wenig unanständigen Angebote ab.“

Auch Vertreter des kommunistischen Reformflügels stellten sich den Fragen des Publikums der Maiveranstaltung im Jurta-Theater. Teilweise fanden

tumultartige Auseinandersetzungen statt. Die Reformkommunisten hatten sich hierher gewagt, obwohl sie sicher wissen, daß sie stellvertretend als Prügelknabe der Nation für die vierzigjährige Unterdrückung der Nation durch ihre Partei wüßten erhalten müssen. Aber dies ist nicht mehr als ein Beweis dafür, daß das seit mehr als vier Jahrzehnten fast erstickte politische Feuer plötzlich ausgebrochen ist.

Für einen geordneten Strukturwandel der politischen Verhältnisse ist heute ein gemeinsames Auftreten der oppositionellen Kräfte gegenüber der herrschenden USAP wichtig. Das ist auch der Grund dafür, daß sich die oppositionellen Gruppierungen (Bund der Freien Demokraten, Unabhängige Gewerkschaften, Sozialdemokratische Partei Ungarns, Ungarisches Demokratisches Forum, Bund der Jungen Demokraten, Ungarische Volkspartei, Unabhängige Kleine Landwirtpartei, Bajcsy-Zsilinszky-Kreis) nach polnischem Muster als Runder Tisch organisiert haben, um gegenüber der USAP als Verhandlungspartner die Opposition vertreten zu können. Aus dem Publikum wurde den Repräsentanten des Runden Tisches die Frage gestellt, was für die Opposition bis zur Ausschreibung der Wahlen günstiger sei: Wenn sie einer gespaltenen kommunistischen Partei gegenübersteht, bestehend aus Reformern und Fundamentalisten? Oder wenn die USAP lediglich durch die vier Buchstaben miteinander verbunden ist? Bálint Magyar vom Bund der Freien Demokraten antwortete:

„Die Geburt einer neuen oppositionellen Partei kann nicht, so glaube ich, in unserem Interesse liegen. Es kann nicht die Aufgabe des Reformflügels der USAP sein, sich in eine oppositionelle Partei ohne Macht zu verwandeln. Und statt zu acht würden wir dann zu neun hier sitzen, während das Gebäude von den Polizisten eines dogmatisch-konservativen Flügels der kommunistischen Partei umzingelt werden würde. Die historische Aufgabe des Reformflügels der Kommunisten besteht darin, daß er den anderen Flügel innerhalb der Partei besiegt und uns einen Verhandlungspartner schafft, der konsensbereit ist, der bereit ist, Vereinbarungen einzuhalten, der bereit ist, auf die Macht zu verzichten, und zwar ohne die bewaffneten Streitkräfte gegen die Gesellschaft zu mobilisieren.“

## Finnisches Design

Daß es ausgerechnet Finnlands Staatspräsident war, der den offiziellen Besucherreigen aus westlichen Demokratien ins reformbewegte Polen eröffnete, sah ganz nach diplomatisch feingesponnener Regie aus. Der augenfällige Vortritt für das Oberhaupt gerade dieses EFTA-Landes, das sich in nachbarlicher Loyalität zur Sowjetunion seines politisch freiheitlichen Eigenlebens und marktwirtschaftlicher Prosperität erfreut, konnte jedenfalls wie ein Fingerzeig auf Arrangements ähnlichen Stils im osteuropäischen Raum wirken. So wurde auch schon seitens ungarischer Sozialdemokraten eine Art „finnischer Status“ reklamiert. Im Trend eines Brückenbaus liegt der Beitritt Finnlands zum Europarat, den Außenminister Paasio mit den Worten vollzog: „Die Ära der Konfrontation in Europa geht zu Ende.“ Ungarn und Polen sind als „Gäste“ in Straßburg willkommen, wo Gorbatschow der Menschenrechtskonvention seine Achtung erweist.

Vergangenen Oktober war Dimitri Simes, seit den 70er Jahren eine US-sowjetische Projektgruppe unweit vom State Department leitend, mit einschlägigen Gedanken an die Öffentlichkeit getreten: In einem Beitrag aus Helsinki für die WASHINGTON POST, überschrieben mit „In Finnland, das ein Modell für Osteuropa werden könnte“, regte er an, die Amerikaner sollten doch die Grenzen neuer Flexibilität Moskaus mit dem Hinweis testen, daß der Kalte Krieg erst dort vollständig zu Ende gebracht werden könnte, von wo er seinen Ausgang genommen habe, also im stalinistisch vereinnahmten Ostteil Europas. Dazu zitierte er einen finnischen Bankier, ehemals Botschafter in den USA: Sein liberaler, demokratischer und kapitalistischer Heimatstaat garantiere den Russen beständige Friedfertigkeit und wirtschaftliche Partnerschaft, also ein unvergleichlich vorteilhafteres Verhältnis, als der Kreml mit irgendeinem kommunistischen Regime unterhalten könnte.

Mittlerweile werden entsprechende Szenarien in US-Blättern überparteilich thematisiert. Außenminister Baker hat im Interview mit der NEW YORK TIMES publik gemacht, daß Kissinger bereits dem Präsidentschaftskandidaten Bush Vorschläge unterbreitete, die US-Politstrategie in Anpassung zu autonomen Entwicklungsvorgängen in Europa zu verändern. In bemerkenswertem Gleichklang mit seinem (demokratischen) Counterpart Brzezinski empfiehlt der stets zu Lotsendiensten in der Weltgeschichte bereite Vordenker eine Revision von Jalta, die auf den Abbau der kosten- und risikoreichen Hegemonialstrukturen von NATO und Warschauer Pakt hinauslaufen würde. Ein solcher Prozeß des Disengagements müßte – unter Festschreibung des territorialen Status quo – mit einer gegenseitigen Garantie jeweilig legitimer Sicherheitsinteressen in und an Europa in Form eher „klassischer“ Beistandspakte verbunden werden. Im „vertraulichen

