

Das Marinebudget wird der entscheidende Punkt in der Frage der Ausrüstung. Versagt heute aber die Milizforderung schon beim Landheer als ein Mittel der Reduzierung des Budgets, so wird sie als solches vollends sinnlos bei der Flotte. Wie weit bei ihr die Dienstzeit reduzierbar ist, entzieht sich meiner Beurteilung. Aber bei der Flotte spielen die Menschen und die Kosten ihrer Erhaltung eine ganz untergeordnete Rolle gegenüber den Kosten der Bauten und der Ausrüstung.

Wir haben gesehen, daß die Ausgaben für die Marine bereits die Hälfte derjenigen für das Landheer ausmachen. An Menschen zählt aber dieses zehnmal so viel wie die Flotte. Die Etatsstärke der Marine betrug 1911 60 800 Mann, die des Landheeres 626 700 Mann.

Die Längen der Dienstpflicht spielt für die Kosten der Marine fast gar keine Rolle. Entscheidend wird das Tempo der Schiffsneubauten. Und das wird durch die Milizforderung in keiner Weise berührt. Hier versagt diese vollständig.

Und so stellt sich denn auch die heutige Identifizierung der Forderung der Miliz mit der der Ausrüstung als nichts anderes heraus, wie ein völliges Fallenlassen der letzteren Forderung, einer Forderung, die die Internationale, wie wir gesehen, seit ihren Anfängen vertreten hat.

Wenn Engels 1893 noch erklärt hatte: „Die Ausrüstung und damit die Garantie des Friedens ist möglich,“ so erklärt jetzt zum Beispiel Nadek in einem Artikel der „Bergischen Arbeiterstimme“ vom 30. April:

Gegen die wachsenden Rüstungen ist also auf dem Boden des Kapitalismus kein Kräutlein gewachsen, und die Arbeiterklasse muß es ein für allemal wissen: solange sie die Bestie des Kapitalismus nicht erlegt hat, wird sie ihr die Zähne nicht ausreißen und die Kranken nicht abschlagen können, mit denen sie den Leib der Menschheit zerreißen will.

Das sagt mit anderen Worten nicht: die Ausrüstung ist die Miliz, sondern, um mit Mensch zu sprechen: die Ausrüstung, für die die Sozialdemokratie seit jeher eingetreten, ist ein bürgerlicher Schwindel.

Das genügt, um beurteilen zu können, wer es ist, der „einen vollständigen Bruch“ vollzogen hat „mit dem, was wir bisher unserem Kampfe gegen das Wettrüsten zugrunde gelegt haben, und was Kautsky selber jahrgelantelang vertreten hat“.

Der Kampf gegen das Wettrüsten ist ein Unding, solange der Kapitalismus herrscht — das ist die jüngste, sagen wir Improvisation unserer jüngsten „Zungen“.

(Schluß folgt.)

Jean Jacques Rousseau.

(Zur zweihundertjährigen Gedächtnisfeier seiner Geburt am 28. Juni 1712.)

Von Genriette Roland-Golft.

(Schluß.)

II.

Die „Widerprüche“ zwischen Rousseaus Lehren und seinem Leben sind von dem bürgerlichen Biographen unzählige Male aufgezählt worden. Ebenso die Widersprüche in seinen Werken selbst. Was sie jedoch unterlassen haben — und hierauf kommt es gerade an —, ist erstens, die bestimnte Richtung hervorzuheben, die sich, allen Widersprüchen zum Trotz, im Leben wie in den Schriften des großen Einsamen findet; zweitens, klarzumachen,

