



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 12 (1984)

DOI: 10.11588/fr.1984.0.51456

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

FRED E. SCHRADER

## SOCIÉTÉS DE PENSÉE ZWISCHEN ANCIEN RÉGIME UND FRANZÖSISCHER REVOLUTION

### Genese und Rezeption einer Problemstellung von Augustin Cochin<sup>1</sup>

#### I

Es gehört zu den offenkundigen Absurditäten der Historiographie des Ancien Régime und der Französischen Revolution, daß deren Historiker Augustin Cochin (1876–1916) beharrlich in die Traditionslinie des Abbé Barruel gestellt wird, wonach die Revolution das Resultat eines Komplotts von organisierten Freidenkern und Freimaurern gewesen sei<sup>2</sup>. Denn eines der wichtigsten Zwischenresultate und zugleich ein zentraler Ausgangspunkt weiterführender Überlegungen Cochins aus und in seinen Quellenstudien ist umgekehrt gerade der Nachweis, daß von einer banalen Verschwörung nicht die Rede sein kann. Trotzdem wird er weiterhin – von wenigen Ausnahmen abgesehen – als Irrationalist katholisch-mystischer Prägung abgehandelt, wodurch jeder, der sich mit dessen Arbeiten beschäftigt, aus Kontaminationsgefahr der wissenschaftlichen Quarantäne unterliegen zu müssen scheint<sup>3</sup>. Daß es sich bei derartigen Beurteilungen der Sache nach häufig um Mißverständnisse handelt, bleibt bislang nicht nur aus bloßer Ignoranz der Arbeiten Cochins, sondern auch aus Gründen verborgen, die sowohl in der Person des Historikers und seiner posthumen Rezeption liegen als auch in seinem Forschungsgegenstand und seiner Funktion in der Konstitution der modernen Gesellschaftsordnungen in Europa verankert sind.

Cochin selbst hat nie einen Hehl daraus gemacht, daß er als Monarchist Antirepublikaner, als katholischer Konservativer Gegner der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung, ihrer Gewerkschaften und Parteien, des Syndikalismus, nicht zuletzt neuzeitlicher Philosophen wie Hobbes, Rousseau, Voltaire, Hegel, Nietzsche war. Auch in seinen historischen Arbeiten sparte er die ihm aus der Tradition seiner Familie selbstverständliche politisch-moralische Grundposition keineswegs aus, sondern bezog aus ihr Forschungsinteressen und Beurteilungskriterien. Dabei bleibt zu vermerken, daß er dies offen und jederzeit erkenntlich tat. Auf der anderen Seite aber war sich Cochin dessen bewußt, daß der Prozeß der Revolution, der Säkularisierung, der Demokratie zumindest für seine Generation geschichtlich irreversibel in

1 Ich danke den Herren Denys Cochin für die großzügige Bereitstellung des Nachlasses seines Onkels Augustin Cochin und François Furet für freundliche Unterstützung.

2 Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 4 Bde., London 1797/98. Die in ihrer Art immer noch beste Übersicht über die Tradition der Verschwörungstheorie findet sich bei Louis R. GOTTSCHALK, *The French Revolution: Conspiracy or circumstance?*, in: *Persecution and liberty. Essays in honor of George L. BURR*, New York 1931, S. 445ff., Nachdruck in: Eberhard SCHMITT (Hg.), *Die Französische Revolution. Anlässe und langfristige Ursachen*, Darmstadt 1973, S. 20ff.

3 Vgl. etwa Jaroslav KUDRNA, *Ideologische Aspekte und methodologische Grundlagen der französischen »Annales«-Schule*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 28 (1981) S. 204, wonach Furet sich auf Cochins »konterrevolutionäre Metaphysik« berufe und derart »auf spezifische Weise die Krisenhaftigkeit bürgerlicher Historiographie« widerspiegele.

dem Sinne war, daß es keinen Weg zurück ins Ancien Régime oder gar in die von ihm als Vorbild angesehene ständisch gegliederte Gesellschaft des europäischen Mittelalters geben konnte. Was ihm blieb, war eine bewußte Lebenshaltung, die er bis zu seinem Tod an der Front vorbildlich in die Tat umzusetzen suchte.

Zweifellos hat diese Gegnerschaft nicht nur gegen die Dritte Republik, sondern auch gegen die republikanische und sozialdemokratische Geschichtsschreibung der Französischen Revolution dazu beigetragen, daß Cochins Arbeiten ebenso oberflächlich wie falsch als weitere Variante der Konspirationsthese rubriziert und abgetan werden konnten<sup>4</sup>. Entscheidender ist hierfür vielleicht die Tatsache, daß er im Ersten Weltkrieg fiel, bevor er seine Untersuchungen zu einer auch ihm selbst wissenschaftlich befriedigenden Synthese hat vorantreiben können. Der von Umfang und Inhalt her gewichtigste Teil seiner Veröffentlichungen, und zwar sowohl historische Arbeiten im engeren Sinne als auch Versuche ihrer geschichtsphilosophischen Systematisierung, ist nur im Nachlaß überliefert. Ein Teil liegt in von Ackermann, Charpentier, Meaux und Bouïard besorgten Editionen vor<sup>5</sup>. Aus dem Nachlaßmaterial ist ersichtlich, daß es sich dabei um selektive Redaktionen von Texten handelt, deren Publikation sich Cochin bewußt und trotz des Drängens seiner Familie und seiner Kollegen und Freunde verwehrt hatte. Selbst eine seiner größten historischen Arbeiten, »Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne«, eine in sich durchaus geschlossene Untersuchung, zog er 1914 wieder vom Verlag zurück. Dies alles sind eindeutige Indizien dafür, daß ihm selbst die Lösung seiner Problemstellung, die wissenschaftliche Synthese seiner Archivarbeiten noch nicht gelungen schien.

Aus zwei Gründen ist es notwendig, auf diesem Sachverhalt zu insistieren. Zum einen wurde Cochin posthum von politischen Strömungen und Historikern für sich reklamiert, mit denen er zwar Berührung hatte, denen er sich aber ausdrücklich nicht anschloß; derartige Vereinnahmungen haben jedoch später seine wissenschaftliche Rezeption affiziert<sup>6</sup>. Zum anderen stammt die doktrinäre Form, unter der Cochin posthum publiziert und gelesen wurde, in dieser Bestimmtheit nicht von ihm. Die systematisch-synthetische Leistung der vorliegenden Editionen kommt vor allem Ackermann zu. Das Resultat ist jedoch weder notwendigerweise noch in jedem Fall mit Cochins eigenen Intentionen identisch zu setzen. Vielmehr hat er bis zu seinem Tod mehrere Anläufe zur Lösung seiner Fragestellung unternommen und dieselben Texte vielfach um-, neugeschrieben und überarbeitet, ohne zu einem erkennbaren endgültigen Ergebnis gekommen zu sein. Will man sich nicht damit begnügen, einzelne Passagen aus den Manuskripten posthum miteinander kurzzuschließen, kann man Cochins zentrale Fragestellungen in seinem materialen Arbeitsprozeß als Historiker rekonstruieren, wie er sich in seinem Nachlaß niedergeschlagen hat. Dies muß einer größeren Untersuchung vorbehalten bleiben<sup>7</sup>. Im folgenden soll zunächst anhand der von Cochin selbst publizierten Arbeiten zur Französischen Revolution, aus seinem Briefwechsel und aus thematisch einschlägigen Arbeitsmanuskripten verfolgt werden, wie er zu seinem spezifischen Forschungsgegenstand vordringt, um auf dieser Grundlage dann den Versuch einer Positionsbestimmung Cochins in der Historio-

4 So selbst immer noch in der bemerkenswerten Arbeit von Johannes ROGALLA VON BIBBERSTEIN, *Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Frankfurt/Main, Bern, Las Vegas 1978, S. 65 f.

5 Augustin COCHIN, *La Révolution et la libre-pensée*, Paris 1924; id., *Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1788–1789)*, 2 Bde., Paris 1925; id., Charles CHARPENTIER (Hg.), *Les actes du gouvernement révolutionnaire*, Paris 1922; Antoine DE MEAUX, *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*, Paris 1928; Augustin COCHIN, *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, Paris o. J. (1935).

6 So etwa von der »Action française«; vgl. die Artikel von Charles MAURRAS in der »Action française« vom 10. Juli 1916, vom 25. März 1922, vom 6. November 1922 und vom 20. Oktober 1928; in dieser Tradition weiterhin die »Cahiers Charles Maurras« und »La Révolution. Cahiers de l'Ordre français«.

7 Der Verfasser arbeitet an einer systematischen Auswertung des Nachlasses Augustin Cochin.

graphie des Ancien Régime und der Französischen Revolution vorzunehmen, und zwar insbesondere unter systematischen Gesichtspunkten für die Entwicklung weiterführender Perspektiven für die Geschichte des Gesellschaftswesens in der französischen Aufklärung.

## II

Ende 1904 tritt Cochin erstmals mit einer Arbeit über die Französische Revolution an die Öffentlichkeit, der mit Charpentier verfaßten Broschüre »La campagne électorale de 1789 en Bourgogne«<sup>8</sup>. Ausgangspunkt der Überlegungen Cochins zur von November 1788 bis März 1789 dauernden Wahlkampagne ist das geschichtlich neu auftauchende Phänomen, daß die französische Nation, das Volk von selbst, ohne Parteien und führende Personen zu agieren scheint, vergleichbar einer Armee ohne Offiziere. Überdies handelt diese Armee zugleich erstaunlich diszipliniert: Unabhängig von den in den einzelnen Provinzen unterschiedlichen Gebräuchen, Dialekten, Interessen, Herrschaftsformen, Grenzen und Kommunikationsverbindungen tauchen, wie von einer unsichtbaren Hand gelenkt, wohlkoordiniert und in gleicher Reihenfolge dieselben Forderungen unter gleichen sozialen und politischen Verhaltensformen auf. Dieses Phänomen reicht von der Forderung nach Verdoppelung der Sitze des Dritten Standes in den Generalständen (November 1788) über die Forderung nach Abstimmung nach Abgeordneten (Januar 1789), die gleichlautenden »Cahiers de doléances« (März 1789) zur »Grande peur«, der Errichtung der Nationalgarde und der Beruhigung der Agitation (Juli 1789). Cochin weist darauf hin, daß diese Koordination nicht hinreichend erklärt sei; denn es genüge nicht zu behaupten, ganz Frankreich habe einmütig gehandelt und alle Franzosen seien eben Revolutionäre gewesen. Vielmehr setze das Zusammenspiel irgend eine Art der Absprache, eine Form der Organisation voraus: »tous les Français étaient du complot, soit, mais il y avait un complot. Comment et par qui fut-il formé?«<sup>9</sup>. Dieser Frage will Cochin exemplarisch anhand der revolutionären Bewegung in Burgund während der sechs Monate vor der Eroberung der Generalstände nachgehen. Im folgenden sollen diejenigen Ereignisse referiert werden, an denen er weiterhin seine eigene Problemstellung entwickelt.

Cochin bemerkt in Dijon das Auftreten einer Gruppe von einem Dutzend Personen, die sich aus Ärzten, Juristen und Kleinbürgern unterschiedlicher Berufe zusammensetzt und sich besonders stark für die Interessen des Dritten Standes engagiert. Diese Gruppe hat weder einen Namen, noch sind von ihr Satzung oder Versammlungsprotokolle überliefert, und nur wenige Mitglieder treten namentlich in der Öffentlichkeit besonders hervor. Wie alle vergleichbaren Gruppen beginnt die in Dijon im Dezember eine Kampagne für ein Bittschreiben nach Versailles. Da dort aber nicht die Meinungen von individuellen Personen oder ihrer Versammlungen, sondern nur die Meinungen ihrer jeweiligen Stände etwas gelten, berufen die Anwälte der »cabale« am 3. Dezember durch den Präsidenten der Anwaltskammer ihren Stand ein. Ein von Volfius vorgeschlagener Plan, der ein Bittschreiben an den König sowie eine Liste von Maßnahmen zur Mobilisierung der Provinz vorsieht, wird dort angenommen. Das Bittschreiben selbst mündet in den Forderungen nach Verdoppelung der Abgeordneten des Dritten Standes – »cet ordre précieux« – und Pro-Kopf-Abstimmung in den Generalständen; dasselbe für die Provinzialstände; schließlich nach dem Verbot, für den Tiers einen Gutsherrn, seinen Pächter oder Angestellten wählen zu lassen. Das Schreiben soll laut Beschluß der Anwälte vom Magistrat und vom Bürgermeister unterschrieben und in deren Namen an Necker, den

8 Augustin COCHIN, Charles CHARPENTIER, *La campagne électorale de 1789 en Bourgogne*, Paris 1904; Vorabdruck in: *Revue d'Action française*, 1. und 15. November 1904; Nachdruck in: Augustin COCHIN, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Paris 1921, S. 233 ff. Im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert und ist der Einfachheit halber nur von Cochin als Autor die Rede.

9 Ibid. S. 237.

Intendanten und den Militärgouverneur geschickt werden, zugleich aber auch in Abschriften an die Städte der Provinz und des Reichs mit der Aufforderung, gleichartige Schreiben aufzusetzen und zu verbreiten. Plan und Schreiben werden innerhalb der folgenden Woche von den Ärzten, Chirurgen, Notaren und anderen Korporationen angenommen.