Dialog“ zwischen Moskau und Washington ließe sich so ein Zustand geostrategischer Ausgewogenheit erreichen, der auch Erwartungen in einem Leitartikel der WASHINGTON POST entspräche: In den transatlantischen Spannungen keine Krise, sondern vielmehr die Chance zu sehen, die militärische Teilung Europas zu beenden und eine politische Ordnung zu schaffen, die Selbstbestimmung im östlichen wie im westlichen Teil des Kontinents respektiert, und dabei sowohl Amerika als auch der Sowjetunion eine herausragende Bedeutung zuweise. – Wann immer die Rede auf eine – auch von Kissinger den Russen zugestandene – militärische Pufferzone kommt, wird von amerikanischen Kommentatoren dafür als Paradebeispiel Finnland herangezogen, dessen „Vertrag über Freundschaft, Zusammenarbeit und gegenseitigen Beistand“ mit Moskau sich nun seit gut 41 Jahren als stabilisierendes Element in der „Nordischen Balance“ bewährt hat. Es kennzeichnet die geopolitische Wertigkeit des Ortes, daß die „Helsinki-Akte“ zur Grundlage gesamteuropäischer Harmonisierungsprozesse wurde. Gorbatschow böte eine Option nach finnischem Muster für seine heutigen WP-Partnerstaaten die einzigartige Perspektive, eine entideologisierte Außenpolitik zum Gütesiegel von Perestrojka zu machen und somit die Eingliederung der Sowjetunion in den weltwirtschaftlichen Kreislauf konsequent zu vollziehen. Jedenfalls wird unter Moskauer Spitzenpolitikern schon vernehmlich über finnische Inneneinrichtungen im Ostflügel eines europäischen Hauses nachgedacht, wie DIE ZEIT vor Ort erfahren konnte. Bush will beim diesjährigen Gipfel mit Gorbatschow die Lasten Moskaus in der osteuropäischen Region sowie eine Art Westbürgerschaft für sowjetische Sicherheitsbelange daselbst erörtern (Interview mit der WASHINGTON TIMES).

Ein ernsthaftes Angebot des Westens zu einem *fair deal* müßte in zwei entscheidenden Punkten Klarheit schaffen:

1. Gleichzeitige stufenweise Zurücknahme der sowjetischen und US-Streitkräfte auf dem Kontinent (Helmut Schmidt zu einem finnischen Journalisten: Ein Abzug der Amerikaner wäre „keine Katastrophe“, ließe sich durch französisch-deutsche Entente kompensieren).
2. Mit einer „Finnlandisierung“ der DDR sollte den Bürgern dieses Landes – womöglich durch eine friedensvertragliche Regelung ergänzt – pluralistische Demokratie finnischen Genres garantiert werden, damit aber die „deutsche Frage“ auch bündig beantwortet sein. Der Anstoß zu solcher „Freiheit-vor-Einheit“-Lösung, die eine Wertegemeinschaft der Nation über eine Art Österreichgrenze hinweg erbringen würde, müßte wohl von Bonn ausgehen. Dazu William Pfaff in der LOS ANGELES TIMES: Fände sich ein Bundeskanzler, der den Mut und die Durchsetzungskraft zu derartiger Entscheidung aufbrächte, er würde als einer der größten Staatsmänner und Einiger Europas in die Geschichte eingehen.

Klaus Bloemer

## Die „Citoyenne“ – eine paradoxe Konstruktion?

Das kulturelle Spektakel zum „Bicentenaire de la Révolution Française“ in Paris offenbart – leider – den noch immer einäugigen Blick der männlichen Intellektuellen auf die politische Aktivität ihrer Geschlechtsgenossen, deren Grundsteinlegung zur modernen Demokratie in diesem Jahr gedacht wird: Die große Ausstellung des Europarates mit einer Fülle von Exponaten im Grand Palais ist für diese Einäugigkeit das populärste Beispiel. Aber auch sonst weist der „Kulturfahrplan“ dieses Jahres höchstens am Rande auf die Beteiligung und Politisierung der Frauen jener Epoche hin.

Anders der Buchmarkt. Hier ist die Zweihundertjahrfeier der Revolution Anlaß, die in den letzten Jahren um wichtige Erkenntnisse zur „Frauenfrage“ der Revolution angewachsene Forschungsliteratur einem interessierten Lesepublikum zu präsentieren. Der Blick auf die Fülle der französischen Neuerscheinungen zum Problembereich Frauen und Revolution zeigt, daß von seiten engagierter Historikerinnen dem Thema die gebührende Ernsthaftigkeit und Gründlichkeit zugestanden wurde, die ihm andernorts noch immer verweigert wird.

Daß auch die Frauen der Revolution maßgeblich an der Grundsteinlegung zur modernen Demokratie beteiligt waren und darüber hinaus durch ihre spezifische Position innerhalb dieses Prozesses erkannten, ist auch heute noch keineswegs allgemein bekanntes und anerkanntes Gedankengut, wie denn die Kulturinszenierungen zum Gedenken an 1789 beweisen. Aus den zahlreichen Neuerscheinungen und Wiederauflagen zum Thema Frauen und Revolution seien hier drei Arbeiten vorgestellt, die in ihrer Gesamtheit den derzeitigen Forschungsstand in Frankreich zum Thema repräsentieren und jede für sich eine Quelle

wichtiger Informationen und Erkenntnisse darstellt.