wie jene Widersprüche, nächst der angeborenen Zwieschlächtigkeit seines Wesens, eine Folge seiner Zugehörigkeit zu einer Klasse sind, die selbst alle Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaftsordnung in sich verkörpert: das Kleinbürgertum. Rousseau war Kleinbürger durch und durch, und die Erkenntnis der gesellschaftlichen Maske, die er zu tragen verurteilt war, erklärt, zusammen mit der psychischen Zusammensetzung seines Wesens, leicht und ungezwungen jene Widersprüche, vor denen die bürgerliche Forschung ratlos steht. Sie erklärt auch seinen Reichtum an neuen Gedanken und die gewaltige Wirkung seiner Schriften. Um so erstaunlicher ist es, daß keiner der bürgerlichen Biographen Rousseaus in seinem kleinbürgerlichen Wesen den Schlüssel zum Verständnis des Rätselhaften und Schwankenden in seiner Persönlichkeit und in seinen Schriften gesucht hat, da er selbst nicht müde wurde, die kleinbürgerliche Lebenshaltung als die beste und glücklichste zu rühmen, und da er, je älter er wurde, desto mehr in seiner ganzen Lebenshaltung als typischer Kleinbürger auftrat. Kleinbürgerlich-demokratisch: das war die feste Richtung seines Wollens und Denkens. Das große Prinzip, das seinen Werken zugrunde liegt, ist der Haß gegen die Willkürherrschaft und die Unterdrückung, die Bevorzugung der Herrschenden, die auf das Elend der Massen gegründete Verschwendung und der Luxus. Er wandte sich gegen die Feudalrechte und die Ungleichheit der Besteuerung, gegen die Eroberungskriege und die koloniale Politik; er kämpfte für die Rechte der Kleinen, der Unterdrückten, für die Gerechtigkeit — damals ein revolutionäres Prinzip —, für den Frieden, für die Reinheit der Sitten und die Innigkeit des Familienlebens. In allen diesen Dingen hat er sich nie widersprochen — die Züge seines sozialen Ideals standen ihm klar vor der Seele.

Worin er schwankte, das war die Frage, wie dies Ideal — und auch ob es überhaupt erreicht werden konnte. Hier fangen die Widersprüche an. Es gibt eine Kluft zwischen der revolutionären Tragweite dieser Gedanken und der Behutsamkeit seiner praktischen Forderungen. Im ersten „Discours“ behauptet er die Schädlichkeit der Wissenschaften und Künste für die Menschheit als unbedingte Wahrheit, jedoch seine Schlußfolgerung lautet, daß man sie in der bestehenden Gesellschaft nicht mehr entbehren könne, weil sie, „nachdem sie die Laster hatten aufkommen lassen, notwendig seien, um die Verbrechen zu verhüten“.

Es ist fast komisch, sich zu vergegenwärtigen, wie Rousseau im Urteil reaktionärer Schriftsteller wie Laine, Lemaître usw. für den Mann gilt, der die Welt nach abstrakten Prinzipien einrichten wollte und die großen französischen Revolutionäre zu rücksichtslosem Vorgehen gegen das Alte erzog. In Wahrheit findet sich bei ihm eine ängstliche Rücksichtnahme auf das Bestehende und auf jedes Besondere, eine Abneigung gegen jede Verallgemeinerung. „Wenn man in absoluter Weise nach der besten Regierung fragt,“ schreibt er im *Contrat social* (9. Band), „behandelt man eine Frage, die ebenso unbefimmt wie unlösbar ist oder, wenn man will, wofür es ebenso viele gute Lösungen gibt als mögliche Kombinationen in den absoluten und relativen Beziehungen der Völker.“ Als einer seiner Verehrer ihn bat, eine Verfassung für Korsika auszuarbeiten, antwortete ihm Rousseau, daß er dazu eine Menge von praktischen Kenntnissen brauche über die Natur der Insel, ihre geographische und politische Geschichte, ihre

Produktion, Landwirtschaft, Industrie, Kunst, Marine, Zahl, Größe und Lage der Städte usw. Mit Hilfe dieses Materials hoffe er dann in ungefähr fünf Jahren eine Verfassung auszuarbeiten.

Zimmer wieder sprach er seine Abneigung gegen jeden Versuch radikaler Umänderungen des Bestehenden aus. Zwar gibt es Stellen in seinen Werken, wo er das Recht der Erhebung gegen die Willkürherrschaft proklamiert, jedoch viel zahlreicher sind jene Stellen, wo er eindringlich vor jedem Versuch warnt, an dem Bestehenden zu rütteln. „Daß uns,“ heißt es zum Beispiel im „Gouvernement de Pologne“, „niemals die wichtige Maxime aus den Augen verlieren, nie ohne Notwendigkeit etwas umzuändern, sei es um abzuschaffen oder hinzuzufügen . . . setzen wir die Maschine nie zu plötzlich in Bewegung.“ Zwar erwartete er, wie jedermann zu seiner Zeit, große gesellschaftliche Veränderungen, aber er sah diesen nicht mit freudiger Erwartung wie Voltaire („Les jeunes gens verront de belles choses“ (Die jungen Leute werden herrliche Dinge erleben), sondern vielmehr mit Grauen entgegen. Wie konnte es anders sein, da er nicht an die Entwicklungsfähigkeit der Menschheit glaubte?