Während der Bürgermeister sich krank zurückzieht, beruft der Stadtamtman zum 11. Dezember den Magistrat ein und unterbreitet ihm die bekannte Petition, wobei allerdings die Forderung nach der Abstimmung pro Abgeordnetem fehlt. Als der Magistrat zustimmt, warten vor dem Rathaus Deputierte der Anwälte und der inzwischen 20 weiteren Berufsstände, die sich der Petition angeschlossen haben. Sie werden mit etwa 50 anderen Bürgern zur Magistratsversammlung zugelassen. Nun wird nochmals über das Schreiben abgestimmt, das jetzt wieder ergänzt ist: Vom Magistrat regt sich kein Widerspruch, die Petition wird samt Aktionsplan angenommen, und das Anwaltskomitee erhält alle Vollmachten zur Ausführung der Beschlüsse. Somit ist das Bittschreiben zum »vœu librement émis du Tiers de la ville de Dijon« geworden und wird als solcher im Namen des abwesenden und auch später nicht unterschreibenden Bürgermeisters an die anderen Städte der Provinz mit der Aufforderung zur Nachahmung geschickt. In ihnen werden auf die gleiche Weise, welche Cochin als kompliziert und einem Versuch der Volksmassen, ihre Ketten zu sprengen, recht unangemessen bezeichnet, gleichartige Petitionen verfaßt und ebenfalls vervielfältigt. Man erfährt nichts über die Art der Kampagne und wenig über die Diskussion der Pläne. Die Petitionen erscheinen als einstimmig und völlig spontan zustandgekommene Willensäußerungen des Volkes.

Cochin setzt den Akzent auf diesen Schein der Volksspontaneität, die inszeniert sei. Als Beispiel hierfür verweist er auf das Protokoll der Versammlung von Auton, das ausführlicher als sonst üblich den Verlauf dokumentiert. In der Diskussion wird geltend gemacht, daß man besser nicht über die Dijoner Forderungen hinausgehen solle, um die anderen Stände nicht zu beunruhigen; habe man nämlich die jetzt aufgestellten Forderungen durchgesetzt, komme der Rest von allein, und deshalb solle das bestehende sozialökonomische und politische System nicht offen in Frage gestellt werden. Nach dem Vorbild Dijons werden nach der sukzessiven Einberufung der einzelnen Korporationen die jeweiligen Magistrate versammelt. Hier verweist Cochin auf die kurze Frist der Einberufung und auf die geringe Zahl der Teilnehmer an den Versammlungen. Weiterhin bemängelt er, daß auf den Versammlungen beliebige Personen Zutritt, Rede- und Stimmrecht besitzen, Deputierte neben namenlosen Individuen, Notable neben Arbeitern und Bauern, die häufig selbst nicht unterschreiben können. Die Taktik der »Partei« besteht nach Cochin darin, eine prinzipiell nur für Notable bestimmte Versammlung in eine öffentliche und allgemeine zu verwandeln und dafür zu sorgen, daß zumindest die Anhänger der »Partei« vollständig erscheinen und agieren, angeführt von den Juristen und Medizinern, welche das Volk mit der »logique simple des idées révolutionnaires« manipulieren. Bezeichnend für diesen Vorgang sei, daß nicht durch Abstimmung, sondern durch Akklamation die Petition angenommen wird.

Während dieser Aktionen der »Partei« tritt Mitte Dezember eine Gruppe von 19 Adligen aus Dijon auf den Plan und bildet, zunächst ebenfalls hinter den Kulissen der Öffentlichkeit, ein Gegenkomitee. Es versucht mit denselben Mitteln wie jene den Zweiten Stand zu bearbeiten und sich zu dessen Repräsentanten zu erheben. Dafür ist bereits die eigene Namensgebung Programm: »la Noblesse de Bourgogne«. Cochin zufolge rekrutiert die Gruppe sich aus den »familles de robe«, der Fraktion der »philosophischen« Parlamentarier, die noch im Mai zusammen mit den ebenso »philosophischen« Abgeordneten der Rechtsanwälte gemeinsame Sache gemacht hatte; »voilà pourquoi les parlementaires voient si clair dans le jeu des avocats et ont si peur d'eux: ils ont joué le même jeu six mois plus tôt, en connaissant les règles savantes et cachées (); voilà pourquoi enfin le peuple, le clergé, la plus saine partie de la noblesse, le roi lui-même, n'ont pas peur et ne voient rien: ils ne sont pas initiés«<sup>10</sup>.

10 Ibid. S. 255.

Die Gruppe läßt sich am 22. Dezember die Bittschriften der Gemeinden schicken, berät sie und unterschreibt schließlich alle Punkte mit Ausnahme derer, die zur Selbstaufgabe geführt hätten, nämlich die Verdoppelung des Tiers und das Stimmrecht pro Kopf in den Generalständen. Die »Noblesse« schlägt jedoch im Gegenzug die Gleichheit der Steuer sowie die Beibehaltung der Konstitution vor und hält auch weitere Verwaltungsreformen in der Hinterhand. Cochin vergleicht diese Vorschläge mit denen der »Beschwerdehefte« vom März des folgenden Jahres, in denen immer noch wenig von Revolution, vielmehr von administrativen, fiskalen Reformen, insbesondere von gleicher Besteuerung die Rede ist, und hält den Vorstoß der »Noblesse« zu diesem Zeitpunkt prinzipiell für aussichtsreich. Am 25. Dezember berufen die Parlamentarier zum übernächsten Tag offiziell den Klerus, den Magistrat und die Korporationen der Stadt ein. Auf der Tagesordnung stehen »les résolutions que la noblesse a prises pour l'union et le bonheur des trois ordres de la province, et les engager à concourir avec elle aux différents moyens nécessaires pour parcourir à ce but«. Angesichts dieses Angebots, das nach Cochins Meinung die Revolution hätte verhindern können, verhält sich die Versammlung vom 27. Dezember, die vom Klerus und vom Adel boykottiert wird, anders als von der »Noblesse« erwartet. Nachdem der Marquis de Digoine deren Plan vorgelesen und erläutert hat, ergreift der Vertreter der Anwälte das Wort und erwidert, vor einer definitiven Antwort müsse er erst seinen Berufsstand konsultieren. Auch die anderen Deputierten erklären, keine Vollmachten zu besitzen und erst Rücksprache halten zu müssen.

Nach der Sitzung berufen die Anwälte das bekannte Komitee ein, das zwei Tage später einen Rapport über die fünf Artikel der »Noblesse« ausgearbeitet hat. Anschließend beginnt dieselbe Prozedur wie vom 3. zum 11. Dezember: Der Anwaltsstand billigt den Rapport am Morgen des 30. Dezember, am Abend findet in der Universität eine gemeinsame Versammlung einiger Korporationen mit den Anwälten statt, wo die Antwort auf den Vorschlag der »Noblesse« gebilligt und an die restlichen Korporationen mit der Aufforderung zur Unterschrift gesandt wird. Am folgenden Tag ist aus dem Rapport bereits in der Öffentlichkeit die Antwort des Tiers von Dijon geworden. Sie hält der »Noblesse« entgegen, daß »Steuern« nicht nur in Geld, sondern auch in Naturalien gezahlt würden und daß sich die »Noblesse« zwar auf die Neuregelungen der Steuerlastenverteilung durch die Generalstände beruft, dies alles aber noch in einer ungewissen Zukunft liege. Am 31. Dezember geben die Korporationen gleichlautend ablehnende Antworten in der zweiten Sitzung der Stände ab. Eine Aussprache findet nicht statt. Daraufhin schreibt Digoine an die Anwälte und bittet um eine gemeinsame Beratung des Rapports. Morelet entgegnet, der Rapport dürfe, da er inzwischen zur Antwort aller Korporationen auf die Vorschläge der »Noblesse« geworden sei, nicht mehr nur als eine der Anwälte allein betrachtet werden; da der Tiers insgesamt ihn unterzeichnet habe, könne auch allein er insgesamt ihn ändern oder auch nur über ihn verhandeln. Digoine schreibt daraufhin, man wisse sehr wohl, daß es die Anwälte seien, welche den Dritten Stand zu manipulieren imstande seien und dadurch die Ablehnung der Vorschläge betrieben und erreicht haben; Digoine droht deswegen mit einem förmlichen Protest in Versailles. Tatsächlich wird dann auch eine Protestnote dort übergeben, doch wenig beachtet. Damit ist der Vorstoß der »Noblesse« abgeschlagen, die ehemaligen »philosophischen« Kampfgefährten der Anwälte sind aus der revolutionären Dynamik eliminiert. Am 1. Januar 1789 schließlich wird der Beschluß des Königs bekannt, gegen den Rat der Notabeln die Verdoppelung der Abgeordneten des Dritten Standes zuzugestehen.

Necker wird in Cochins Darstellung zwar mit der Rolle des persönlich Schuldigen für diese Entwicklung bedacht, daneben wird aber deutlich herausgearbeitet, daß das erste Zugeständnis des Königs der revolutionären Bewegung nicht nur keine Hindernisse in den Weg legt, sondern von selbst zu weitergehenden Forderungen einlädt. Denn ohne Abstimmungsrecht für jeden Abgeordneten ist die Verdoppelung ihrer Anzahl für den Tiers sinnlos, andererseits hat der König bereits faktisch dem landesweiten Bruch mit dem überkommenen legitimen Regelsystem zugestimmt. Neu ist jetzt die Form der Versammlungen des Dritten Standes. Hatte sich die

»Partei« im Dezember noch an die traditionelle gesetzmäßige Form gehalten und sie über Bürgermeister und Magistrat einberufen, so setzt sich der Tiers nunmehr darüber hinweg und versammelt sich in eigenem Namen. Sollte der König an der hergebrachten Form der Provinzial- und Generalstände festhalten, so hat die »Partei« bereits eine Gegentaktik beschlossen: Die Stadtverordneten sollten dann den Tiers von Dijon einberufen, und zwar mit dem ausdrücklichen Ziel »d'être par lui élus, librement et par la voie du scrutin, les représentants qu'il a droit de députer aux États«, wie Cochin aus einer Resolution des Tiers von Dijon vom 18. Januar zitiert, die vom Sprecher der Rechtsanwälte Morellet vorgelegt wurde. Werde dieser Vorschlag nicht angenommen, so heißt es darin weiter, würden die Korporationen gegen das Abhalten der Generalstände protestieren<sup>11</sup>.

Nach Cochins Beobachtungen folgen die Vorbereitungen dieser Versammlung wieder der eingespielten Technik. Das Aktionskomitee der Anwälte, mit neuerlichen Vollmachten versehen, arbeitet am 8. Januar die Resolution aus, läßt sie am 11. von einer kleinen Versammlung von Deputierten einiger Korporationen annehmen, woraufhin sie gedruckt und verschickt wird. Erst danach wird zum 18. der Tiers von Dijon einberufen, anschließend die Kampagne wieder aufs Land verlegt, wobei diesmal mehr Orte einbezogen werden als im Dezember. Neu ist die Einbeziehung des platten Landes. Das Dorf Genlis in der Nähe von Dijon lädt beispielsweise am 22. Januar per Rundschreiben Abordnungen aus der ländlichen Umgebung ein<sup>12</sup>. Am 25. Januar versammeln sich die Delegierten aus 32 Kommunen von Dijon, Auxonne und Saint-Jean-de-Losne im Gemeindehaus von Genlis. Zwei führende Mitglieder der Chambre des Comptes, welche die Versammlung auflösen wollen, werden von den Bauern unter Drohungen hinausgeworfen. Die Delegierten fordern den König auf, nach der Verdoppelung der Abgeordneten auch das Stimmrecht pro Abgeordnetem in den General- und Provinzialständen einzuführen. Außerdem verlangt man, die Gemeindepfarrer auf den General- und Provinzialständen entsprechend ihrer Rangordnung vertreten zu lassen, da sie die Probleme ihrer Gemeinden am besten kannten. Der niedere Klerus erhebt auf der Versammlung keinen Widerspruch. Die Verbindung mit der »Partei« gibt den Pfarrern die Möglichkeit, zu korrespondieren und sich sachlich abzustimmen, wodurch sie sich – vor allem nach Neckers Bewilligung des Stimmrechts pro Abgeordneten – gemeinsam mit ihren Kandidaten gegen die des höheren Klerus durchsetzen können. Für Cochin ist dies eine widernatürliche Allianz, welche nur durch die sich auf urchristliche Elemente berufende egalitäre Logik gekittet werde. Die Abstimmung selbst erscheint ihm als »un scandale de fraude et d'intrigue«<sup>13</sup>. Die Anträge werden angenommen und durchgeführt.

Im Februar 1789 liegt die Revolte, der Aufstand in der Luft: In massenhaft verteilten Flugblättern und Broschüren, auf nachts heimlich geklebten Plakaten, auch auf den Karnevalsfesten werden die Gegner der »Partei«, der Bürgermeister von Dijon, Mitglieder des Parlaments, der Universität, dissidenter Korporationen, der Adel, denunziert. Auf dem Land, so berichtet Gouvernet, predigen die Pfarrer, daß »tout ce qui venait sans culture, près ou bois, appartenait au premier occupant«<sup>14</sup>. Flugblätter sprechen speziell die Bauern an. In alledem

11 Ibid. S. 256, nach: Arch. nat. B<sup>a</sup> 36 liasse 2.

12 Ibid. S. 268; der Wortlaut der Einladung, Arch. nat. B<sup>a</sup> 36, liasse 6: »Messieurs, nous avons l'honneur de vous prévenir que, dimanche prochain 25 janvier, les députés de plus de quarantaine communautés s'assembleront à Genlis pour délibérer avec nous relativement aux intérêts du Tiers état. Nous demanderons au roi la moitié des voix et du pouvoir aux États de la province pour que nous puissions défendre nos droits et obtenir une diminution d'impôts en faisant partager le fardeau aux prêtres et aux nobles. Nous avons la plus forte espérance de réussir. Notre délibération sera jointe à une requête au roi. / Nous vous invitons, messieurs, à vous réunir à nous. C'est le bien public. Envoyez un député avec votre pouvoir et votre échevin. / () / Les habitants et échevins de Genlis.«

13 Ibid. S. 271.

14 Ibid. S. 273, nach: Arch. nat. B<sup>a</sup> 37, liasse 8.

sieht Cochin einen klar konzipierten und methodisch angewandten Plan der Anwälte von Dijon. In einem Schreiben an Necker protestiert der Adel von Burgund gegen die »wildenen« Versammlungen der verführten und irregeleiteten Korporationen und klagt die Anwälte an, »qui par un esprit de cabale, d'intrigue et d'intérêt particulier cherchent à porter le trouble non seulement dans les villes, mais encore dans les campagnes . . . la noblesse croit devoir avertir un ministre aussi juste, aussi éclairé que vous d'une étincelle qui peut exciter un grand incendie«<sup>15</sup>.