Die 1988 bei MA Editions in Paris erschienene Arbeit von Anne Soprani „La Révolution et les Femmes de 1789 à 1796“ hat sich zum Ziel gesetzt, der Chronologie der Revolution folgend, das Auftreten herausragender Frauen, wie der inzwischen bekannteren Protagonistinnen Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Madame Roland, Claire Lacombe, aber auch Frauen der Gegenseite, namentlich Charlotte Corday und Marie-Antoinette im Kontext ihrer Lebensbedingungen zu beschreiben. Doch sind es nicht nur die, deren Namen in die Annalen der Geschichte eingegangen sind, sondern auch die vielen Namenlosen, die, wie die Frauen des 5. und 6. Oktober 1789, zum Fortschreiten der Revolution beitrugen, deren „soif de liberté“ Soprani plastisch zu beschreiben weiß. Sie liefert gewissermaßen eine Gesamtdarstellung zentraler Ereignisse der Revolution, angefangen bei der Zusammenkunft der Generalstände bis zur Verhaftung Babeufs im Sommer 1796, aus weiblicher Perspektive; wobei der Terminus Frau als geschichtliche Kategorie verstanden wird, die es rechtfertigt, Frauen wie Olympe de Gouges und Charlotte Corday in einem Buch zu nennen. Die

*Anne Soprani:*

*La Révolution et les Femmes de 1789 à 1796*

*MA Editions, Paris 1988*

eine, sich zur Revolution bekennende konsequente Verfechterin von Frauenrechten in einem neu zu definierenden Staatsgefüge, die andere, konterrevolutionäre Rächerin „d'innoncentes victimes“ (Charlotte Corday); beide jedoch sind durch ihr Geschlecht dem Ausschluß aus den politischen Rechten unterworfen, einzig das Recht auf das Schafott wird ihnen zugestanden: der einen wegen angeblicher „royalistischer Umtriebe“, in Wahrheit jedoch, weil sie gegen die „Geschlechtsordnung“ verstoßen hatte, der anderen wegen des Mordes an Marat, der die frauenfeindlichen Jakobiner in ihrem Mißtrauen gegen politische Aktivitäten der Frauen, wie sie die „Revolutionären Republikanerin-

nen“ im Sommer 1793 entfalteten, bestärkte. Soprani begeht nicht den Fehler, die Aktivitäten von Frauen als Frauen über einen Kamm zu scheren, vielmehr weiß sie zu differenzieren zwischen den Frauen des Volkes und ihren aus materieller Not geborenen Aktionen, den Privilegierten wie Madame Roland und Germaine de Staël, deren wenig solidarische, egozentrische Position Soprani als das Ergebnis ihrer materiellen und intellektuellen Begünstigung zu analysieren weiß, den fanatischen Konterrevolutionärinnen sowie den „feministischen“ Positionen einer Olympe de Gouges; der Begriff Feminismus, dem 19. Jh. zugehörig, signalisiert bereits, daß sie ihrer Zeit voraus gewesen ist.

Diese Differenzierung, die Auswahl der Quellen, die Gegenüberstellung mit den Reaktionen und Vorstellungen der politisch Mächtigen, der Männer, aber auch der Verweis auf männliche Gegenpositionen wie die Condorcets, gut lesbar geschrieben in einer engagierten, plastischen Sprache, machen dieses Buch zu einer interessanten und wichtigen Einführungslektüre zum Thema. Das Anliegen der Historikerin Dominique Godineau dagegen ist es, in ihrer materialreichen Studie „Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française“, 1988 bei Alinea, Paris, erschienen, ausschließlich die Lebensbedingungen und politischen Aktivitäten der meist namenlos gebliebenen Frauen des Pariser Volkes bis zum Jahr 1795 sichtbar werden zu lassen. Durch beeindruckend gründliche und umfangreiche Archivarbeit ist es der Autorin geglückt, in ihrer knapp 400 Seiten zählenden Studie eine For-

*Dominique Godineau:*

*Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*

*Alinea, Paris 1988*

schungslücke zu schließen, die der große Historiker Albert Soboul zur Pariser Volksbewegung bereits in den 70er Jahren für ihren männlichen Teil zu schließen mußte, deren weibliche Vertreterinnen ihm aber nur knappe Randbemerkungen wert waren. Godi-

neau führt den Nachweis, daß die massenhafte Beteiligung der Frauen am Fortschreiten der Revolution ihren Anteil hatte. Die Imago von der „Tricoteuse“ aufgreifend, jener als blutdürstig phantasierten Gestalt der Revolution, die mit ihrem Strickzeug dem Spektakel der Guillotine und der politischen Tribünen beiwohnte, entwirft Godineau das große Gemälde der arbeitenden Frau in ihren Professionen, von denen die Textilherstellung und -pflege ihre Hauptdomäne waren. Ein Gemälde in realistischen Konturen, das den Frauen ihre Vergangenheit wiedergeben will. In der erklärten Absicht, dieser außerordentlich komplexen Fragestellung differenziert gerecht werden zu wollen, bietet sie eine detaillierte Beschreibung der schwierigen Lebenssituation der Frauen des Volkes, belegt und ergänzt durch die Aussagen der in Archiven namhaft gebliebenen. Ausgehend von den familiären Bedingungen, verfolgt Godineau, bereichert um statistisches Material, den Alltag dieser Frauen, die keineswegs am heimischen Herd die Rückkehr des müden Sans-culotten erwarteten. Sie hatten ihren Platz im öffentlichen Leben, die Straße war ihr Lebens- und Handlungsraum. Daß die Durchsetzung des von Rousseau beeinflussten Frauenbildes, die Eingrenzung auf die häusliche Sphäre, ein langwieriger Prozeß war, zu dem Ereignisse wie das Verbot der Frauenclubs im Oktober 1793 einen Meilenstein bildeten, weist Godineau nach. Auch, daß die Subsistenzfrage nicht der einzige Grund ihres Engagements gewesen ist, wird am Beispiel des Clubs der „Revolutionären Republikanerinnen“ deutlich, deren politische Dimension häufig geringgeschätzt wurde. Der paradoxen Situation, daß den „Citoyennes“ die autonome „Citoyenneté“ verweigert wurde, setzten sie den „acte de citoyenneté“ entgegen, den Godineau als Partizipation an allen Kämpfen definiert; jedoch nicht im Sinne einer Vorwegnahme „feministischer“ Forderungen, wie sie im 19. Jh. artikuliert wurden. „Les femmes aussi ont un passé politique, souvent ignoré“: aus dieser Ignoranz ist Godineaus Studie wegweisend. „Qu'on finisse avec cette image simpliste et non innocente de

femmes uniquement victimes de la misogynie et du pouvoir masculin.“

Den Prozeß des Ausschlusses aus der politischen Öffentlichkeit, wie er sich auf theoretischer Ebene im Anschluß an die Revolution um 1800 und in der Folge konstituierte, die Argumentation der Diskurse zu beschreiben und zu analysieren und diesen Positionen die raren Contra-Argumente entgegenzustellen, hat sich die Philosophin und Historikerin Geneviève Fraisse in ihrer Arbeit „Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes“, 1988 Alinea, Paris, zum Anliegen gemacht. Sie fördert dabei eine Fülle von Gedanken zutage,