Der Gewalt war er aufs äußerste abgeneigt. In den „Lettres de la Montagne“ (Briefen vom Berge), jener Verteidigungsschrift, in der er, wie seine Feinde ihn beschuldigen, in Genf den Bürgerkrieg zu entzünden strebte, schreibt er: „Wenn es auch wahr wäre, daß gegen den äußersten Druck alles gestattet ist, so wäre doch nicht alles von Nutzen. Gewalttame Mittel ziemen der gerechten Sache nicht. Wie könnte ich gutheißen, daß man den Bürgerfrieden stört, für welche Sache es auch sei? Welches Gut ist es wert, mit dem Blute unserer Brüder erkauft zu werden? Sogar die Freiheit wäre damit zu teuer bezahlt.“

Jene unentschlossene Verzagtheit, jenes Zurückschrecken vor den Konsequenzen der eigenen revolutionären Gesinnung, jene übermäßige Betonung der Rechte des Gewordenen und des Besonderen gegenüber denen des werdenden und des Allgemeinen, jenes Ablehnen der Gewalt, wie ist es anders zu erklären als aus der gesellschaftlichen Stellung des Kleinbürgertums, und zwar eines politisch noch schwachen, noch nicht zum Klassenbewußtsein erwachten Kleinbürgertums, wie es in Frankreich zu der Zeit bestand, in der Rousseau jene Werke schuf, die die sozialen Probleme behandelten. Als der Absolutismus während der letzten Jahre vor 1789 immer mehr zurückwich und in „Reformen“ zu machen anfing, da reiften die Kräfte des Kleinbürgertums schnell, da wurde es kühn und optimistisch. Und da fing es an, sich mehr und mehr den revolutionären Kern der Werke Rousseaus zu eigen zu machen, mit Vernachlässigung alles anderen: es las aus ihm das heraus, was es brauchte. Vollends wurde dies der Fall nach dem Ausbrechen der Revolution: je höher die revolutionären Fluten stiegen, desto mehr wurde der Republikaner und Revolutionär in Rousseau hervorgehoben und verherrlicht, desto mehr trat der verzagte Pessimist, der ängstliche Befürworter allmählicher, friedlicher Umänderung, der Verteidiger der monarchischen Regierungsformen für die großen Staaten in den Hintergrund.

Am klarsten wird der Kleinbürgerliche Standpunkt Rousseaus, wenn wir seine Stellungnahmen zu den großen menschlichen Problemen: Gott und Unsterblichkeit, Eigentum, Ehe und Erziehung betrachten, sein Ideal in bezug auf diese Fragen. Dabei muß man immer wieder hervorheben: das

Persönlich-Wesentliche an seiner Stellungnahme war die dichterische Glut, die Gefühlsmäßigkeit, mit der er seine Ideale erfaßte. Nie, das konnte er in Wahrheit von sich zeugen, hat er aus anderen Motiven geschrieben als aus Begeisterung für diese Ideale oder, wie er sich ausdrückte, „für das Große, Wahre, Schöne“.

Diese Ideale, die kleinbürgerliche Liebe zur Gleichheit, die kleinbürgerlichen Tugenden des Stolzes den Mächtigen gegenüber, der Ehrbarkeit, der Unbestechlichkeit, der Sittenreinheit, des nichtaggressiven Patriotismus, die Freuden und Pflichten des Familienlebens, die einfache Menschlichkeit im Verkehr, die Reize der naturalwirtschaftlichen Verhältnisse, er hat sie, vom herrlichen Schimmer poetischer Schönheit verklärt, dargestellt und der Verdorbenheit, der Herzenskälte, der leeren Galanterie, der Verweichlichung und der Brunktsucht des ancien régime entgegengehalten. Er entzündete in Tausenden Herzen die Liebe zu diesen Idealen, besonders bei den Frauen und den Jünglingen, bei allen, deren Gemüt durch seine Gabe, der Vernunft die Sprache der Begeisterung zu verleihen, hingerissen wurde. Der Form wie dem Gedankeninhalt nach verdankt er Vorgängern wie Zeitgenossen sehr viel: Montaigne, Montesquieu, Morelly, Locke, Richardson und anderen, aber er allein verstand es, die Argumentation mit Herzenswärme zu durchdringen, die Logik mit einer Leidenschaft zu erfüllen, welche sie unwiderstehlich machte.