Inzwischen ist am 27. Januar ein Schub Beamter geadelt worden, wodurch sich die Anzahl der Adligen in Burgund nach Angaben Gouvernents von 300 auf 2000 erhöht hat. Die neu Geadelten von Dijon schließen sich dem Plan des alten Adels an, den König um Einberufung der Stände zum 30. März zu bitten. Dem schließt sich auch der Adel anderer Städte an. Necker verbietet dem Adel, sich am 15. Februar zu versammeln, und weist den Intendanten Amelot an, wenn möglich in den Gemeinden weitere Versammlungen zu unterbinden und ansonsten alles zu unternehmen, den Dritten Stand zu beruhigen. Amelot seinerseits verbreitet ein anonymes Schreiben an einen Pfarrer, worin dem Tiers geraten wird, dem Beispiel des Adels zu folgen. An Necker schreibt er am 10. Februar, wenn die Stände gehalten würden, wie es der Adel fordert, sei der Dritte Stand nicht mehr aufzuhalten und alles verloren. Cochin findet dieses Verhalten des Intendanten kaum erklärlich. Zwar habe der Adel Amelot beschuldigt, mit den Anwälten gemeinsame Sache zu machen, doch alles spreche gegen eine derartige Annahme, zumal er wenig später selbst von der »Partei« angegriffen wird; andererseits sei er aber in seinen Berichten nach Versailles parteiisch gewesen und habe die Agitationen der Anwälte stark heruntergespielt. Cochin weiß sich hier nicht zu helfen: »La conduite de l'intendant Amelot, comme celle de Bertrand de Molleville, en Bretagne et de tant d'autres hauts fonctionnaires de ce temps reste un mystère«<sup>16</sup>.

Während die Abhaltung der Stände sowohl angekündigt als auch von Woche zu Woche deren Termin verschoben werden, finden in der Bourgogne die Wahlen statt, und zwar, wie von der Bewegung gefordert, nach Landkreisen. Am 9. April schreibt der König dem Intendanten, er könne aus Zeitgründen die Provinzialstände Burgunds nicht vor Mai einberufen. Cochin wertet dies als Sieg der »Partei«. Denn die ersten Stände, denen lediglich die traditionellen Wege der Auseinandersetzung mit dem Tiers zur Verfügung stehen, sind durch die Entscheidungen Neckers und Ludwigs XVI. die Hände gebunden, zumal sie – mit Ausnahme der »Noblesse« – nicht als »Partei« organisiert sind. Andererseits hat die revolutionäre »Partei« die traditionellen legalen sozialen und politischen Formen nicht nur ausgenutzt, unterlaufen und ausgeschaltet, sondern sie auch durch andere, kompliziertere, nicht minder kunstvolle ersetzt, die den Tiers das Stimmrecht pro Abgeordneten in den Generalständen fordern lassen. Nach den neuen sozialen und politischen Techniken werden die Wahl und die Abfassung der »Beschwerdehefte« in Angriff genommen. Auf einer Versammlung des Tiers in Dijon wird die Heftredaktion an eine Kommission delegiert, die aus vier Anwälten der »Partei«, einem Arzt und einem Amtmann besteht. Zwei Wochen später wird deren Text auf einer weiteren Versammlung des Tiers in Dijon angenommen und die Kommission zugleich beauftragt, auch die Redaktion für den Landkreis zu übernehmen. Fünf Anwälte der »Partei« werden schließlich zu Abgeordneten des Dritten Standes gewählt.

Nach diesem hier nur in den wesentlichen Punkten zusammengefaßten Abriss der Wahlkampagne und ihrer Vorgeschichte in Burgund kommt Cochin zu der Schlußfolgerung, daß trotz der zahlreich überlieferten Quellen über die revolutionäre Bewegung selbst nur sehr wenig zu erfahren ist. Die hauptsächliche Informationsquelle über sie stellen Serien von Protokollen der Versammlungen dar. Ihnen allein sei jedoch kein Vertrauen zu schenken, da sie auffällig geglättet redigiert seien. Prinzipiell müsse man zwischen der wirklichen, unbearbeiteten

15 Ibid. S. 274, nach: Arch. nat. B<sup>1</sup> 36, liasse 3.

16 Ibid. S. 276, Anm. 1.

Volksmeinung und den Techniken und Mechanismen der »Partei« unterscheiden, die auf die Volksmeinung einwirkt. Bezüglich der »rohen« Volksmeinung geben die Quellen lediglich negative Auskünfte. Sie kommt nicht zu Wort. Cochin erklärt sich diesen Sachverhalt damit, daß auf den Versammlungen Rednerlisten, Redetexte, Resolutionen und selbst die Diskussionsabläufe von vornherein kalkuliert und festgelegt worden seien. Als Anfang und Ende der gesamten Wahlkampagne in Burgund macht er deshalb das namenlose Komitee in Dijon aus, über dessen Vorarbeiten allerdings wenig bekannt ist. Cochin vergleicht sie mit dem Gerüst, welches nach der Fertigstellung eines Gebäudes abgebaut wird. Die wirkliche Beratung des Tiers, so nimmt er an, habe in den geschlossenen Beratungen der Korporationen stattgefunden – genau hiervon fehlen die Protokolle. Weiterhin macht er auf die signifikante Reihenfolge der Beratungen der Korporationen in den Städten, auf die Begrenzung der Aktionszentren auf den Juristen- und Medizinerstand aufmerksam. Hatte er zu Beginn seiner Untersuchung noch von einem Komplott des Volkes gesprochen, reduziert er es am Ende auf eine von langer Hand vorbereitete und vor der zeitgenössischen wie historischen Öffentlichkeit verborgene Verschwörung einer kleinen Anzahl von Männern, deren frühere Tätigkeit sich lediglich in Cafés und Gesellschaften geäußert habe. Dort, so kündigt er abschließend vorsichtig, aber bestimmt an, werde er die Antworten auf diesen Fragenkomplex suchen und finden<sup>17</sup>.

Privat allerdings äußert sich Cochin eindeutiger. In einem Brief vom 4. Oktober 1904, worin er Charles Maurras die Bourgogne-Arbeit für die »Revue d'Action française« anbietet, spricht er davon, daß es sich dabei mehr um Arbeitshypothesen als um wirkliche Forschungsergebnisse handle, die er Maurras' Zeitschrift schon zwei Jahre zuvor zugesagt hatte. Damals hatte er noch auf eine Aufdeckung einer Freimaurerverschwörung als verborgener Ursache der Revolution abgezielt. Im April 1901 hatte er seine Fragestellung, unter der er die Quellen untersuchen wollte, ausdrücklich hierauf zugespitzt: »Oui ou non la maçonnerie a-t-elle eu une action sur le mouvement révolutionnaire?«<sup>18</sup>. Cochin scheint sich Maurras gegenüber fast zu entschuldigen, daß der Aufsatz hierauf keine eindeutige Antwort gibt, wenn er ihm schreibt, zwar habe er es immer noch auf die Freimaurer abgesehen, doch sei die Freimaurerei selbst nicht einmal der eigentliche Gegenstand der Studie geworden. Vielmehr habe sich eine neue Problemstellung ergeben, die Cochin in Anlehnung an die 1902 von Moisei Ostrogorski veröffentlichte Untersuchung des Parteiwesens in England und den Vereinigten Staaten<sup>19</sup> wie folgt formuliert: Daß nämlich in einem Land, welches traditionell in Provinzen, Stände und Korporationen gegliedert ist, die alte Ordnung zusammenbricht, indem eine auf bestimmte Weise organisierte »Partei« sich der öffentlichen Meinung zielgerichtet bemächtigt, wobei sie, unabhängig von natürlichen, ökonomischen oder ideellen Ursachen, der Anzahl ihrer Anhänger oder den Fähigkeiten ihrer Anführer, lediglich eine bestimmte Technik (»son jeu mécanique«) anwendet, wodurch das Volk von einer Minderheit manipulierbar ist. Cochin möchte nachweisen, daß eine solche Organisation mit einer derartigen Technik bestand, welche die legitime Autorität auszuspielen verstand; daß bis 1795 mit Ausnahme der Vendée keine Volksbewegung nicht von dieser Organisation bestimmt worden ist; daß unterdessen die politischen Philosophien von Rousseau bis Paul Bert, die zur theoretischen Fassade der Republik dienen, lediglich von gutgläubigen Konservativen ernstgenommen wurden; daß es sich schließlich bei der Revolution insgesamt nicht um einen zufälligen Betriebsunfall der Geschichte gehandelt hat, sondern um die Auswirkungen eines allgemeinen Gesetzes und die Notwendigkeit eines bestimmten politischen Verhältnisses. Ein solcher Nachweis, so Cochin programmatisch weiter an Maurras, sei nur zu erbringen, wenn man die Freimaurerei historisch leidenschaftslos kühl untersucht, sie nicht schon an sich für eine Verschwörung hält und als solche in die

17 Ibid. S. 281.

18 MEAUX (wie Anm. 5) S. 262f.; vgl. Nachlaß Augustin Cochin, Ha 14.

19 MOISEI OSTROGORSKI, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, 2 Bde., Paris 1903; id., *La démocratie et les partis politiques*, Paris 1912.

Geschichte einführt, sondern umgekehrt von der Analyse der Geschichte ausgeht und detailliert Namen, Daten und Handlungen, die für sich allein irrelevant sind, miteinander zur Totalität kombiniert. Dann erst zeige sich »un système ingénieux et une entente mystérieuse«, und das noch um so deutlicher, wenn man sie in zwei weit voneinander entfernten Provinzen auffinde, wie es Burgund und die Bretagne sind<sup>20</sup>.

Kurz nach dem Erscheinen der »Campagne« antwortet Cochin auf Kritik seines Onkels Henry Cochin. Dieser hatte ihm einige Anmerkungen zu seinem Gebrauch der Worte »cabale« und »révolutionnaire« in bezug auf die Freimaurerei gesandt, was, wie Cochin einräumt, zumindest hergeleitet hätte werden müssen. »Vous avez mis le doigt sur la grosse difficulté du sujet dont je me suis mal tiré. La vérité est que je ne savais pas comment désigner la Respectable Loge en question«<sup>21</sup>. Selbstkritisch formuliert Cochin sein strukturelles Problem: »Traiter les avocats de Dijon de révolutionnaires en janvier 1789, parler de cabale, c'est en faire de vulgaires conjurés et tomber dans l'erreur de Barruel, qui voit commencer à Voltaire le complot des terroristes. Et pourtant, s'ils n'avaient pas les idées de Robespierre, ils avaient les mêmes sentiments, usaient des mêmes moyens. C'est là le gros obstacle aux recherches sur la maçonnerie: elle groupe les hommes suivant leurs tendances plus que suivant leurs idées«<sup>22</sup>. Dadurch sei die Freimaurerei für den Historiker ebenso ungreifbar wie für das Gesetz. Im übrigen betont Cochin nochmals, daß er in dieser spezifischen sozialen Technik keine historische Ausnahme, sondern das Prinzip des modernen demokratischen – für ihn »absurden« – Gesellschaftszustandes erblickt.

Fünf Jahre später, nach einer, wie angekündigt, ausführlichen Untersuchung der Quellen der revolutionären Bewegung in der Bretagne, bestimmt Cochin sein eigenes Arbeitsfeld innerhalb der Geschichtsschreibung der Französischen Revolution in der Arbeit »La crise de l'histoire révolutionnaire«<sup>23</sup>. Äußerer Anlaß ist das im Vorjahr erschienene Buch von Aulard »Taine historien«<sup>24</sup>. Mit Taine und Aulard, so will Cochin zeigen, stehen sich nicht nur zwei Historiker der Französischen Revolution gegenüber, zwei Schulen der Revolutionsgeschichtsschreibung, sondern es ergeben sich aus deren Konfrontation auch neue und weiterführende Problemstellungen. Als deren Einsatz zitiert Cochin einen Satz von Michelet aus dessen Vorwort der »Histoire de la Révolution française«: »L'acteur principal est le peuple. Pour le retrouver, celui-ci, le replacer dans son rôle, j'ai dû ramener à leur proportion les ambitieuses marionettes dont il a tiré les fils«<sup>25</sup>. Cochin stimmt Michelet zunächst zu, setzt jedoch gleich mit einer eigenen Interpretation nach, indem er nach der Realität, der Zusammensetzung, der konkreten Handlungsweise des Volkes fragt; denn bislang sprechen alle Historiker der Revolution wohl von seinen Helden, Taten, Opfern, doch nie von ihm selbst. Das Volk verkümmere derart zu einer anonymen Allegorie, obgleich es ganz im Sinne Michelets tatsächlich zum ersten Male in der Geschichte als einheitlich handelndes Subjekt auftrete. Entsprechend erscheint es auch in den offiziellen (Selbst-)Darstellungen des neuen Regime, doch ist nach Cochin dieses Volk ein ideales Wesen, das nur im Bewußtsein oder in der Vorstellung der »hommes libres« oder »patriotes« existiert, die von Jugend auf in den Aufklärungsgesellschaften – wie Cochin sie allgemeiner nennt: den »sociétés de pensée« – geformt und diszipliniert worden sind. Der Unterschied zwischen dem wirklichen und diesem

20 MEAUX (wie Anm. 5) S. 269; vgl. Nachlaß Augustin Cochin, Ha 12 und Ha 6–7.

21 Ibid. S. 271.

22 Ibid. S. 272.

23 Augustin COCHIN, *La crise de l'histoire révolutionnaire*. Taine et M. Aulard, Paris 1909; Nachdruck in: id., *Les sociétés de pensée* (wie Anm. 8) S. 43 ff.; im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

24 François-Alphonse AULARD, *Taine, historien de la Révolution française*, Paris 1908, eine Auseinandersetzung mit Hippolyte Adolphe Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 6 Bde., Paris 1876–96.