*Geneviève Fraisse:*

*Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*  
Alinea, Paris 1988

die in der Mehrzahl die zum Objekt philosophischer, historischer, sozialpolitischer, medizinischer und literarischer Diskurse gewordene Frau auf ihre „naturegegebene“ Rolle festlegen wollen. Eine Rolle, die angesichts der „aube de la démocratie“ für die politische Praxis neu definiert werden mußte. Nicht zufällig ist gerade die nachrevolutionäre Epoche die Zeit des schriftlich fixierten Ausschlusses der Frau von den Bürgerrechten; der Code Civil von 1804 ist ihre Gesetz gewordene Unterwerfung. Die Sichtung des nachrevolutionären Diskurses macht deutlich, daß die Emanzipation der Frau im Revolutionsprozeß gar nicht vorgesehen war: „dans ce passage de l'Ancien au nouveau Régime, au moment même de la rupture, les droits de l'homme ne seront pas ceux de la femme, non par oubli, mais par une nécessité interne qu'on doit chercher à percevoir.“ Der Terminus Demokratie, der für die nachrevolutionäre Epoche genauer Definition bedurft hätte, bleibt in diesem Zusammenhang etwas unscharf. Am Anfang steht Sylvain Maréchal, Verfechter eines Agraregalitarismus und Redakteur des „Manifests der Gleichen“ von Babeuf, der 1801 sein absurdes „Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes“ publizierte, das für Fraisse die Kernfrage aufwirft: „y a-t-il un lien nécessaire entre la fondation de

la démocratie et l'exclusion des femmes?“ Frau und Natur werden bei Maréchal gleichgesetzt, die „Aufgaben der Natur“ machen die Kulturtechniken Lesen und Schreiben entbehrlich, die in sich die Gefahr des Sich-Veröffentlichens tragen, eine Gefahr, die unweigerlich die „confusion des sexes“ zur Folge hätte. Damit liefert Maréchal das Schlagwort, das zum angstbesetzten Leitmotiv werden wird: „confusion des sexes“. Maréchal, dessen Ausführungen die größte Aufmerksamkeit zukommt, befindet sich in einer verhängnisvollen Tradition der Linken, die in Proudhon ihren Höhepunkt findet. Die Argumente der politischen Gegner sind denen Maréchals in bezug auf die Frauen verblüffend ähnlich. Aus der mittelalterlichen Frage: Hat das Weib eine Seele? ist im Gefolge der Aufklärung die Frage: Besitzt die Frau Vernunft? geworden. Im Prinzip kann man(n) ihr die Vernunft nicht absprechen, aber ihre Vernunft ist eine andere als die des Mannes. Die Mühe, auf diesem glatten Boden nicht auszuruhen, wird deutlich in den zitierten Abhandlungen: die seltsamsten Argumente werden herbeiformuliert, um den Ausschluß plausibel zu machen. Von den Ideologen de Maistre und de Bonald bis zu den Vertretern des medizinischen Diskurses wie Cabanis und Virey, die die Inferiorität der Frau physiologisch beweisen wollten, werden sie in einer engagierten Sprache zerpfückt in der Dürtigkeit ihrer Argumente. Die wenigen Gegenstimmen wie die Fouriers und einiger weiblicher Streiterinnen, namentlich Constance de Salm und Madame Gacon-Dufour, werden zitiert als Hoffnungsschimmer im Dunkel der Abenddämmerung der Aufklärung. Allerdings wird auch die elitäre Germaine de Staël, in ihrem Lebensentwurf lebendiges Gegenbeispiel der propagierten Frauenrolle, nicht von Kritik verschont. Erst der Kampf der Feministinnen im späteren 19. Jh. sollte diesem Diskurs die lautesten Gegenstimmen bieten.

Abschließend bleibt zu hoffen, daß die vorgestellten Arbeiten ihre Übersetzerin finden werden: sie wären eine Bereicherung für den deutschen Buchmarkt.

Ruth Jung

## Der zaudernde Citoyen

Über die Französische Revolution ist schon so viel geschrieben und veröffentlicht worden, daß es auf den ersten Blick nahezu ausgeschlossen erscheinen mag, auf diesem Gebiet noch etwas Neues zu bieten, geschweige denn eine echte Entdeckung zu machen. Und dennoch ist unter der Flut von Büchern, die anlässlich des 200jährigen Jubiläums der Französischen Revolution in den letzten Monaten auf den Markt gekommen sind, eines, das diesen Anspruch mit einem gewissen Recht erheben kann: Simon Schamas voluminöses Werk „Der zaudernde Citoyen“, das den bezeichnenden Untertitel trägt: „Rückschritt und Fortschritt in der Französischen Revolution“.

Das Buch ist keine akademische Abhandlung zur Geschichte der Französischen Revolution. Vielmehr betont der Autor im Prolog ausdrücklich, „daß die folgende Betrachtung nicht wissenschaftlich ist“, daß sie „keinen Anspruch auf Leidenschaftslosigkeit“ erhebt. (23) Auch wenn das Werk sich an die historischen Tatsachen hält und frei von bewußten Erfindungen ist, also gewiß nicht in den Bereich der fiktionalen Literatur gehört, hat es doch eine formale Ähnlichkeit mit dieser Gattung: Schama erzählt die Geschichte der Französischen Revolution anhand ihrer Protagonisten, ihrer Mitläufer, Gegner und Opfer, zeichnet ein Panorama schillernder Persönlichkeiten und bewegender Leidenschaften und verarbeitet die riesige Fülle seines historischen Wissens so zu einem Zeitgemälde, das nicht zufällig die Konturen des großen historischen Romans erkennen läßt.