Betrachten wir zum Schluß kurz seine Stellungnahme zu den oben genannten wichtigen menschlichen Problemen, zunächst zur Religion.

Im Gegensatz zum mehr oder weniger konsequenten, mechanischen Materialismus, der die Kampfesdoktrin der revolutionären Großbourgeoisie im achtzehnten Jahrhundert bildet, ihre Waffe gegen jede geistige Autorität, hält Rousseau fest an dem Gottes- und Unsterblichkeitsglauben, dem unausrottbarsten geistigen Bedürfnis des Kleinbürgertums. Der Kleinbürger jener Zeit ist in Folge der Art und Weise seiner Produktion äußerst individualistisch, daher sein starker Unabhängigkeits Sinn; er hat viel Selbstgefühl und dürstet nach Expansion seiner Persönlichkeit. Jedoch in der wirklichen, sinnlichen Welt ist ihm diese Expansion verschlossen, er findet sich überall gehemmt. So sucht er sie auf überschwenglichem Wege zu erreichen. In dem abstrakten Monotheismus, der die letzte Formel des Gottesglaubens ist, die letzte Phase dieses Glaubens vor seiner Auflösung, betet der Kleinbürger die in das Jenseits hinübergepflanzte Verhimmelung seines eigenen Ich an. Rousseaus gewaltiges, krankhaftes Selbstgefühl und sein Festhalten am Gottesglauben haben dieselbe Wurzel. Es gelang ihm, diesem Glauben an die dürre Abstraktion eines unbestimmten Geistes, diesem hohlen Gespenst einer Religion ohne Dogmen, ohne geoffenbarte Wahrheiten, ohne irgendwelche feste Gebilde, einen das Gemüt bewegenden Inhalt zu geben, im Bekenntnis des „Vicaire Savoyard“, des savoyischen Vikars, ihm Leben und Wärme einzuhauchen. Die Ideen und die Gesinnung des „Vicaire Savoyard“, dessen Gestalt eine wichtige Phase in der Entwicklung des religiösen Denkens verkörpert, haben die französischen Romantiker stark beeinflusst, die teilweise eine politisch-literarische Reaktion gegen die bürgerliche Umwälzung, teilweise aber auch das Eindringen plebejischer Schichten in die Kultur vertreten: in Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, George Sand, Alfred de Musset und anderen, äußert sich dasselbe unklare, aber heftige religiöse Gefühl.

Auch der Unsterblichkeitsglaube bleibt dem Kleinbürgertum Bedürfnis, soll er den moralischen Halt nicht verlieren. Offen bekannte Rousseau, daß er der Hoffnung des unsterblichen Lebens bedürfe zum Troste für die Leiden und Mißhelligkeiten dieser Welt. Er könne in ihr der Idee einer himmlischen Gerechtigkeit, die ihn schadlos halten würde für das erlittene Unrecht, nicht entbehren. Und so wie ihm geht es heute noch Zehntausenden von Kleinbürgern und Proletariern. Erst durch das Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse, dieser großen Quelle des Leidens, und die freudige, bewußte Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gesamtheit der gesellschaftlichen und kosmischen Entwicklung durch den Sozialismus wird der Unsterblichkeitsglaube überwunden.