25 Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Paris o. J., Vorwort von 1847, S. LIV.

Volk der Gesellschaften findet sich bei Rousseau deutlich ausgedrückt. In dessen Konzeption ist nämlich die »volonté générale« nicht identisch mit der Mehrheit oder auch der Totalität der Einzelwillen der empirischen Individuen, gegen diese behält jene immer Recht<sup>26</sup>. Daß 1793 mit der proklamierten direkten Herrschaft des Volkes über das Volk Wahlen, Presse und die Konsultierung der Basis verboten wurden, geht Cochin zufolge über die Konzeption der Theoretiker insofern hinaus, als sich zeigt, daß die »volonté générale« nicht nur gegen die Mehrheit rechtens regiert, sondern dies auch mit offener Gewalt tun kann. All diesen Fragen wird Cochin im Laufe seiner weiteren Arbeiten nachgehen. Zunächst behandelt er in der »Crise« die Frage der Identität des »kleinen« Volkes der »Philosophen«, der Gesellschaften, im Verhältnis zu dem »großen«, »wirklichen«, historisch empirischen Volk.

Dieser Gesichtspunkt wird zum Kriterium für die Behandlung der Kontroverse zwischen Taine und Aulard. Beider Quellenbasis unterscheidet sich charakteristisch voneinander. Aulard stützt sich weitgehend auf offizielle Quellen, amtliche Darstellungen, während Taine umgekehrt soviel wie möglich persönliche Berichte und Dokumente aufsucht und an Zeitungen lediglich den »Mercure« und den »Moniteur« auswertet, da sich seinem Urteil nach in den anderen offiziellen oder offiziösen Veröffentlichungen bloß historisch substanzlose Allgemeinheiten, aber keine Tatsachen fänden. Cochin weist Taine, den er im übrigen gegen Aulard verteidigt, Fehler im handwerklichen Bereich des Fachs nach. Vor allem aber kritisiert er an Taine, daß dieser sich umstandslos auf seine Zeugen der Revolution stütze. Diese seien zwar sicherlich ehrliche und ehrenwerte Personen gewesen, hätten aber vom revolutionären Geschehen nichts begriffen. Genau das jedoch schlage in Taines Arbeit selbst durch. Er stehe im Resultat wie ein Untersuchungsrichter da, der Tat und Täter vor sich hat, aber um dessen Motiv nichts weiß. Derart erscheine die Revolution bei Taine als beispielloser Anfall von Geisteskrankheit, als Kampf ohne Gegner oder, wie Aulard richtig schreibe, wie eine Darstellung der Belagerung von Paris ohne die belagernden Preußen. Diese Verlegenheiten Taines erklärt Cochin mit den Eigenarten des sozialgeschichtlichen Untersuchungsgegenstandes. Im Gegensatz zur offiziellen, selbstdarstellenden Historiographie der Revolution gebe es nämlich über die Realgeschichte der revolutionären Demokratie kaum entsprechende Dokumente – »Il n'existe pas de moyens réguliers, de sources directes, dans une enquête de ce genre. Entre les frères et amis qui ne disent rien, et les profanes qui ne savent rien, l'historien en est réduit aux inductions et aux conjectures«<sup>27</sup>.

Auf der Suche nach einem Motiv für die Revolution berufen sich deren Anhänger auf die besonderen historischen Umstände, die Gegner der Revolution versuchen sie durch ein Komplott zu erklären. Beides sind für Cochin haltlose Ansätze. Wenn die erstere Schule der Revolutionsgeschichtsschreibung prinzipiell für jedes revolutionäre Phänomen bestimmte Ereignisse wie beispielsweise den Kriegszustand verantwortlich erklärt, wird die Revolution selbst zu einem rein reaktiven Vorgang, dessen Wesen außerhalb seiner selbst liegt. Sicherlich spielen auch für Cochin derartige äußere Umstände eine Rolle in der Beeinflussung des revolutionären Geschehens, doch besteht er darauf, daß diese nicht mit den inhärenten Wesenszügen, der immanenten Dynamik der Revolution selbst identisch zu setzen seien. Deren Kern sieht er in der direkten Demokratie, d. h. daß formell das Volk über sich selbst herrsche und seine Gewalten nicht veräußere, im Gegensatz zur repräsentativen Demokratie oder zum autoritären Regime. In der geschichtlichen Praxis allerdings könne sich das Volk bis ins Detail weder verwalten noch regieren, und um die Verwaltungsmaschinerie funktionieren zu lassen, müsse man zumindest faktisch, wenn nicht selbst auch theoretisch, ein »régime constitué« durch Abgeordnete und Verwalter einrichten. Wenn aber das Volk schon nicht umhin komme, Regierende über sich zuzulassen, so könne es sie zumindest kontrollieren, absetzen und abwechseln, permanent »terrorisieren«. Genau hierin bestehe die Aufgabe der Gesellschaften,

26 Jean-Jacques ROUSSEAU, Du contrat social, in: id., Œuvres complètes, Bd. 3, Paris 1964, II/3, S. 371 f.

27 COCHIN, Crise (wie Anm. 23) S. 70.

der Klubs. Sie sind, wie der »Moniteur« schreibt, das »Auge des Volkes«: »Dès leur institution, les sociétés populaires ont été les surveillantes des autorités constituées et du gouvernement même; et c'est cette surveillance qui constitue la liberté; car le peuple ne pouvant être toujours réuni dans les assemblés primaires, s'est disséminé dans les sociétés partielles, afin d'avoir l'œil ouvert sur les dépositaires du pouvoir. Voilà le caractère constitutif des sociétés populaires.« Diese sind mit dem Volk identisch, oder, wie es im »Moniteur« auch heißt: »Le souverain est immédiatement dans les sociétés populaires«<sup>28</sup>. Von hier aus kommt Cochin zur Schlußfolgerung, daß die direkte Demokratie immer ein Netz permanenter Gesellschaften implizieren müsse. Ohne sie kann er sich nicht nur die Herrschaft, sondern auch die Existenz des Souveräns »Volk« nicht vorstellen. »On ne voit pas ( ) comment il pourrait prendre conscience de soi«<sup>29</sup>. Die direkte Demokratie samt Terrorherrschaft besteht für ihn in der Herrschaft der Gesellschaften, wie die parlamentarische Demokratie in der Herrschaft der repräsentativen Versammlungen.

Hier liegen für Cochin die von allen anderen äußeren Umständen unabhängigen, wesentlichen Prinzipien der Französischen Revolution begründet. Deren Dynamik rühre eben daher, daß der Souverän, das Volk, alle Schritte der von ihm Gewählten überwacht: Alles, was sich von ihm her ableitet, ist revolutionär und steht von daher über jedem Gesetz, jeder überkommenen Moral und Justiz. Mit der neuen Legitimation ist praktisch alles erlaubt, und es etabliert sich eine neue Moral, die nicht nach gut und böse fragt, sondern nach dem Kriterium der Revolution urteilt – »Un homme qui manque des vertus publiques ne peut avoir de vertus privées. ( ) Le crime ne saurait exister, là où se trouve l'amour de la République«<sup>30</sup>. Mit dieser Maxime Robespierres bricht erst der Thermidor. Wenn Aulard anführt, alle revolutionären und terroristischen Aktionen seien durch die jeweiligen Umstände bedingt, dann entgegnet Cochin, daß diese revolutionären Handlungen selbst ohne das Prinzip der direkten Volkssouveränität und des daraus abgeleiteten Regime nicht stattgefunden hätten. Aus diesem Grund könne man auch nicht von terroristischen Exzessen sprechen; wenn nämlich das Prinzip der direkten Demokratie erst einmal akzeptiert ist, dann sei die Terrorherrschaft nur legitim, und als der erste illegale Akt der Revolution erscheine demnach erst der 9. Thermidor. Das Volk trete als neuer Messias auf, schreibt Cochin, doch »Cette incarnation n'est ni une chimère intellectuelle, – le règne du terrorisme l'a prouvé, – ni une fiction légale, pratiquement limitée par la loi: c'est une réalité concrète agissante«<sup>31</sup>.

Die von Aulard reproduzierte These von der Verteidigung der Republik taucht mit der Demokratie selbst, bereits am 28. Juli 1789 auf. Gefordert werden im revolutionären Prozeß Gesetze zur Verteidigung der Demokratie, die ihrer Definition nach Ausnahmegesetze sind. Die demokratischen Grundrechte dürfen im Dienst der Demokratie außer Kraft gesetzt werden, und durch diese Dialektik rettet die faktische Unfreiheit die prinzipielle Freiheit. Cochin zufolge handelt es sich darum, das Bild eines starken Feindes der Republik aufzubauen, das den eigenen Aktionen der Revolution entspricht und sie rechtfertigen kann. Zur Formierung der öffentlichen Meinung verweist Cochin auf entsprechende Gesetze, durch welche die Klubs ungehindert denunzieren könnten, während entgegengesetzte Darstellungen unmöglich seien<sup>32</sup>.

Den Ursprung der entgegengesetzten These vom Komplott als Ursache der Revolution erblickt Cochin in der Entwicklung der Terrorherrschaft selbst, in der Abkapselung der Jakobiner (Robespierre: »La vertu est en minorité sur la terre«)<sup>33</sup>, der immer größeren

28 Ibid. S. 77, zitiert nach dem »Moniteur« vom 16. Oktober und vom 28. September 1794.

29 Ibid. S. 79.

30 Ibid. S. 81.

31 Ibid. S. 83.

32 Ibid. S. 117.

33 Ibid. S. 87, zitiert nach dem »Moniteur« vom 14. September 1793.

Diskrepanz zwischen dem souveränen und dem wirklichen Volk. Die These vom Komplott, die in allen ihren Ausführungen seit Barruel die Einzelpersonen und deren Pläne und Fähigkeiten in den Vordergrund der geschichtlichen Entwicklung stellen, schließt von der Tyrannei auf einen Tyrannen. Wieder führt Cochin Robespierre an: »Je suis du peuple, je n'ai jamais été que cela; je méprise quiconque à la prétention d'être quelque chose de plus«<sup>34</sup>. Er will nichts als »commissaire du peuple« sein. Hierin greift er auf Rousseau zurück, dem Freiheit nur als Abwesenheit persönlicher Herrschaft vorstellbar ist<sup>35</sup>. Wenn die Revolution also Tyrannei ist, so folgert Cochin, dann ist sie eine ohne Tyrannen; sie ist, wie es die Jakobiner selbst ausdrücken, eine Diktatur ohne Diktator. Darüber hinaus macht Cochin darauf aufmerksam, daß die handelnden Personen der Revolution deren Entwicklung nicht selbst im Griff haben und sie nicht begreifen. Einige werden daran irre, nervenkrank, andere fallen den permanenten Säuberungen zum Opfer, ohne zu verstehen, weshalb sie eliminiert werden, ganz in der Vorstellung befangen, bei ihnen halte der revolutionäre Prozeß jeweils an und komme zu sich. Die führenden Personen der Revolution erscheinen Cochin als blinde Kräfte, die ihnen unbekanntes Gesetzen unterworfen sind, ganz wie Michelet es in seiner Marionettenmetapher ausdrückt. Die Minderheit der herrschenden Revolutionäre bildet kein Komplott, im Gegenteil: »Ils ne règnent ni pour ni par eux-mêmes, mais en vertu d'une force impersonnelle, qu'ils servent sans la comprendre, et qui les brisera sans effort comme elle les a élevés«<sup>36</sup>.

Von hier aus sucht Cochin nach einer neuen Angehensweise der Geschichte der Revolution und der modernen Demokratie in deren Gefolge, und er findet sie im Programm Durkheims, die Soziologie als selbständige Wissenschaft von der Psychologie abzulösen: »M. Durkheim ne parle ni de Taine, ni du jacobinisme. Mais sa critique paraît faite pour eux; car Taine est en histoire le maître de la méthode psychologique – et le problème jacobin, le type des problèmes sociaux. Aussi est-ce dans le livre de M. Durkheim que nous en trouverons l'inventaire; voyez plutôt: l'école psychologique, nous dit M. Durkheim (), fait trop de part aux intentions, quand elle veut expliquer les faits sociaux, pas assez aux situations. Elle ne voit que le calcul des hommes, là où agit une cause plus puissante, le lent et profond travail des institutions, des rapports sociaux (). Les psychologues, dit encore M. Durkheim, prennent souvent l'effet pour la cause dans leurs explications des faits sociaux, en mettant le motif conscient avant l'acte; or, les choses se passent à l'inverse, en général: c'est l'acte qui va devant, déterminé par des causes inconscientes, la raison qui suit, pour justifier l'acte«<sup>37</sup>.