*Simon Schama:*  
*Der zaudernde Citoyen. Rückschritt und Fortschritt in der Französischen Revolution*  
Kindler Verlag, München 1989, 896 S., DM 68,-

Diese Methode der biographischen Behandlung der Revolutionsgeschichte hat Schama, wie er im Vorwort erklärt (13), von seinem Lehrer

am Balliol College in Oxford, Richard Cobb, übernommen. Sie liegt darüber hinaus aber auch im allgemeinen Trend der neueren Geschichtsschreibung, die dem Narrativen vor dem Analytischen den Vorzug gibt und strukturelle Imperative zugunsten individueller Wirkkräfte im Geschichtsprozeß abwertet. Der eigentliche Vorzug dieser Herangehungsweise liegt darin, daß sie den Blick für die Unterschiede, die Abweichungen, die komplizierten Ungleichzeitigkeiten schärft und so vorschnelle Verallgemeinerungen zu vermeiden hilft, Verallgemeinerungen, von denen Schama glaubt, daß sie ein weithin irreführendes Bild der Französischen Revolution erzeugt haben.

Die Korrekturen am Bild der Französischen Revolution, die Schama anzubringen hat, betreffen nicht nur den Gang der Revolution selbst, sondern auch ihre Vorgeschichte und damit die eigentlichen Wurzeln des dramatischen Geschehens. Das „Ancien régime“, insbesondere die Regierungszeit Ludwigs XVI. – das versucht der Autor mit einer Fülle historischer Zeugnisse zu belegen –, war keineswegs, wie die Epochenbezeichnung es nahelegt, eine Zeit der Stagnation und der halsstarrigen Reformverweigerung, auch keine Zeit blutiger Unterdrückung. Es war vielmehr eine Zeit der Modernisierung, der Reformen und der Reformversuche, der kulturellen Innovation und einer im Vergleich mit anderen damaligen Gesellschaften erstaunlichen Liberalität. Das wichtigste aber ist, was Schama als These seinem Werk voranstellt (11), „daß in den Jahrzehnten nach dem Siebenjährigen Krieg eine bürgerlich-patriotische Kultur entstand, die demnach eher als Ursache denn als Ergebnis der Französischen Revolution zu betrachten ist“.

Freilich – und das ist das eigentlich Bemerkenswerte – eine bürgerliche Kultur ohne Bourgeoisie! „Die ‚Bourgeoisie‘“, schreibt Schama, „nach klassisch-marxistischer Darstellung Urheberin und Nutznießerin des Ereignisses, mutet mittlerweile wie ein historiographischer Zombie an, der seine Existenz eher den von den Geschichtswissenschaftlern gehegten Zwangsvorstellungen als der geschichtlichen

Wirklichkeit verdankt“ (10). Die bürgerlich-patriotische Kultur, die sich im Schoße des Ancien Régime herausbildet, ist nicht klassengebunden; wenn ein sozialer Träger ausgemacht werden kann, dann am ehesten noch ein Teil des Adels. Den Bourgeois im genauen sozial-ökonomischen Sinn, das hat auch Robert Darnton erst kürzlich in seinen Studien zur französischen Kultur vor der Revolution nachgewiesen, gibt es im vorrevolutionären Frankreich nur in seltenen Exemplaren; weder in Paris noch in den zum Teil ökonomisch weiter fortgeschrittenen Städten der Provinz spielt er bei der Herausbildung eines urbanen bürgerlichen Lebensstils eine bedeutende Rolle. Daß auch die berühmte „Erklärung der Menschenrechte“, in der die neue Sicht des Individuums und seiner Stellung in der Gesellschaft am klarsten zum Ausdruck kommt, dem Sinn und der Reichweite nach alles andere als ein „bürgerliches“ Dokument ist, darauf hat mit guten Gründen und besonderem Nachdruck zuletzt auch François Furet, zusammen mit Mona Ozouf Autor des „Kritischen Wörterbuchs der Revolution“, hingewiesen.

Noch erstaunlicher vielleicht als die Tatsache, daß es vor allem der französische Adel war, der die neue „bürgerliche“ Kultur entwickelte, ist der von Schama vielfach belegte Umstand, daß auch dort, wo die Revolution zu praktischen Konsequenzen, wie die Abschaffung der Standesprivilegien, insbesondere der Steuerbefreiung des Adels, fortschritt, große Teile des Adels aktiv beteiligt waren. Dies hat sicher etwas damit zu tun, daß im ausgehenden 18. Jahrhundert nicht wenige Angehörige der Aristokratie de facto Handels- und Manufakturkapitalisten geworden und somit auf die Aufrechterhaltung ihrer traditionellen Privilegien nicht mehr angewiesen waren. Aber das reicht als Erklärung nicht aus. Die Rolle, die gerade viele Adelige des Ersten und Zweiten Standes in der berühmten Nacht des 4. August 1789 spielten, als die Nationalversammlung die Beseitigung aller Standesprivilegien beschloß, macht den enormen Einfluß des modischen Rousseauismus deutlich: Scharenweise traten

Adelige vor die Versammlung, um in bewegten Worten den Verzicht auf alle Vorrechte anzubieten und sich mit großer Geste dem einfachen, von seiner Hände Arbeit lebenden Mann des Volkes an die Seite zu stellen. Gleichzeitig bricht überall im Land eine Welle der Opferbereitschaft aus. Schama nennt einige Beispiele: „Die Nonnen der Priorei von Belle-Chasse in Versailles schickten ihr Silber; die Marquise de Massolles ihr Ohrgehänge; die Dame Pagé dreitausend Livres aus ihrer Manufaktur; die neunjährige Lucile Arthur eine Goldkette und ihre gesamten Ersparnisse von zwei Louisdor...“ (446). Ein eindrucksvoller „Kult der Selbstentäußerung“, wie Schama diesen patriotischen Opferrausch nennt, der einiges darüber aussagt, welche Macht Ideologien über die Interessen gewinnen können. Wo dies möglich war, muß es denn auch nicht mehr sonderlich verwundern, daß die meisten revolutionären Adligen das Schimpf- und Schmähwort „Aristokrat“ ebenso gern im Munde führten wie die radikalsten Sansculotten.