In seiner Stellungnahme zum Eigentumsproblem wird Rousseaus Kleinbürgerlicher Standpunkt sozusagen handgreiflich. Zwar hat er den einen berühmten, oft zitierten Satz geschrieben, aus dem sich eine feindliche Gesinnung gegen das Privateigentum ableiten läßt,¹ jedoch nur, wenn man jenen einzigen Satz aus dem Zusammenhang reißt, ihn an und für sich ohne Zusammenhang mit Rousseaus ganzer Denkungsart betrachtet. Seine Äußerung ist nur ein Stoßseufzer über das verlorene Paradies der vorgefellschaftlichen Menschheit, keineswegs enthält sie die mindeste Befürwortung einer Umänderung der Eigentumsverhältnisse im Sinne des Sozialismus. Rousseau betrachtet das Privateigentum als Fundament der staatlichen Ordnung; in dem Aufsatz über politische Ökonomie, den er in der „Encyklopädie“ veröffentlichte, nennt er es „das heiligste von allen bürgerlichen Rechten, in gewisser Hinsicht wichtiger selbst als die Freiheit“. In dem „Discours sur l'origine de l'inégalité“, wo sich der berühmte grillenhafte Ausfall gegen das Privateigentum an Grund und Boden findet, hebt er gleichzeitig hervor, wie aus diesem Eigentum die ersten Regeln der Gerechtigkeit entstanden sind. Jedoch das Eigentum, das er verherrlicht, ist ausschließlich das selbsterarbeitete, kleinbürgerliche; jedes andere, jedes aus der Ausbeutung hervorgegangene gilt ihm als unmoralisch, kränkt seinen Gerechtigkeitsfönn. „Die Arbeit,“ heißt es im „Contrat Social“, „die Kultivierung des Bodens ist das einzige Zeichen des Eigentums, das von anderen geachtet werden soll.“ Das Kleinbürgerliche Eigentum gilt ihm als die Grundlage der Freiheit und Gleichheit; es ist die Aufgabe der Gesetzgebung, dahin zu streben, diese Gleichheit, welche immer zu verschwinden droht, ständig aufrechtzuhalten; die Besitzesunterschiede dermaßen auszugleichen, daß kein Bürger reich genug werde, um einen anderen zu kaufen, und keiner aus Armut gezwungen sei, sich zu verkaufen („Contrat Social“, II, XI). Der Idealstaat Rousseaus ist eine Gesellschaft von selbständig arbeitenden Kleinbürgern ohne Kapitalisten und Proletarier.²

¹ Er lautet: Wie viele Verbrechen, wie viele Kriege, wie viele Morde, wieviel Elend und wie viele Greuel hätte jener dem Menschengeschlecht erspart, der, indem er die Pfähle ausriß oder den Graben zuwarf (die das erste Privateigentum abgrenzten), seinen Mitmenschen zurief: Glaubet diesem Betrüger nicht; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte des Bodens euch gehören und die Erde niemand gehört.

² Jedoch verherrlicht er in der „Nouvelle Héloïse“ den patriarchalischen Grundbesitz mit überwiegend naturalwirtschaftlichem Charakter und die auf diesem beruhenden, von persönlicher Anhänglichkeit gemilderten Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse.

In den Fragen des Verhältnisses der Geschlechter, von Liebe und Ehe, hat Rousseau in der „Nouvelle Héloïse“ und in der Episode von Emiles und Sophies Liebe im „Emile“ die äußersten Pole dargestellt, zwischen denen sich die Geschlechtsliebe in der bürgerlichen Gesellschaft bewegt, und zugleich ein ideales Bild der Liebe in dieser Gesellschaft gezeichnet. Die Leidenschaft von Julie und St. Preux ist, in scharfem Gegensatz zur Tändelei, Galanterie und dem leeren Spiele der Liebe des ancien régime, das Bild der Liebe als unwiderstehlicher Naturkraft. Und diese Naturkraft ist gleichzeitig sittliche Kraft. In der Liebe von Julie und St. Preux setzt sich das Recht der Persönlichkeit auf Selbstbestimmung siegreich durch; jede Konvention (Standesunterschied, kindliche Ehrfurcht, sogar jungfräuliche Keuschheit) wirft sie über den Haufen. Für die freie Persönlichkeit ist Liebe Tugend, das Recht, zu lieben, das erste Recht. Jedoch im Augenblick, wo Julie heiratet, geht eine innerliche Umwälzung in ihr vor: die Ehe, deren Fundament nicht so sehr Liebe als gegenseitige Achtung sein soll, ist heilig, denn sie ist ein Grundpfeiler der bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Ihr bringt das Weib willig seine Liebe zum Opfer und fühlt sich belohnt durch das Bewußtsein der Pflichterfüllung. Das heiligste Recht der Persönlichkeit ist nicht absolut: es soll sich beugen vor dem heiligen Rechte der gesellschaftlichen Ordnung. So versöhnte Rousseau die Sehnsucht des Weibes nach der Befreiung von der konventionellen Sitte, die Rechte des Herzens, mit der Achtung vor dem bürgerlichen Ehegesetz. Diese Auffassung bedeutete für die französische Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts geradezu eine Revolution. Dieselbe Umwälzung in der Auffassung der Liebe — die selber nur ein Teil jener allgemeineren Umwälzung war, wodurch das aufstrebende Bürgertum die Rechte der Empfindung in den menschlichen Verhältnissen als „Natur“ dem blutlosen, verknocherten Konventionalismus der untergehenden Gesellschaft entgegenstellte — vollbrachte Goethe für Deutschland im „Werther“. „Nouvelle Héloïse“ wie „Werther“ bedeuteten eine Erlösung der Persönlichkeit aus den Banden der sie erdrückenden Konventionalität: daher die begeisterte Zustimmung, die sie fanden.