Diesen Faden nimmt Cochin auf und spinnt ihn für seinen Untersuchungsgegenstand mit dessen besonderer Problematik weiter. Es genüge nicht zu wissen, daß die Jakobiner von einer abstrakten Tugend und einem praktischen Strebertum geleitet werden, wie Taine erklärt. Denn tatsächlich müsse die Konstellation der Revolution in der zeitgenössischen aktiven Generation und ihrer gesellschaftlichen Erziehung, ihrer Sozialisation (»entraînement social«) erklärt werden. Die Institutionen und sozialen Beziehungen, von denen Durkheim spricht, sieht Cochin in den Klubs und ihren Vor- bzw. Grundformen, den Gesellschaften, die er als »sociétés de pensée« bezeichnet und zu denen er auch die Freimaurerlogen rechnet. »Étudiez par exemple la crise sociale d'où naquit le Grand Orient, de 1773 à 1780: vous retrouverez tout le mécanisme d'une épuration révolutionnaire. () C'est un travail automatique, dont on pourrait donner la formule et dégager la loi. () La loi reste la même, et les »frères« polis et poudrés de 89 obéissent avec la même rigueur et la même inconscience que les »frères« grossiers et crasseux de 93. Bien mieux, cette même loi de sélection et d'entraînement mécanique agit partout où se produit le phénomène social: dans la Compagnie du Saint-Sacrement de 1660, comme dans les

34 Ibid. S. 90, nach: Arch. nat. AD XVI, 73.

35 ROUSSEAU, Du contrat social (wie Anm. 26) I/4, S. 360f., II/1, S. 368f., und vor allem III/15, S. 428ff.

36 COCHIN, Crise (wie Anm. 23) S. 92f.

37 Ibid. S. 99f.; vgl. Emile DURKHEIM, Les règles de la méthode sociologique, Paris 1981, S. 101ff.

sociétés royalistes, ou dans le ›caucus‹ de Birmingham«<sup>38</sup>. In diesem Zusammenhang verweist Cochin auf die Arbeiten von Allier, Lamy, Bryce, Ostrogorski<sup>39</sup> und zieht seine eigene Aufgabenstellung wie folgt zusammen: »d'une part l'histoire naturelle des Sociétés de Pensée, de leurs lois et tendances essentielles et constantes – de l'autre le détail des conflits inévitables entre ces sociétés et l'opinion normale, entre la petite cité et la grande«<sup>40</sup>. In dieser neuen Perspektive wäre die Revolution nicht das bewußt herbeigeführte Resultat einer Intrige, sondern das unbewußte Werk einer jakobinischen »Maschine«. Ein Historiker, der sich wie Aulard, Seignobos, Chassin, Robinet u. a. mit der Revolution insgesamt oder mit bestimmten ihrer Phasen identifiziert, falle noch nachträglich der Arbeit dieser unpersönlichen »Maschine« zum Opfer.

Zusammenfassend sieht Cochin unter zwei Bedingungen einen Ausweg aus der Krise der Revolutionsgeschichtsschreibung. Zum einen dürfe die Revolution vom Historiker weder verurteilt noch gelobt, sondern lediglich beurteilt werden; es gelte, einen klaren Kopf zu bewahren und die Gesetzmäßigkeiten, die Automatismen der Gesellschaften zu verstehen. Zum anderen müsse der revolutionäre Fetischismus des Volksbegriffs wieder in die Politik verwiesen werden, wie der Begriff der Vorsehung in die Theologie gehöre. Während Taine und Aulard Historiker im Stil des Ancien Régime sind, sieht sich Cochin als Geschichtswissenschaftler der neuen Demokratie und ihrer »machine sociale«. »Et maintenant le grand œuvre touche à son terme. À la place des forces morales défaillantes, demeure seul, pour soutenir le corps national, ce mécanisme social qui l'enserme désormais, et dont il lui faudra maintenant subir la loi fatale. Nous avons un pied dans l'engrenage. Déjà la première équipe sociale – la maçonnerie radicale – tombe sous le mépris, entre le loyalisme qu'elle n'a plus le droit d'invoquer, et les surenchères de l'équipe suivante – le syndicalisme politique – qu'elle n'a plus le droit de contredire. C'est la première étape; il y en aura bien d'autres. / Espérons, du moins, que cette génération profitera d'une expérience chèrement achetée pour comprendre enfin ce qu'elle ne peut empêcher. Alors finira la crise de l'histoire révolutionnaire«<sup>41</sup>.

Zu seinen Lebzeiten hat Cochin nichts weiter selbst veröffentlicht. Seine Arbeitsschwerpunkte lagen in dem folgenden Jahrzehnt bis zu seinem Tod im wesentlichen auf zwei großen Gebieten, nämlich der angekündigten Untersuchung der revolutionären Bewegung in der Bretagne und dem Entwurf einer systematischen, sowohl geschichtsphilosophischen wie sozialhistorischen Theorie des Gesellschaftswesens. Zwischen beiden Arbeitsbereichen sind noch Einzelstudien zu führenden Theoretikern und Politikern der Revolution sowie verschiedene Arbeitsdossiers im Nachlaß überliefert.

Seine umfassende, sehr detaillierte Untersuchung der Revolution in der Bretagne vom Mai 1788 zum Mai 1789 legt er in zwei Teilen an, wovon der erste eine »Histoire analytique« der Geschehnisse selbst enthält, während der zweite aus »Synthèse et justification« besteht. Die posthum von Ackermann herausgegebenen Bände folgen im wesentlichen dem Manuskript, das Cochin 1914 zunächst als definitiv für den Druck vorsah, dann aber wieder vom Verlag zurückzog<sup>42</sup>. Wie nach den privaten und öffentlichen Ankündigungen Cochins zu erwarten, stehen Aktivitäten und Struktur der philosophischen oder Aufklärungsgesellschaften im Zentrum seiner Untersuchung. Eine solche »société de pensée« definiert er wie folgt: »c'est une

38 COCHIN, Crise (wie Anm. 23) S. 103.

39 Ibid. S. 94, 103, 105; vgl. vor allem James BRYCE, The american commonwealth, 2 Bde., London 1889.

40 COCHIN, Crise (wie Anm. 23) S. 106.

41 Ibid. S. 139.

42 Vgl. COCHIN, Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (wie Anm. 5) Bd. 1, S. XII, und Nachlaß Augustin Cochin, Ha 42–43; FURET schreibt die Ausgabe Charpentier zu, id., Augustin Cochin: Die Theorie des Jakobinismus, in: id., 1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft, Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1980, S. 183 (Originalausgabe: Penser la Révolution française, Paris 1978).

société fermée en dehors de toute préoccupation d'œuvre, pour opiner, non pour faire: »coopération d'idées«, »union pour la vérité«. () une association fondée sans autre objet que de dégager par des discussions, de fixer par des votes, de répandre par des correspondances () l'opinion commune de ses membres. C'est l'organe de l'opinion réduite à sa fonction d'organe«<sup>43</sup>. Hier sieht Cochin den Ausgangspunkt der Revolution, und zwar ohne vorsätzlichen, geheimen Plan. Wäre eine Verschwörung die Grundlage der Revolution, hätte eine entsprechende Enthüllung genügt, um sie zu erklären. Demgegenüber handelt es sich in der Konzeption Cochins eben nicht um überlegte, geplante Handlungen aus freier Willensentscheidung der personae dramatis, sondern um eine spontane, unüberlegte Bewegung, die instinktmäßig abläuft. »C'est un entraînement spontané de pensée d'abord, pas de mouvement et d'action, inconscient comme une force de nature, progressant et s'enflant comme une trombe. / Et comme, dans les actions vitales la cause est cachée, l'effet seul, apparent, nous n'avons pas de ressource de constater les causes; nous ne pouvons que les deviner en surprenant leur influence dans les effets«<sup>44</sup>. Dementsprechend richtet sich Cochins Untersuchung auf zwei Gegenstände, nämlich zunächst auf die »pensée« der Gesellschaften, die sich zu einer weltfernen Ideologie entwickelten, dann auf die revolutionären Aktivitäten im eigentlichen Sinne, die eine unpersönliche soziale Kraft schaffen.

Zu den »sociétés de pensée« zählt Cochin die beiden landwirtschaftlichen Akademien der Bretagne, die »Société d'Agriculture« und die »Société patriotique«, darüber hinaus die verbreiteten »Chambres de lecture«, die »Bibliothèque des avocats de Rennes«, verschiedene »comités de correspondance«, Geheimgesellschaften, die Freimaurer, in der ganzen Bretagne 39 Logen, wovon die meisten dem Grand Orient de France angeschlossen sind, in Rennes die »Parfaite Union de Rennes«, schließlich daneben die lockeren Verbindungen der »Noblesse« und der »Jeunes Gens«. Auf die Aktion der »pensée« in diesen Gesellschaften geht Cochin hier nur summarisch ein. Die Revolution in der Bretagne schreibt er fast ausschließlich unter der Perspektive der tatsächlichen sozialen und politischen Handlungen der Gesellschaften, und zwar unter detaillierter Erfassung aller aus den Quellen überlieferten Personen. Insofern ist seine Untersuchung nicht nur zeitlich weit breiter angelegt als die Bourgogne-Arbeit. Ausführlicher als dort beschreibt Cochin die Formierung der »Noblesse« in den Aufklärungsgesellschaften sowie die dann daraus erwachsende Unfähigkeit der revolutionären oder sozialreformerischen Adligen, sich der weiter- und über sie hinweggehenden Dynamik des Prozesses erfolgreich entgegenzustellen.

Von den großen Revolutionsgeschichtsschreibungen seiner Zeit unterscheidet sich Cochin in seiner Bretagnearbeit durch die Berücksichtigung und umfassende Auswertung nicht nur der zentralen Archive in Paris und den großen Städten in der Provinz, sondern auch der kleinsten Archive auf dem platten Land. An dieser Stelle kann nicht auf die außerordentlich reichhaltige Regionalgeschichte, die Cochin vorlegt, im einzelnen eingegangen werden<sup>45</sup>. Seine Darstellung der Revolution in der Bretagne zeigt wesentliche zeitliche und strukturelle Charakteristika auf, die bereits aus anderen Provinzen wie insbesondere Burgund bekannt sind, und endet mit der Gründung des unmittelbaren Vorläufers des Jakobinerklubs. Indem Cochin seine These durchzuhalten versucht, setzt er alle Ereignisse in eine entsprechende Interpretationslinie, die von der Positivität des Ancien Régime auch begrifflich ausgeht. Cochin ist sich der Problematik dieses Verfahrens durchaus bewußt. In »Synthèse et justification« schreibt er, er habe im ersten Teil den (halb) unbewußten Kampf zwischen »opinion sociale« und »opinion libre« nur darstellen können, indem er den funktionellen idealen und philosophischen Begriffen der Revolution (nation, noblesse, peuple, bourgeoisie, opinion usw.) einen konkreten Sinn

43 COCHIN, Bretagne (wie Anm. 5) Bd. 1, S. 6.

44 Ibid. S. 4.

45 In der Bretagne-Arbeit hat Cochin im übrigen nur einen Teil der von ihm erschlossenen Quellen ausgewertet, vgl. Nachlaß Augustin Cochin, Ha 42–43 und Archivkartei »Bretagne«.

gegeben, sie durch Daten, Fakten, Zahlen, Namen, Zitate ersetzt habe. Genau diese Beschreibung gelte es als Präzisierung im zweiten Teil zu rechtfertigen. »Il contient le tableau raisonné de la correspondance sociale, ou du moins de ce que nous en savons, une sorte de schéma de travail de la Machine«<sup>46</sup>. Diese Übersicht setzt er in Beziehung zum äußeren Ablauf der Geschehnisse und den Interdependenzen des inneren Korrespondenzsystems. Wieder geht er nicht inhaltlich auf die Arbeit der »pensée« ein, sondern er hält sich nur an Vorgänge, die ein genaues Ziel haben oder zumindest angeben, vom Zentrum stammen, sich an den gesamten Kreis richten, und schließt solche aus, die er als »correspondance de simple propagande« bezeichnet, also Manifeste, Abhandlungen aller Art, Bulletins und Zeitschriften, lokale Korrespondenzen und solche, die zwar aus dem Zentrum kommen, sich aber lediglich an eine einzige Gruppe oder an Individuen richtet. Cochin ist sich sicher, durch diese Auswahl ein wesentliches Regelsystem erfassen zu können – »le grand principe d'action du Protée social est de rester sinon invisible, du moins irresponsable; il peut agir sous n'importe quelle forme, pourvu qu'elle ne lui soit pas propre; ce serait le perdre de vue, à coup sur, que de lui en attribuer une«<sup>47</sup>. Zur Evaluierung der Quellen gehöre die Einsicht in die Gesetze und Konstanten der revolutionären Maschinerie sowie in die Position, welche sie zu einem gegebenen Entwicklungspunkt des Prozesses erreicht hat.

Für das Zentrum und die Peripherie stellt Cochin Listen der Personen zusammen, die in der Bewegung zu bestimmten Perioden aktiv geworden sind, unter Einschluß von Angaben über Beruf, Herkunft, Mitgliedschaft in Aufklärungsgesellschaften. Hier nun tritt ein Dilemma Cochins hervor. Zum einen nämlich macht er darauf aufmerksam, daß man auf die Mitgliedslisten der Gesellschaften nicht zuviel geben dürfe, weil prinzipiell die öffentliche Anhänger-schaft und deren Absichtserklärungen nicht notwendigerweise und nicht hinreichend über die reale Aktionsstruktur und Funktion der Gesellschaften informieren könne. Andererseits verfügt Cochin aber nur über Quellen, die, gleichgültig, ob öffentlich oder intern, wie auch immer formulierte subjektiv intentionale Absichtserklärungen sind. Weil die Revolutionäre unter einem sozialen Gesetz handeln, hält Cochin sich nicht an die Individuen selbst, sondern an deren Gesellschaften. Aber: »nous n'affirmons pas que les impulsions soient venues en effet de tel comité, à telle date, mais seulement qu'elles ont passé par lui, () et que nous ne connaissons pas de cercle intérieur plus direct dont il ait pu le recevoir«<sup>48</sup>. Die Listen selbst sind nach zwei Gesichtspunkten unterteilt, die einer von Cochin festgestellten Regel der »action sociale« entsprechen. Jede Bewegung der »Maschine« ist nämlich durch eine doppelte Aktion gekennzeichnet, nämlich der Wahl einer Abordnung mit dem Auftrag, eine Beschwerde bei der Obrigkeit vorzutragen, und der Bildung eines Korrespondenzsystems, das die Aufgabe übernimmt, über die »opinion sociale« die öffentliche Meinung zur Vereinheitlichung der Beschwerden zu formieren. Die erste Aktionsgruppe handelt in der Öffentlichkeit, die zweite hinter deren Kulissen. Während die erste ihre Legitimität in den Vordergrund rückt, die jedoch nicht durch legale Wahlverfahren und -ergebnisse ausweisbar sei, ist bei der zweiten die Identität der handelnden Personen nur in Ausnahmefällen nachzuweisen. Beide sich ergänzende Aktionsformen sind aber für Cochin entscheidend. In ihrem komplementären Zusammenspiel sieht er das Geheimnis des Erfolgs der revolutionären Bewegung.