Die andere Sicht der Vorgeschichte der Revolution, des geistigen Klimas, in dem die Revolutionäre von 1789 wie die von 1791 und 1793 aufwuchsen, führt den Autor Schama zwangsläufig zu einer anderen als der üblichen Bewertung der Revolution: er sieht darin nicht nur historischen Fortschritt, sondern auch Rückschritt, ja, genau genommen, mehr Rückschritt als Fortschritt, gerade wenn man jene Wertgesichtspunkte anlege, die die Revolutionäre selbst sich zueigen gemacht hätten. Weder hinsichtlich der Garantie der Menschenrechte noch hinsichtlich der sozialen Besserstellung der Masse des Volkes noch auch unter dem Gesichtspunkt der Rationalisierung von Ökonomie und staatlicher Verwaltung kann die Revolution nach Schama für sich in Anspruch nehmen, entscheidende Fortschritte gemacht zu haben. Im Gegenteil habe sie, besonders nach 1791, in allen diesen Punkten bereits eingeleitete Fortschrittsprozesse eher gebremst oder rückgängig gemacht. Nur in einem, allerdings wichtigen Punkt, spricht auch Schama von einer Leistung, „die nie-

mand der Französischen Revolution streitig machen kann: die Schöpfung eines neuen Rechtsträgers, des Citoyen“ (839).

Während landläufig die Französische Revolution allzu simpel und einlinig als Produkt und Ausdruck aufgeklärten und aufklärerischen Bewußtseins gedeutet wird, arbeitet Schama die Ambivalenz der revolutionären Motive, die Mischung aus aufgeklärtproggressiven und defensiv-fortschrittsfeindlichen Haltungen heraus, wobei er anhand der Protagonisten der Sansculotten-Bewegung einigermaßen überzeugend aufzeigen kann, daß die sich besonders radikal und gewalttätig gebärdende Masse der kleinen Handwerker, die die Pariser Sektionen beherrschen, eher von zünftlerisch-protektionistischen denn von bürgerlich-liberalen Vorstellungen geleitet wird. Aber auch dort, wo aufklärerisches Gedankengut (im weiteren Sinne) die Motive der Revolutionäre bestimmt, ist es nach Schama kaum die klassische Aufklärung Voltaires und der Enzyklopädisten, sondern Jean-Jacques Rousseau und, sofern Rousseau, dann kaum der des „Contrat social“, sondern der der „Nouvelle Héloïse“, der die Stichwörter liefert und die Verhaltensmuster prägt.

Schama unterscheidet unter den Revolutionären zwei Temperamente: „Die ‚Rationalisten‘ – d. h. die Feindlicher der Modernität, einer Volksmonarchie und einer liberalen Wirtschafts- und Rechtsordnung wie Barnave, Talleyrand, der Marquis de Condorcet und der Astronom Jean Sylvain Bailly – waren durch die Bank typische Vertreter der späten Aufklärung. In ihrem Glauben an Freiheit, Fortschritt, Wissenschaft, Kapitalwirtschaft und eine unparteiische Verwaltung waren sie Erben des in der Regierungszeit Ludwig XVI. herrschenden Reformethos – und authentische Propheten der ‚neuen Tüchtigkeit‘, die nach der Revolution zum Zuge kommen sollte“ (296). Aber diesen steht von Anfang an eine andere Gruppe von Revolutionären gegenüber, „die sich weder von der Vernunft noch von der Modernität, sondern von der Leidenschaft und der Tugend leiten“ ließen (296). Dieses andere, eher vom Kult der Empfindsam-

keit und von rousseauistischen Gemeinschaftsvorstellungen geprägte Temperament schildert Schama folgendermaßen: „Nach dieser Auffassung zählten nicht so sehr Werte wie Meßbarkeit, Information, Verwaltung, Kapitalisierung und Individualisierung der Gesellschaft als vielmehr Vereinfachung, moralische Erziehung und Unschuld. Grundlage des Regierens sollte nicht die Vernunft, sondern Gerechtigkeit sein, und an die Stelle des Triumphbogens der Kultur sollte die Wohnstatt der Natur treten. Dieses Vaterland, la patrie, sollte als Gemeinschaft von Citoyens mit seinen Kindern zärtlich und mit seinen Feinden erbarmungslos verfahren. Als Gesellschaft von Freunden war es, wie sein geistiger Stammvater Rousseau, von Feinden umlagert, deren schlimmste in Freundesgewand auftraten. Eine der vornehmsten Pflichten des Citoyen bestand in der Entlarvung dieser gefährlichen Heuchelei. Dementsprechend schlug die Revolutionsrhetorik von allem Anfang an schrille Töne der Begeisterung und des Zornes an. Sie war eher vom Gefühl als vom Verstand bestimmt, eher idealistisch als realistisch; da am mitreißendsten, wo sie die Franzosen in Patrioten und Verräter schied, und da am aufwühlendsten, wo sie am schärfsten ins Gericht ging.“ (296 f.)

Besonders eine Seite der Revolution ist es, die Schama fesselt: ihre Intoleranz, ihre geradzu hysterische Feindfixierung und ihre exzessive Gewalttätigkeit. Es gibt gute Gründe, hier u. a. den Einfluß des kulturpessimistischen, die Unmittelbarkeit und Unverbildetheit des natürlichen Urteils feiernden und die Komplikationen rationaler Begründung und Kompromißsuche abwertenden Denkens Rousseaus am Werk zu sehen. Ganz offensichtlich ist der bis heute in der Marseillaise besungene Kampf gegen das „unreine Blut“ (sang impur), ist die Neigung der Revolutionäre zur physischen Ausrottung ihrer Gegner nicht ganz ohne Zusammenhang von der unheilbaren Verderbtheit der modernen (urbanen) Zivilisation und ihrer Exponenten zu sehen. Vom aufklärerischen Geist Voltaires ist hier jedenfalls wenig zu spüren. Und in der Tat war

die Aufklärung in Frankreich zum Zeitpunkt des Ausbruchs der Revolution schon vorbei, war abgelöst worden durch romantische Strömungen, die – wie an Rousseau zu studieren – sich früh mit der Aufklärung vermischen.