In der Episode der Liebe Emiles und Sophies behandelt Rousseau das Problem des Verhältnisses der Geschlechter und die Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft. Das Weib, heißt es, ist geboren, um zu dulden; ihr Ziel ist der Mann, für ihn existiert sie, für ihn soll sie erzogen, durch ihn gebildet werden. Zwar ist die Dulderin auch Herrin: durch die Liebe herrscht sie, der Mann liegt ihr zu Füßen, jedoch nur, solange er wirbt. Will sie den Mann auch später beeinflussen, so kann sie es nur mit den Mitteln der Schwachen, mit Bitten und Tränen. Die Frau, die selbständig denkt, Wissen und eigene Meinung hat, ist ihres Mannes Geißel. Die hochgebildete wissenschaftliche Frau kannte Rousseau nur als Salonblauschürze der oberen Kreise: gegen diese Frauenart fühlte er nur Abneigung. Die Idee einer ökonomischen Befreiung der Frau als Bedingung der Befreiung ihrer Persönlichkeit lag völlig außerhalb seines kleinbürgerlichen Gesichtskreises. Deshalb verherrlichte er sie als die Helferin des Mannes, die Erzieherin der Kinder, die erhaltende und versöhnende Kraft in der häuslichen Sphäre. Kein Dichter außer Milton — den Rousseau kannte und liebte — hat so innig und schön, so anmutig und bezaubernd das Wesen der

Frau und das Verhältnis der Geschlechter in der kleinbürgerlichen Gesellschaft gemalt wie er.

Wie in der „Nouvelle Héloïse“ die Befreiung der Persönlichkeit der Frau (durch das Recht, zu lieben), hat Rousseau in „Emile“ die Befreiung der Persönlichkeit des Kindes ideal dargestellt. Er sprach zuerst das große Prinzip der modernen Pädagogik aus: das Kind ist nicht eine Miniatur des Erwachsenen, sondern ein eigenes Wesen, das als solches das Recht hat, seiner Eigenart gemäß behandelt zu werden und das Glück, dessen es fähig ist, zu genießen. Das Buch wirkte bahnbrechend. Einige seiner Forderungen, in erster Reihe die Aufnahme der Handarbeit in die Erziehung, die Reform des Unterrichtes im Sinne planmäßig geleiteter Selbsttätigkeit sind heute im großen und ganzen noch unerfüllt und können erst in der sozialistischen Gesellschaft allgemein erfüllt werden.

Freilich ist — wie unvermeidlich in der kleinbürgerlichen Gedanken- und wirklichen Welt — bei Rousseau der Drang zur Befreiung der Persönlichkeit immer mit antisozialen, extrem individualistischen Tendenzen verbunden. So auch hier. So wie er meinte, daß der primitive Mensch unabhängig von seinen Mitmenschen arbeitete und existierte, so meinte er auch, daß in der Entwicklung jedes menschlichen Wesens das Erwachen der egozentrischen Triebe dem der sozialen Triebe vorangeht. Die Natur des Menschen als gesellschaftlichen Wesens hat er nicht voll erkannt. Sonst wäre die Idee einer Erziehung außerhalb der Gesellschaft nicht bei ihm aufgekommen, auch hätte er diese nicht bis zum sechzehnten Jahre nur auf die physische Natur und den Egoismus des Kindes gründen wollen, während in Wirklichkeit die sozialen Triebe im Kinde sehr stark sind. Die Theorie der Erziehung bei Fourier und ihre Praxis bei Owen beweisen, wie die wertvollen Gedanken Rousseaus über Erziehung sich auch bei den großen Utopisten finden, wie jedoch ihre sozialistische Gesinnung die bei ihm mit der Befreiung der kindlichen Persönlichkeit verbundenen antisozialen Züge nicht aufkommen ließ.