Zum äußeren Resultat der Statistiken gehört, wie nicht anders zu erwarten, daß die große Mehrheit der gewählten, abgeordneten, durch welche Legitimation und wie auch immer in der Bewegung aktiven Personen bei den Korrespondenzen, der Redaktion der »Beschwerdehefte«, den Versammlungen und Verhandlungen zugleich auch Mitglieder der Aufklärungsgesellschaften sind. Cochin selbst hat bereits im Exposé die Tragweite eines solchen Ergebnisses

46 Ibid. Bd. 2, S. 9.

47 Ibid. S. 11f.

48 Ibid. S. 24.

eingeschränkt. Interessanter ist ein Fragment einer allgemeinen Überlegung zum Resultat seiner Untersuchung. Dort konstatiert er, eines seiner Ziele nicht erreicht zu haben, nämlich, herauszufinden, was das bretonische Volk »wirklich« gewollt habe; er könne dies weder positiv noch negativ feststellen. Die Unterschriftensammlungen, Erhebungen, andere Volksaktionen wiesen auf eine Organisation, nicht auf einhellige Meinungen und Handlungen hin. Auf der anderen Seite muß Cochin davon ausgehen, daß die Hefte, Traktate, Forderungen zwar nach denselben einheitlichen Modellen verfaßt sind und insofern das Eingreifen der »Maschine« bestätigen, daß sich aber in diesen uniformen »offiziellen« Dokumenten der Revolution mit großer Wahrscheinlichkeit eben doch die tatsächliche Meinung des Landes, der Bauern niedergeschlagen hat, die schließlich auf den Versammlungen anwesend waren. Der unbäuerliche Stil der Schriften spreche nur dafür, daß die örtlichen Korrespondenten der Aufklärungsgesellschaften die Volksmeinung in eine entsprechende Form gefaßt hätten. Das Problem, die »wahre« Volksmeinung von dieser »philosophischen« Form zu unterscheiden, kann Cochin in der Bretagne-Arbeit nicht lösen und gibt es auf.

Weshalb Cochin seine Bretagne-Arbeit 1914 noch nicht veröffentlichen wollte, wird deutlich. Sie genügt seinem in der »Crise« aufgestellten Forschungsprogramm, seinem eigenen wissenschaftlichen Grundverständnis für eine neue Geschichtsschreibung der Französischen Revolution und der modernen Demokratie noch nicht. Wenn er die personelle Zusammensetzung der Aufklärungsgesellschaften minutiös dokumentiert, deren Aktionen verfolgt und auflistet, kann er lediglich feststellen, daß einige Personen koordiniert oder in direkter Absprache miteinander gehandelt haben, daß sie in den Gesellschaften Organisierte, aber auch Außenstehende in diesen Aktionen geführt haben. Da er sich aber den von dieser Feststellung aus kurzen Gedankensprung zur Annahme einer Verschwörung, mit der er noch im Bourgogne-Aufsatz zumindest kokettiert, als Kurzschluß verwehrt, andererseits mit seinem Quellenmaterial in der dargebotenen Anordnung, die wiederum einer bestimmten Fragestellung folgt, seinem Ziel einer Analyse der sozialen Mechanismen kaum näher gekommen ist, muß er seine Arbeitsergebnisse vorerst für unzureichend erklären. In seinem Brief an Henry Cochin hatte er beklagt, für Burgund nicht die Namen der verantwortlichen Personen und ihrer Geheimgesellschaften nennen zu können. In der Bretagne-Arbeit kann er nun beides zwar im Detail belegen, es hilft ihm aber nicht weiter, wenn es um die sozialen Gesetzmäßigkeiten der revolutionären Bewegung, um die Aufdeckung und Darstellung ihrer Dynamik innerhalb des Ancien Régime geht. Daß dieser Untersuchungsgegenstand auf einer anderen Abstraktions-ebene verhandelt werden muß, als er es in der Bretagne-Arbeit versucht hat, welche trotz gegenteiliger Versicherungen und programmatischer Selbstermahnungen letztendlich doch noch mehr der alten, traditionell personengeschichtlichen als der neuen sozialhistorischen Fragestellung verpflichtet ist, die er sich öffentlich gestellt hat, ist der offenkundige Grund für den Rückzug des Manuskripts. Cochin hat sie mit seinem empirischen Material eingekreist, isoliert, aber noch nicht begrifflich bewältigt. Hierzu unternimmt er auf einem anderen, systematischen Niveau mehrere Versuche. In Anlehnung an Durkheim, Ostrogorskis Parteiensoziologie, aber auch an moderne Sozial- und Rechtsphilosophen will er die Strukturgesetze der »sociétés de pensée« bestimmen. Zu einem auch nur vorläufigen Abschluß seiner Arbeit, einem publizierbaren Zwischenergebnis, ist er nicht mehr gekommen. Unter den im Nachlaß überlieferten und teilweise posthum redigierten und veröffentlichten Manuskripten sind dennoch verschiedene auffällig konstante Elemente, Theoreme, Denkfiguren auszumachen. An dieser Stelle kann weder ihre Genese dargestellt, noch können sie alle behandelt werden. Lediglich die für Cochins Position in der Historiographie der Revolution relevanten sind im folgenden zu diskutieren.

## III

Seinen geschichtsphilosophischen Ort bestimmt Cochin im mittelalterlichen, genauer: katholischen Realismus<sup>49</sup>. Er insistiert auf der Existenz einer jeglicher menschlicher Spekulation präexistenten Wahrheit, welche ebenso wie die Gesetze, welche sich aus ihr herleiten, objektiv und unwandelbar sei. Zugleich ist für Cochin diese Wahrheit in ihrer Form wesentlich persönlich, d. h. sie wird von lebenden Personen jeweils empfangen und gelebt – »point de raison impersonnelle: la personne, l'être réel, domine l'idée et en demeure maître pour ne se soumettre en dernier ressort qu'à l'Être divin, personne encore«<sup>50</sup>. Die Wahrheit wird zum Gegenstand der persönlichen Überzeugung, im religiösen Bereich zum persönlichen Band des Glaubens, und die jeweils persönliche Beziehung zur Wahrheit ist die Voraussetzung der Vereinigung der Denkenden und Gläubigen. Beziehen sich mehrere Personen in einer solchen Form gemeinsam und übereinstimmend auf die transzendente Wahrheit (»idée-type«), die jede ihrer einzelnen Darstellungen übersteigt, dann ergibt sich eine bestimmte Art der kollektiven Meinung (»opinion réelle«), deren Wahrheit die Erkenntnis des Seins ist.

Vor diesem Hintergrund hebt Cochin die Wahrheitskonzeptionen der Naturwissenschaften und besonders der Aufklärungsphilosophie ab. Bei der letzteren handelt es sich nicht um eine objektive transzendente, sondern um eine erst noch zu schaffende Idee, die nicht persönlich, sondern kollektiv erzeugt wird. Die Wahrheit und die persönliche Beziehung zu ihr sind nicht mehr Bedingung der Vereinigung, sondern diese ist bereits der Produktion der Idee vorausgesetzt, oder vielmehr soll in der Vereinigung von Individuen die Wahrheit überhaupt erst konstituiert werden. Da die Vereinigung aber nicht unter dem Zeichen der präexistenten Wahrheit steht, kann die Ideen- bzw. Wahrheitsproduktion nach Cochin lediglich verbal sein. Der »idée-mot« spricht er jeglichen realen Gehalt ab. Deren Inhaltslosigkeit will er anhand der Arbeiten der Akademien, selbst der landwirtschaftlichen Akademien, an der Ökonomie des *laissez-faire* von Turgot und Gournay, an politischen Philosophen wie Rousseau und Mably, Historikern wie Raynal, Literaten wie La Harpe, Marmontel und Diderot demonstrieren: Allen gemeinsam sei, daß sie nicht ihren wirklichen Gegenstand, sondern lediglich abstrakte Prinzipien behandeln<sup>51</sup>. Cochin kritisiert die Verkehrung der Aufklärung, daß die Doktrinen nicht länger Gegenstand der persönlichen Überzeugung sind und die Vereinigung von Individuen nicht mehr den persönlichen Glauben zur Voraussetzung hat. Zur Bedingung der Vereinigung ist die bloße Mitgliedschaft geworden, und von daher sei die Beziehung zur Wahrheit nicht mehr wesentlich persönlich und frei, sondern sozial zwangsläufig konstruiert. Selbst die Idee einer Moral werde naturwissenschaftlich konzipiert und sozial realisiert. Hieraus resultiert das, was Cochin die »socialisation de la pensée« nennt, eine Vergesellschaftung des

49 Cochins Idealisierung der mittelalterlichen Lebenswelt rückt ihn zwar in eine marginale Position innerhalb der zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion, doch andererseits entgeht er dadurch als einziger Historiker der Revolution dem Zwangsmechanismus zur Identifizierung mit einer der revolutionären Parteien und kann er ein sozialwissenschaftliches Interesse an der Revolution entwickeln. Dabei übersieht er freilich die Grundlagen des modernen, von ihm abgelehnten Staatswesens im Mittelalter. Vgl. auch unten, S. 599.

50 COCHIN, *Révolution et libre-pensée* (wie Anm. 5) S. 36.

51 Cochins Kritik der abstrakten Vergesellschaftung in der modernen Gesellschaft kommt der Feuerbachschen Abstraktionskritik oft erstaunlich nahe. Wie bei dieser handelt es sich um eine nominalistische Abstraktionskritik, geht es Cochin um den »wahren« Menschen, sein praktisches Verhältnis zur Natur und zum Mitmenschen etc.; was bei Feuerbach Herz und Liebe sind, ist bei Cochin der Katholizismus als Gottesglaube (ausdrücklich nicht als Kirche). Von daher können ihm Rousseaus Lehre, aber auch der Syndikalismus als »geheimer«, nämlich umgekehrter Katholizismus, Durkheim als Theologe, die Soziologie als Theologie vorkommen, die auf der Säkularisierung des Gottesbegriffs und des Glaubens aufbaut.

Denkens, wobei beides, Denken und Sozialisation, sich gegenseitig sowohl produziert wie voraussetzt.

Als exemplarisch für die Philosophie der Aufklärung greift Cochin mehrfach Rousseaus Werk auf. Es ist die Konstruktion des Gesellschaftsvertrags, woran Cochin die Substitution des Realismus durch den Nominalismus, eine inhaltsleere Abstraktion denunziert. »Peuple«, »Souverain«, »Volonté générale« sind ihm inhaltsleere Ideale, die bereits ihrer Genese und ihres systematischen Status wegen mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen können. Zur Konstitution dieser Abstraktionen gehört wesentlich die Isoliertheit der Individuen, die sich erst über den Gesellschaftsvertrag aufeinander als abstrakte Personen beziehen. Auf theoretischem Gebiet entgegnet Cochin dieser Konzeption mit dem Einwand, sie vernachlässige die wirkliche Individualität jedes Menschen, seine Arbeit, seine Originalität, seine sozialen Einbindungen; auf praktisch-politischem Terrain kritisiert er die historisch bereits vollzogene Wirklichkeit der Auflösung der ständischen Gesellschaft, in der er die Entsprechung seines Realismusbegriffs erblickt. Daß es Rousseau gelungen ist, diesen geschichtlichen Prozeß theoretisch geschlossen auszudrücken, indem er zum Beispiel die Inhalte des katholischen Realismus durch bestimmte ideale Abstraktionen ersetzt, bis hin zur Darstellung der »volonté générale« als innerer Stimme des Menschen, diese Säkularisierung ist es nicht zuletzt, deretwegen sich Cochin immer wieder mit Rousseau auseinandersetzt<sup>52</sup>.

Hier liegt auch der Angriffspunkt der Auseinandersetzung mit Durkheim. Es versteht sich, daß Cochin es ablehnen muß, seinen Katholizismus – der nicht mit dem Apparat der Kirche identisch ist – und darüber hinaus jede positive Religion als »fait social« in dem Sinne zu akzeptieren, daß er sich als eine bloße Tatsache ohne die ihm zugrundeliegende moralische Evaluierung behandeln lasse, die sich durch sozialen Druck den Individuen gegenüber konstituiert hätte. Denn Durkheims Angehensweise widerspricht eklatant den Charakteristika, mit denen Cochin seinen Wahrheitsbegriff ausgestattet hat. Dennoch rezipiert er Durkheim mit verhaltenem Enthusiasmus, indem er die Konstitution seiner Methode und der Soziologie als Wissenschaft historisch interpretiert und selbst entsprechend zu funktionalisieren sucht. Seine Überlegungen zu diesem Thema, die in den nachgelassenen Manuskripten verstreut sind, lassen sich vielleicht wie folgt zusammenfassen: Wenn Durkheim Religion, Glauben, Moral in der beschriebenen Weise als »fait social« auffaßt, dann entspricht das zwar nicht der geistigen und gesellschaftlichen Verfassung des Mittelalters, woran sich Cochin orientiert und woraus er seine Beurteilungskriterien bezieht, dafür aber einer ganz anderen modernen sozialen Realität, nämlich gerade der historisch vollzogenen Substitution des ständisch verfaßten gesellschaftlichen Realismus durch die revolutionäre demokratische Abstraktion. Insofern besitzt Durkheims wissenschaftliches Vorgehen seine gesellschaftliche Realität und geht seine Forschungsstrategie auf; sie entspricht ihrem Untersuchungsgegenstand, der Demokratie – Wahrheit als sozialer Zwang dem Individuum gegenüber, gesellschaftliche Vermittlung über Abstraktionsformen, bloß formell und ohne realen Inhalt, weil die Inhalte beliebig und prinzipiell gleichgültig sind. Daß Durkheims Konzeption der demokratischen Gesellschaft entspricht, liefert Cochin zugleich das entscheidende Element an Konstitutionskritik seiner Religionssoziologie; ihrem Ursprung nach könne diese nur der Religion im modernen Vergesellschaftungszustand, legitimerweise aber nicht der positiven Religion der untergegangenen Gesellschaftsordnung gerecht werden.