Wiederum ist es Robert Darnton, der schon vor Jahren mit seiner Arbeit über den Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich<sup>2)</sup> wesentlich dazu beitrug, daß der Geist der Revolution und das Klima, aus dem sie erwuchs, heute von vielen Historikern anders gesehen und beschrieben werden. Gerade dort, wo die Revolution besonders radikal mit der Tradition zu brechen scheint, wo sie die Gleichheit zur zentralen Forderung erhebt und das Ideal einer brüderlich-harmonischen Gesellschaft pflegt – das vermag Darnton überzeugend anhand vieler bisher wenig beachteter Quellen zu zeigen –, sind es in der Regel nicht aufklärerische Impulse, die aufgegriffen werden, sondern wiederbelebte urchristliche, nachaufklärerisch-romantische oder von mesmeristischen und anderen obskuren Theorien gespeiste Motive. Der nachweislich starke Einfluß von Leuten wie Bergasse und Restif de la Bretonne auf den als Keimzelle der Revolution wichtigen Cercle Social und die Tatsache, daß viele der späteren Revolutionäre – Girondisten ebenso wie Jakobiner – bei den okkulten mesmeristischen Séances zugegen waren, aber auch die Rhetorik und die Rituale der Revolution selbst, ihre Vernichtungsphantasien, ihre Blutmystik, ihre Gemeinschaftsschwärmerei, ihre großen Gesten der Empfindsamkeit sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache.

Wenn die Französische Revolution, wie Schama sich ausdrückt, als ein frühes Beispiel für die zentrale Lehre des 20. Jahrhunderts gelten kann, „daß Modernität nicht vor Bestialität schützt“ (634), ist es um so wichtiger, daß man die neuerdings üblich gewordene Verengung des Begriffs der Moderne nicht mitmacht. Für uns ist es auch deswegen von großer Bedeutung, die nicht-aufklärerischen und irrationalistischen Wurzeln des revolutionären Geschehens zu erkennen, weil es in

den 70er und 80er Jahren unter dem Einfluß der sogenannten „neuen Philosophie“ und postmoderner Vernunftfeindschaft weithin Mode geworden ist, alle Gewalteruptionen der Moderne von der Französischen Revolution bis zu Faschismus und Stalinismus umstandslos als Frucht von Rationalismus und Aufklärung, als eine Art Amoklauf der Vernunft zu deuten. Daß die Französische Revolution jedenfalls als Paradebeispiel für solche Theorien nicht herhalten kann, das belegen Darnton und Schama zwingend. Von kalter Rationalität und mörderischer Zweckdienlichkeit kann gar keine Rede sein. Die Orgie der Gewalt, die unvorstellbare Grausamkeit der Septembermorde des Jahres 1791 zum Beispiel, lassen sich einfach nicht unter den von Saint-Just geprägten Begriff der „Gewaltvernunft“ einordnen, und auch die Schreckensherrschaft der Jakobiner war keineswegs Ausdruck und Ausfluß des angeblich lebensfeindlichen Prinzips Vernunft, sondern weit eher, wie Friedrich Engels scharfsichtig erkannte, „Terror der Erschrockenen“, nur mühsam rationalisiert als Defensivmaßnahme nach dem berühmten Wort Dantons: „Wir müssen schrecklich sein, um dem Volke zu ersparen, es zu sein.“

Gerade in dem Punkt der Gewaltfrage wirft Schama vielen seiner Historikerkollegen vor, daß sie sich der historischen Wahrheit nicht stellten. Im Falle Pierre Carons geht er sogar so weit, von „intellektueller Feigheit und moralischer Selbsttäuschung“ zu sprechen (629). Mir scheint, daß Schama hier moralisierend übers Ziel hinauschießt, wenngleich er sicherlich darin recht hat, daß die Gewalt nicht nur ein Randphänomen oder eine Entartungserscheinung der Revolution ist. In der Tat gehörte Gewalt, auch in ihren grausamen und eruptiven Formen, von Anfang an zur Revolution dazu. Gegen die (girondistisch beeinflusste) gängige Geschichtsschreibung gewandt, die eine erste, liberale und gewaltlose (girondistische) Phase von einer zweiten, terroristischen (jakobinischen) meint unterscheiden zu können – auch die große 1965 erschienene Geschichte der Französischen Revolution von Furet und Richet folgt noch

diesem Muster –, versucht Schama nachzuweisen, daß die Revolution ihre Ziele in allen Etappen mit Gewalt und Gewaltandrohung durchsetzte, daß auch die angeblich liberaleren Girondisten in einem erstaunlichen Maße selbst Gewalt ausübten oder rechtfertigten, daß alle Fraktionen unter den Revolutionären durch ihre zügellose Polemik, durch Verleumdung und Hetze dazu beitrugen, ein Klima zu erzeugen, in dem es so etwas wie prinzipielle Achtung vor der Würde des Menschen oder gar Respekt vor Andersdenkenden gar nicht geben konnte.

Natürlich: die Revolution hatte Feinde, mächtige und grausame Feinde. Der militärische Überfall der alten Monarchien auf das revolutionäre Frankreich, die Besetzung Toulons durch die Engländer, die blutigen konterrevolutionären Aufstände in Lyon und in der Vendée – auch dies gehört zu dem Schreckenspanorama der Revolution. Schama verschweigt dies nicht, wenn er auch das Gewicht dieser Ereignisse, insbesondere die Bedeutung der dadurch genährten Angstpsychose als Auslöser von Gewalttätigkeit zu gering veranschlagt. Ein Teil der revolutionären Gewalt – das wird man auch nach dem, was in den letzten Jahren an neuen Erkenntnissen zutage gefördert worden ist, sagen müssen – ist Gegengewalt, geht auf das Schuldkonto der Interventionisten und der Konterrevolution. Aber eben nur ein Teil! Was sich an Haß und Gewalt in der Französischen Revolution entläßt, geht zweifelsfrei weit über das hinaus, was zur Überwindung der sich der Revolution entgegenstellenden Widersacher notwendig erscheinen mochte. Dies zeigt nicht zuletzt die Tatsache, daß so viele aufrechte und begeisterte Revolutionäre selbst zu Opfern wurden. Das wird aber vor allem an den rauschhaften Gewaltexzessen deutlich, zu denen es immer dann kam, wenn „das Volk“ selbst den Gang des revolutionären Geschehens bestimmte.