* * *

Rousseau hat der Welt sehr viel gegeben. Dem aufstrebenden Bürgertum seiner Zeit gab er die leidenschaftliche Abweisung der in Verkünstelung und Verdorbenheit untergehenden Gesellschaft des ancien régime; er stellte die den Klasseninteressen dieses Bürgertums entsprechenden sozialen Ideale auf, er suchte es durch die Macht und Innigkeit seiner Darstellung mit Sehnsucht nach diesen Idealen und mit Begeisterung für sie zu erfüllen. Den Schriftstellern aller Zeiten gab er in den Werken seines Mannesalters ein leuchtendes Beispiel sittlicher Begeisterung; an ihm mögen sie erkennen, wie das Geheimnis, andere hinzureißen, darin besteht, selbst hingerissen zu sein von den großen Zielen der Zeit, das heißt die großen Bedürfnisse einer aufkommenden Klasse tief zu empfinden. Als die sozialen Glühen durch Verfolgung und Kränkung jeder Art in seinem Herzen erloschen, zeigte er durch die ergreifende Darstellung der Abgründe und des Wahns, der Schwächen und Torheiten dieses Herzens in den „Confessions“ den Weg zur furchtlosen Analyse der eigenen seelischen und körperlichen Empfindungen, auf dem die großen Romanschriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts, vor allem Tolstoi, ihm folgten. Er gehörte zu den ersten, die das moderne Natur-

gefühl empfanden, er war der erste, der der Innigkeit, deren dieses Gefühl fähig ist, Worte gab. Er wies der Erziehung neue Bahnen. Er trachtete immer nach der Wahrheit, wenn er es auch vielleicht nie erreichte, völlig natürlich zu sein — sein Gefühl hat immer einen deklamatorischen Beigeschmack: auch hierin war er ein echter Kleinbürger.

Über die Grenzen seiner Zeit und seiner Klasse, das heißt die Grenzen der kleinbürgerlichen Produktionsweise und Produktionsverhältnisse, konnte er freilich nicht hinaus. Aber sein Wahrheitsdrang, sein sittlicher Ernst, sein Gerechtigkeits Sinn führten ihn bis zu den letzten Konsequenzen der kleinbürgerlichen sozialen Ideale, bis dorthin, wo der nächste Schritt zum Sozialismus hinüberleitet. Diesen Schritt tat er nicht. Jedoch stand er, der Spiritualist, dem Sozialismus ungleich näher als die großbürgerlichen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts, weil er als revolutionärer Kleinbürger mit proletarischen Tendenzen jede Ausbeutung und jede Unterdrückung verabscheute.

Der Weg des Elektrot trusts.

Kurt Reinig (Berlin).

Die vorliegende Arbeit ist als bescheidener Beitrag, zum Teil sogar nur als Versuch einer systematischen Darstellung der Herrschaftsmacht des industriellen Königreichs einer modernsten Produktion, der **Elektroindustrie**, gedacht. Naturgemäß waren dabei gewisse Einschränkungen im Arbeitsplan notwendig. Die geldkapitalisierende Tendenz macht sich in der Elektroindustrie überall bemerkbar, in der Schwachstromindustrie wie im Installationsgewerbe, in der Hilfsmittelproduktion und der Stohproduktenerzeugung. Am schärfsten zu erkennen und deswegen zuerst zu einer kritischen Würdigung herausfordernd ist die Machthäufung auf Grund papierener Anrechte am Mehrwert aus der Produktion der elektrischen Starkstromindustrie. Die Herstellung der elektrischen Kraft- und Lichtzentralen, der elektrischen Straßenbahnen und der elektrischen Wasserausnutzungen, der riesenhaften Turbodynamos und der elektrischen Schnellzuglokomotiven ist es, die zur Kulturfrage geworden ist.

Wir sprechen in nachfolgendem nur von der deutschen Elektroindustrie. Neben ihr herrscht noch eine amerikanische — andere Elektromächte, wenigstens von diesen beiden völlig unabhängige, gibt es auf der Erde nicht.

Im Jahre 1907 wurde zwischen Deutschland, vertreten durch den Konzern der Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft, und Amerika, repräsentiert durch den Trust der General Electric Company, die Welt geteilt. Der Vertrag sprach der G. E. C. im wesentlichen die Vereinigten Staaten und Kanada zu, der A. E. G. Deutschland mit Luxemburg, Österreich-Ungarn, das europäische und asiatische Rußland, Finnland, Holland, Dänemark, Schweiz, Türkei und die Balkanstaaten. Für die Gebiete der einzelnen Tochtergesellschaften der beiden Konzernmächte wurden besondere Abmachungen getroffen, die nicht an die Öffentlichkeit gelangt sind, für die dann übrig gebliebenen Weltteile, im besonderen Süd-