Mit den Philosophien neben Rousseau oder in dessen Gefolge setzt sich Cochin wenig auseinander. Er hält insbesondere die vielen großen und kleinen moral-, sozial- und rechtsphilosophischen Arbeiten, die gesamte Pamphletflut des Ancien Régime und der Revolution in der Regel für qualitätslos und deshalb nicht der weiteren Beschäftigung für wert. Es genügt ihm, daß er die wesentlichen sachlichen Prinzipien der neuen Vergesellschaftung, wie sie Rousseau im »Contrat social« entwickelt, durchgängig – wenn auch in unsystematischer Form – in der

52 Ibid. S. 27 ff.

revolutionären Bewegung wiedererkennt. Ansonsten ist es weniger der Inhalt als der Stil des neuen Denkens der Aufklärung, den er als Grundlage der Aufklärungsgesellschaften sieht, den Geist der Ironie, der Skepsis gegenüber allen überlieferten Formen des Denkens, der Moral und des gesellschaftlichen Lebens. Hieraus resultiere eine allgemeine, wenn auch zunächst nur theoretische Bereitschaft zur Zerstörung der traditionellen Lebensformen, zum Nihilismus, und auf dem Boden dieses geistigen Klimas gedeihen die inhaltsleeren Abstraktionsformen, welche kein konkretes Konzept mehr vertreten können. Der Freiheitsbegriff bedeutet für Cochin konkrete Freiheit, d. h. Privileg; daß Freiheit ein absolutes Recht sein soll, daß Rousseau zufolge die vergesellschaftete Person gezwungen werden müsse, frei zu sein, ist Cochin eine Horrorvorstellung.

In Rousseaus »Contrat social« sieht Cochin keine reine Chimäre. Er hält ihn für realisiert, und zwar nicht in Korsika oder Polen, sondern im Frankreich der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, genauer in der »République des lettres«, in den Aufklärungsgesellschaften. Diese definiert er als »un groupe d'hommes unis par leur seule volonté et par leur seul bien. Elle est active, elle est permanente et durable, elle est libre, elle n'a pour fin que le bien de ses membres () sans restriction ni détermination«<sup>53</sup>. Mitglieder der Gesellschaften sind sie ohne Ansehen der Person, ihres Standes, ihrer besonderen Fähigkeiten und Berufe, Entscheidungen werden im Wahlverfahren getroffen und gelten für alle, Fraktionsbildungen sind per definitionem ausgeschlossen. Es herrscht ein Zustand dauerhafter direkter Demokratie unter Ausschluß des Repräsentationsprinzips, lediglich Delegationen für bestimmte Aufgaben sind zulässig. Mit diesen Grundsätzen nimmt Rousseau für Cochin eine Schlüsselstellung am entscheidenden Übergang zwischen zwei historischen Etappen des revolutionären Prozesses ein. Seine Gesellschaft der Freiheit und Gleichheit und der legitimen Herrschaft ist bereits die der »République des lettres«, der Aufklärungsgesellschaften; darüber hinaus jedoch formuliert er seinen »Contrat social« so, daß die Prinzipien dieser Gesellschaften verallgemeinert zu solchen legitimer Herrschaft überhaupt werden sollen.

Zu Ostrogorskis Metaphern der Mechanik, des Automatismus, der Maschine<sup>54</sup> greift Cochin bei der Beschreibung der Gesellschaften deshalb, weil es sich um über den Abstraktionsmechanismus vermittelte unpersönliche soziale Formen handelt. Zu den sozialen Organisationsprinzipien zählt er zunächst die Form der Abgeschlossenheit gegenüber der sozialen Umwelt. Das heißt nicht, daß notwendigerweise alle Aufklärungsgesellschaften Geheimgesellschaften sein oder werden müßten, obwohl bei Cochin manchmal dieser Aspekt anzuklingen scheint. Entscheidend ist vielmehr das Prinzip, beim Eintritt in die kleine Gesellschaft die wirkliche des Ancien Régime vor der Tür zu lassen, die bürgerliche Existenz, wie Cochin schreibt, an der Garderobe abzugeben. Die Gesellschaft nimmt prinzipiell unbegrenzt Personen auf, allerdings nur unter Abstraktion von ihren konkreten sozialen Bestimmungen. Dieser Purgationsprozeß bleibt nach der Abkapselung von der wirklichen Gesellschaft die grundlegende Bedingung der Gleichheit der Mitglieder innerhalb der Gesellschaften. Wiederholt macht Cochin auf die Dialektik aufmerksam, daß in dem Maße, wie die Ab- und Ausgrenzung der konkreten Bestimmungen der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft zu den ureigensten Konstitutionsprinzipien der Aufklärungsgesellschaften gehört, diese erst in der Lage sind, umgekehrt auch ihre Grenzen zu erweitern, sich zu vermehren, ihre eigenen Strukturprinzipien wie Viren im Körper der großen Gesellschaft wirken zu lassen, sich zu universalisieren<sup>55</sup>.

53 Ibid. S. XXXIV.

54 Vgl. Moisei OSTROGORSKI, *La démocratie et les partis politiques*, Paris 1979, S. 195 f.

55 Für die erste Beschreibung dieses Phänomens bietet sich Luhmanns systemtheoretischer Ansatz an, ohne daß man seinen metatheoretischen Extrapolationen folgen muß; vgl. etwa zum Thema: Niklas LUHMANN, *Religion als System, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: Karl-Wilhelm DAHM, Niklas LUHMANN, Dieter STOODT, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt, Neuwied 1972, S. 11 ff.

Im Innern der Aufklärungsgesellschaften bildet sich unter Beibehaltung der formellen Gleichheit ein faktisches Einfluß- und Machtgefälle heraus, das Cochin mit der bestehenden Ungleichheit der Anlagen und Fähigkeiten der natürlichen Individuen erklärt. In einem automatischen Selektionsprozeß werden die redegewandtesten, intelligentesten und ausdauerndsten Mitglieder demokratisch auf Zeit mit bestimmten Verwaltungsaufgaben – etwa als Sekretäre – betraut. Insgesamt bildet sich ein fester Kern heraus, welcher trotz der Fluktuation der Mitglieder der Gesellschaft eine gewisse Kontinuität zu geben vermag. An diesem Punkt spaltet sich Cochins Argumentation. Auf der einen Spur verfolgt er den Verdacht, ein innerer Kern von Eingeweihten arbeite geheime Pläne aus, die sie innerhalb der Gesellschaften, in Korrespondenz mit anderen Gesellschaften und innerhalb der wirklichen Gesellschaft durchzusetzen suchten<sup>56</sup>; auf der anderen Spur, die sich mehr an die historischen Untersuchungen der revolutionären Bewegung in der Bretagne hält, geht er davon aus, daß auch dieser innere Kreis naturwüchsig, wie er zustande gekommen ist, unbewußt nach den sozialen Eigengesetzen der »société de pensée« handeln müsse. Wenn die »Anführer« Aktionspläne und Resolutionen zur Ausschaltung traditionell-legitimer Organe vorbereiteten, dann handele es sich zwar um Vorbereitungen unter dem Ausschluß der Öffentlichkeit, doch im Dienst der Gesellschaft, nach deren eigenen Gesetzen und insbesondere unter Ausschluß persönlicher Intentionen, die auf eigenen Vorteil ausgerichtet wären<sup>57</sup>.

Zur Struktur der Aufklärungsgesellschaften gehört neben der formellen Gleichheit – die auch insofern formell ist, als sie keine Auswirkungen auf den bürgerlichen Status der Person zeitigt – die Freiheit, d. h. die Individualisierung der Person als Mitglied dieser kleinen Gesellschaft. Als »vergesellschaftetes« Individuum steht er allein der Gesellschaft selbst gegenüber, keiner anderen Person, und ist insofern frei in seinen Handlungen, und alle Individuen nehmen neben ihm denselben Status ein. Jedes dieser gleichen und freien Individuen innerhalb der Gesellschaft drückt ihren Willen durch die Wahl aus, aus der sich der Wille der Gesellschaft herstellt. Da eine Fraktionsbildung den Grundprinzipien der Gleichheit und Freiheit widerspräche, die Individualisierung aufhobe, muß sich ein dissidentes Mitglied entweder der Wahlentscheidung unterwerfen oder aus der Gesellschaft austreten. Im letzteren Fall handelt es sich um einen weiteren Selektionsprozeß, diesmal um einen Reduktionsvorgang zur Stabilisierung der Gesellschaft durch Ausscheidung. Zu dieser Stabilisierung gehört wesentlich das Moment des Flusses, der Entwicklungsdynamik; dauerhaft kann sich die Gesellschaft nur als permanenter Entscheidungs- und Lernprozeß zum »bien public« behaupten.

Die Regelung der Beziehungen zwischen den einzelnen Gesellschaften und der Korrespondenzen beschreibt Cochin wesentlich als Sozialtechniken, wie er bereits bei der Darstellung der sozialen Binnenstruktur und -dynamik regelmäßig in einen Enthüllungsjargon verfällt, wenn er der genannten ersten Spur des inneren Kreises der Gesellschaft folgt. Wieder resultiert daraus das alte Problem Cochins, daß er sich mit dieser Fragestellung quer zu seinem eigentlichen Forschungsprogramm legt, das in der Analyse und Darstellung der unpersönlichen sozialen Gesetzmäßigkeiten der »sociétés de pensée« besteht. Dieses Widerspruchs, eine neuartige Sozialgeschichte eines neuen gesellschaftlichen Phänomens doch immer wieder im Rahmen traditioneller Untersuchungskriterien durchführen zu wollen, wird sich Cochin durchaus bewußt. In den posthumen Editionen wird der Bruch redaktionell geglättet oder eliminiert. Daß Cochin laufend um bestimmte Probleme kreist, einen Prozeß der Selbstverständigung durchläuft, gerät dabei aus dem Blick, mußte aus der Perspektive der Redaktion gestrichen werden, wenn überhaupt etwas als Resultat veröffentlicht werden sollte. Cochin suchte andere Wege. In seinen letzten Jahren unternimmt er den Versuch, den Zusammenhang zwischen

56 So in: *Révolution et libre-pensée* (wie Anm. 5) S. 150.

57 Cochin schließt zwar geheime Absprachen und versammlungstechnische Manipulationen nicht aus, ordnet sie aber prinzipiell den sozialen Gesetzen unter.

aufklärerischem Denken und dessen Organisation zu einer neuen Sozialisationsform im revolutionären Prozeß nicht äußerlich, sondern immanent darzustellen.

In einem als »Lettre philosophique« überschriebenen Manuskript<sup>58</sup> entwirft Cochin die »fiction d'une lettre d'un jeune adepte libre penseur à son groupe«, wobei nicht allein ein Brief konzipiert ist, sondern ein Briefwechsel, eine schriftliche Diskussion unter Einschluß monarchistischer, antirepublikanischer und katholischer Positionen. Cochin schreibt mehrere Fassungen, gibt sein Vorhaben aber schließlich auf. Es scheint kaum möglich zu sein, eine solche Vielfalt an Perspektiven, die Immanenz des vergesellschafteten Denkens und seine Auseinandersetzung mit gegenrevolutionären geschichtlichen Strömungen im selben Atemzug jeweils parteiisch darzulegen und sozialhistorisch zu interpretieren. Jedenfalls kapituliert Cochin vor dieser Aufgabe. Dennoch ist das Manuskript für seine Intention bezeichnend, in die Rolle seines Gegners zu schlüpfen, um sich der Authentizität der eigenen Analyse zu versichern. Auch wenn ihm dies nicht gelingt, kommt er doch in einigen Fragen seinem Ziel näher. Das betrifft zunächst die systematische Stellung des Gesellschaftswesens in der Geschichte: Den drei Formen des »infâme« im Ancien Régime, »la ruse du prêtre, l'égoïsme du riche, la violence du noble«, entsprechen drei Zustände der »sociétés de pensée« auf philosophisch/moralischer, politisch/legaler und revolutionär/direkter Ebene, was drei Formen der Unterdrückung entspricht. Es handelt sich um die intellektuelle Unterdrückung durch eine intellektuelle Disziplin, der kein Gegenstand entspricht; die moralische durch Führung und Macht ohne Verantwortlichkeit und Autorität, befolgt ohne Respekt; endlich die der Vergesellschaftung auf Basis der Individualisierung. Grundsätzlich kommt Cochin zu dem Ergebnis: »Fonder légalement une société sur ces trois principes-là, c'est la condamner à ne pouvoir vivre que sous l'un des trois états, qui sont les trois formes de l'oppression«<sup>59</sup>. Die Mittel der Herrschaft sind nacheinander die Aufklärung, die Loyalität zur Partei, dann Überwachung, Gesetz, Unterdrückung und Freiheit. Bei den drei Formen handelt es sich um Idealtypen (»les types ou les caractères dominants«). Eine feste Grenze zwischen ihnen besteht nicht, letztlich sind deren Elemente in allen Gesellschaften mehr oder weniger vorhanden. Für die geschichtliche Zukunft extrapoliert Cochin aus der Entwicklung seit dem Ancien Régime, man habe erst die »sociétés de pensée« ignoriert, dann als Kabale betrachtet, anschließend zur Herrschaft erhoben: »Ce parasite-là, qu'on ne voit ni ne nomme, c'est le régime officiel de demain, le régime officiel d'aujourd'hui, enfin parvenu à sa parfaite croissance et prêt à éclore, alors que bien des gens en sont encore à savoir ou se demandent s'il existe. C'est la démocratie pure – dont la parlementaire n'est qu'une forme intermédiaire et bâtarde – l'étatisme universel et non limité comme le nôtre, le socialisme, collectivisme, syndicalisme, peu importe le nom: il n'y a là que des voies diverses, convergeant plus ou moins droit vers le même terme«<sup>60</sup>. Dabei handelt es sich nicht um eine Chimäre, versichert Cochin, sondern um eine soziale Realität, die das alte Frankreich getötet hat und im vermeintlichen Dienst der Menschheit das Frankreich der Jahrhundertwende ebenfalls töte – für die nachfolgende Generation bleibe nur noch eine Ruine übrig. Die »société de pensée« ist in Cochins Augen die Gußform der Gesellschaft der Zukunft. Wenn der Gegner des Gesellschaftswesens in der »Lettre philosophique« einwendet, daß eine Gesellschaft unter den Gesetzen der Freiheit, Gleichheit und Menschenliebe nur unter der Bedingung gegründet werden könne, ihre Mitglieder einer der drei genannten Unterdrückungsformen zu unterwerfen, wobei der erste Zustand friedlich und unbewußt, der dritte gewaltsam und bewußt, der zweite eine Mischung beider sei, dann läßt Cochin den Freidenker antworten: »Voyez nos soi-disant secrets, initiations – elles consistent toutes à faire passer inconsciemment l'homme, de l'état d'obéis-

58 Nachlaß Augustin Cochin, Ha 49.

59 Ibid. S. (5).

60 Ibid. S. (5).

sance consciente à l'état d'orientation inconsciente. « Dies ist der Kulminations- und Schlußpunkt des Entwurfs<sup>61</sup>.