Daß Freiheit immer die Freiheit des Andersdenkenden ist, wie Rosa Luxemburg es formulierte, daß politische Freiheit Toleranz, eine Kultur des Streits und die institutionelle Garantie

von Menschenrechten voraussetzt, diese große Idee der Aufklärung wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich von der anderen (romantischen) Idee einer wiederzugewinnenden ursprünglichen Freiheit zunehmend verdrängt. „Es mag durchaus die Romantik“, schreibt Schama im Epilog des Buches (842), „mit ihrem Hang zum Absoluten und Idealen gewesen sein, mit ihrer Vorliebe für das Schwindelerregende und Makabre, ihrer Deutung der politischen Energie als einer in erster Linie elektrischen Kraft, ihrer Gefühlsbesessenheit, ihrer Bevorzugung der Leidenschaft vor der Vernunft, der Tugend vor dem Frieden, die der Mentalität der revolutionären Elite eine ganz wesentliche Assoziation lieferte: die Verbindung von Freiheit und Wildheit.“ Bis in unsere Gegenwart hinein hat es immer wieder revolutionäre oder sozialreformerische Strömungen gegeben, die unter dem Einfluß dieser romantischen Idee von Freiheit die Frage der kulturellen, rechtlichen, institutionellen Sicherung von Freiheit meinten vernachlässigen zu können. Wo aber verkannt wird, daß politische Freiheit nur als Kulturleistung möglich ist, kommt es allzu leicht dazu, daß jene Sperrn und Sicherungen zerbrechen, ohne die, gerade in kritischen Momenten der Geschichte, der Strom der Gewalt nicht eingedämmt werden kann. Im Namen der Freiheit sind dann barbarische Grausamkeiten, ist brutale Unterdrückung, ist die Zerstörung aller Freiheit möglich, wie die Französische Revolution in ihrem Verlauf bewiesen hat.

Geschichtliche Lektionen, die anläßlich des zweihundertjährigen Revolutionsjubiläums uns Heutigen zur Warnung dienen können? Solche und andere Nutzenwendungen der Histo-

rie für das Leben sind immer fragwürdig; insbesondere ist davor zu warnen – obwohl so manche auffällige Parallele dazu verleiten mag –, die Konflikte von heute mit den ideologischen und sozialen Kategorien der Revolutionsperiode deuten zu wollen. Dennoch ist es verblüffend zu sehen – und Schama sorgt dafür, daß dem Leser seines Buches dieser Aspekt überdeutlich wird –, wie fast das komplette Schreckensarsenal unseres Jahrhunderts innerhalb weniger Jahre aus dem Schoß der Revolution hervorgetrieben wird: Terrorherrschaft mit Schauprozessen, bei denen die unsinnigsten Verleumdungen zur moralischen und physischen Vernichtung von Gegnern benutzt werden; deutliche Ansätze zu einer totalitären Politisierung und restlosen Indienstnahme der Menschen für die Zwecke des revolutionären Staates; ritualisierte Selbstkritik in den Versammlungen des Jakobinerclubs; ja, sogar der Plan zur Aufstellung einer Truppe von zwölfhundert engagierten Freiheitskämpfern, die Könige und Befehlshaber ausländischer Armeen ermorden sollten, wie Schama schreibt, „praktisch die erste internationale Terrororganisation“ (642).

Daß dem Briten Schama, der in der Tradition einer Demokratie aufgewachsen ist, die Freiheit seit eh und je durch ein subtiles Arrangement von „checks and balances“ zu sichern trachtete, der französische Zentralismus und vor allem die Rousseausche Lehre von der Volkssouveränität von vornherein suspekt erscheinen muß, leuchtet ein. Aber es ist wohl mehr als nur eine britische Voreingenommenheit, die ihn zu der Einsicht gelangen läßt, daß die Französische Revolution sich in ihrer Staatsauffassung nicht vom Bann des Absolutismus und ihrer

Auffassung von der einen ungeteilten Souveränität befreien konnte und aus diesem Grunde weder ein halbwegs befriedigendes Verhältnis von Legislative und Exekutive noch auch einen Machtpluralismus schaffen konnte, der, nach allem, was wir wissen, die einzige verlässliche Vorkehrung gegen die totalitäre Versuchung darstellt.

Die imponierende Fülle des Materials und die anschauliche Weise, in der Schama es zu präsentieren weiß, machen es schwer, sich der Suggestion seiner Argumentation zu entziehen. Dennoch wird man betonen müssen, daß „Der zaudernde Citoyen“ bei allem Richtigen und Wichtigem, das dieses Buch enthält, nicht *die*, nicht die ganze Geschichte der Französischen Revolution enthält. Es gibt auch die andere, die positive, die bis heute (zu Recht!) Hoffnung begründende und überall auf der Welt den Kampf um Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit inspirierende Seite dieser großen Revolution. Sie kommt bei Schama zu kurz; er überzeichnet – zum Teil bewußt –, um das ins Licht zu rücken, von dem er mit einem gewissen Recht behauptet, daß es bisher übersehen oder unterschätzt wurde. Aber gerade wegen dieser Einseitigkeit und Parteilichkeit vermag dieses Buch aufzustören, neues Nachdenken über ein altes und oft behandeltes Thema zu provozieren.

#### Anmerkungen

1. Vgl. Robert Darnton, Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution, München (Hanser) 1989.
2. Vgl. Robert Darnton, Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, München (Hanser) 1983

Johano Strasser