Auch in der »Lettre philosophique« nimmt Rousseau eine Schlüsselstellung in der Argumentation ein. Taine habe die jakobinische Organisation entdeckt, und es stehe fest, daß die Doktrin des Freidenkertums, im übrigen nicht nur in seiner militanten Phase, eine soziale Organisation voraussetzt, eben eine »petite Cité de Société de Pensée«. Die Freidenkerei als moralisches und intellektuelles Faktum ist an die »soziale Tatsache« der »société de pensée« gebunden und läßt sich nur über diese erklären: »C'est un phénomène historique séculaire, qui a ses lois, ses phases. On va plus loin encore. / On cite Rousseau, qui en effet en a fait la théorie – et qui pose, avec les autres philosophes de son temps, la Société de Pensée comme seule forme régulière des sociétés humaines et fait de la pensée collective ou volonté générale une critique aussi mal comprise que profonde, et vérifiée depuis. Il présente en effet la Société de Pensée // Société volontaire comme fait initial // antérieur à la Justice (,) antérieur à toute doctrine – et il pose le primat de l'action sociale sur la pensée collective«<sup>62</sup>. Wie der Wille Gottes in der christlichen Seele ist die »volonté générale« in jedem Individuum auf eine transzendente Weise wiederzuerkennen, »dans le silence des passions«, wie Rousseau sage<sup>63</sup>.

In einem zweiten und letzten Anlauf, Struktur und revolutionäre Dynamik der Aufklärungsgesellschaften immanent zu begreifen, beschäftigt sich Cochin mit den intellektuellen Biographien herausragender Philosophen und Politiker, von Turgot über Diderot, d'Alembert, Palissot, Voltaire, Rousseau zu Mirabeau, Danton und Saint-Just. Das meiste hiervon ist Fragment geblieben<sup>64</sup>. Am detailliertesten ist bezeichnenderweise die Studie über Rousseau ausgearbeitet, den Cochin zusammen mit Voltaire zu den Philosophen der Revolution par excellence zählt. Voltaires Erfolg sieht er darin, daß er die Scheinheiligkeit von unten her angreift, den Zynismus als Aufrichtigkeit verbreitet und dazu auffordert, die eigenen Fehler und Laster nicht zu verbergen, sondern zu leben. Als typisch für Voltaires Strategie zitiert Cochin: »Je ne parle pas des impies qui embrassent ouvertement le système de Spinoza, je parle des honnêtes gens qui n'ont point de principes fixes sur la nature des choses, qui ne savent point ce qui est, mais qui savent très bien ce qui n'est pas: voilà mes vrais philosophes«<sup>65</sup>. Rousseau findet nach Cochin einen anderen Ansatzpunkt, indem er nach dem Erfolg seines ersten »Discours« dessen Thesen in die persönliche Lebenspraxis umzusetzen sucht. Da er gesellschaftlich nicht erfolgreich sein kann, weil er gesundheitlich zu schwach, im Umgang zu furchtsam, im intellektuellen Auftreten zu ungeschliffen ist, stellt er das herrschende gesellschaftliche Wertesystem auf den Kopf und lebt in aller Öffentlichkeit seine Schwächen als Tugenden. Mehr noch, er erhebt die Tugend selbst zum gesellschaftlichen Lebensziel. Es handelt sich nicht mehr um gute Taten, sondern um die Negation schlechter Taten überhaupt, um abstrakte Tugend, welche in dieser Konstruktion erstrebt wird. Dieses Prinzip der Negativität und der Abstraktion hält sich bei Rousseau weiter durch. Es geht ihm nicht um gute Erziehung, sondern überhaupt um deren Negation, nicht um ein gutes Regime, sondern um die Eliminierung persönlicher Herrschaft. Die öffentliche Zurschaustellung dieser Negativität des gesellschaftlich Gültigen bis in den persönlich intimsten Bereich macht nach Cochins Urteil gerade den gesellschaftlichen Erfolg aus, der bis weit nach Rousseaus Tod noch als Kult weiterlebt. »Voilà ce qui me semble le plus méprisable dans la vie de Rousseau et voilà malheureusement ce qui devait être contagieux () – personne encore n'avait eu l'idée de tirer parti de la vertu et de l'austerité elles-mêmes pour arriver à la gloire. Rousseau fut le 1er, qui, méprisant des qualités qu'il ne pourrait atteindre, et dédaignant des moyens qu'il se trouvait

61 Ibid. S. (8).

62 Ibid. S. (1f.).

63 Ibid. S. (6).

64 Nachlaß Agustin Cochin, Ha. 51.

65 Ibid. S. (5).

incapable d'employer, déclara la guerre à tout ce qu'on admirait alors, par désespoir de n'y pouvoir briller (). C'est ainsi qu'il sut tirer profit de ses défauts même<sup>66</sup>. Es steht für Cochin fest, daß diese »véritable révolution dans les lettres«, die Erhebung der abstrakten, natürlichen Tugend zum zentralen Leitstern einer neuen Gesellschaft, für die Revolutionäre nach Rousseau zum praktischen Ziel wird<sup>67</sup>.

Zusammenfassend läßt sich Cochins Arbeitsweg bis zu seinem Abbruch wie folgt beschreiben: Durch seine eigenen Quellenstudien der Revolution und ihrer Vorgeschichte kommt er zu dem Schluß, daß der Aufklärung als Philosophie und Organisation im Gesellschaftswesen eine entscheidende Funktion im revolutionären Umwälzungsprozeß zukommt, die nicht als Verschwörung von Individuen begriffen werden kann. Die zeitgenössische Historiographie der Revolution, für ihn repräsentiert durch Taine und Aulard, kann aus Gründen ihrer eigenen Konstitution, wozu insbesondere die Identifikation des Historikers und seine personengebundene Geschichtsschreibung gehören, dieses Phänomen nicht beschreiben. Aus diesem Grund spricht Cochin von einer Krise seiner Wissenschaft, aus der er mit der soziologischen Methode Durkheims einen Ausweg sucht. Die Aufklärungsgesellschaften kann er als soziale Tatsachen behandeln, welche durch ihre Exteriorität vom individuellen Bewußtsein gekennzeichnet sind und auf die Individuen zwangsläufige Einflüsse (»contraintes sociales«) ausüben. Cochin will nach den Regeln Durkheims nicht nach Motiven und Zweckursachen bei der Erklärung der revolutionären Dynamik der Aufklärungsgesellschaften fragen, sondern die Wirkursachen und Funktionen der Gesellschaften in der Revolution analysieren. Er zielt darauf ab, die Revolution als »fait social« durch das »fait social« der »sociétés de pensée« zu erklären. Der zweite entscheidende Schritt Cochins besteht darin, die Gesellschaften im Sinne Durkheims als »normal«, d. h. als eine allgemeine soziale Tatsache, die in gleichen Gesellschaften auf derselben Entwicklungsstufe auftritt, aufzufassen und zugleich als die gesellschaftsprägende soziale Gußform zu beschreiben. Er kann dies legitimerweise tun, weil er in der »société de pensée« die strukturelle Grundform wiederfindet, in der und durch welche sich die moderne Demokratie organisiert hat. Nach den Aufklärungsgesellschaften des Ancien Régime konzipiert Cochin deshalb eine allgemeine Form von Gesellschaften, zu denen er auch politische und soziale Organisationen wie Parteien und Gewerkschaften rechnet. Sie sind ihm Realisierungen des generellen sozialen Typs der »société de pensée«.

Daß Cochin diese zur idealen Form auch der Parteien erklärt, erweitert sein Programm und stellt sich ihm im selben Zuge in den Weg. Denn es sind umgekehrt die Beschreibungen der englischen und amerikanischen Parteiendemokratien, von denen er derart fasziniert ist, daß er deren Struktur und Praxis in die Aufklärungsgesellschaften des 18. Jahrhunderts projiziert. Ostrogorskis Darstellung der »wire-pullers« in den englischen und amerikanischen »caucuses«, der Manipulationstechniken auf Versammlungen und der Organisation in den Parteien, der mechanischen Regierung, dies alles übernimmt Cochin für die Funktionsbeschreibung der Wahlkampagne in der Bourgogne und der revolutionären Dynamik in der Bretagne ebenso wie für die generelle Darstellung der Prinzipien der Aufklärungsgesellschaft. Dadurch aber ersetzt er die soziale Tatsache zumindest potentiell durch das Kalkül der Berufspolitiker und fällt hinter seinen Anspruch zurück, ausschließlich das soziologische Regelsystem Durkheims auf das Gesellschaftswesen anzuwenden, ein Anspruch, dem Ostrogorski fernsteht. Statt einer historischen Soziologie der Gesellschaften im Ancien Régime und in der Revolution verweist Cochin über Ostrogorski vermittelt doch wieder auf die personengebundene Geschichtsschreibung.

Trotzdem kehrt Cochin immer wieder zu seinem an Durkheim orientierten Programm zurück. In Rousseaus »Contrat social« erkennt er schließlich das allgemeine Organisationsprin-

66 Ibid. S. (8).

67 Vgl. hierzu auch Bernhard GROETHUYSEN, Philosophie der Französischen Revolution, Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1975, S. 101 ff., und id., J.-J. Rousseau, Paris 1949.

zip der Aufklärungsgesellschaften wieder und schließt daraus, daß es eigentlich diese seien, mit denen sich Rousseau beschäftigt. Zwar geht er nicht so weit zu erklären, dieser habe das Modell der Aufklärungsgesellschaften verallgemeinert und auf das Niveau der wirklichen Gesellschaft transponiert, aber er legt einen Zusammenhang zwischen beiden Ebenen nahe, wobei Rousseau die Funktion des Interpreten und Vermittlers für Cochin zukommt: Der »Contrat social« kann zur Strukturanalyse der »sociétés de pensée« wie der revolutionären und der demokratischen Gesellschaft dienen. Insofern stellt Rousseau ein Korrektiv zu Ostrogorski dar.

Mit diesen Zwischenergebnissen bricht Cochins Arbeitsprozeß ab. Es ist müßig, diskutieren zu wollen, welche Wege er zur Lösung der inneren Widersprüche seiner nachgelassenen Manuskripte eingeschlagen hätte. Sein Verhältnis zur »Année sociologique« Durkheims und zur »Revue de synthèse historique« von Henri Berr, an der noch zu Lebzeiten Cochins Marc Bloch und Lucien Febvre enge Mitarbeiter sind, bleibt noch zu klären. Eine mögliche Rezeption wäre eine Diskussion wert, weil beide Zeitschriften frühe Kristallisationskerne der Kritik an der herkömmlichen, an Personen und Politik gebundenen Geschichtsschreibung sind. In jedem Fall ist Cochin der Erste, der sich mit einem Begriff von Geschichte als historischer Sozialwissenschaft der Französischen Revolution zuwendet. Auf Verständnis ist sein Ansatz in der Zunft nicht gestoßen. Die Identifikationen der einzelnen Schulen mit entsprechenden Personen und Fraktionen der Revolution waren zu stark, als daß hinter bzw. neben Cochins Parteinahme für das Ancien Régime und gegen die Republik sein neues sozialhistorisches Programm wahrgenommen worden wäre. Die herkömmliche sozialistisch-republikanische Geschichtsschreibung der Revolution sieht aber auch noch keine Veranlassung, sich für die junge Soziologie zu interessieren, deren Anspruch auf Gehör sie zurückweist<sup>68</sup>. Die posthumen Vereinnahmungen Cochins durch Maurras und seine »Action française«, durch Gaxotte, auch die relative Verständnislosigkeit Charpentiers für die von Cochin nach der gemeinsamen Bourgogne-Arbeit eingeschlagene Forschungsrichtung, trägt zur oberflächlichen Abwertung von links bei<sup>69</sup>. Die Untersuchung von Gaston Martin schließlich, der Cochins politische Position diametral entgegensteht, will zwar dessen Thesen untermauern, wird aber erstens selbst kaum wahrgenommen und kann zweitens den Anforderungen des Programms nur schwerlich genügen<sup>70</sup>.

68 Vgl. AULARDS ratlose Besprechungen, in: *La Révolution française* 76 (1923) S. 362ff., 78 (1925) S. 283ff., MATHIEZ' schroffe Ablehnung der soziologischen Methode bei Cochin und in der Geschichtswissenschaft überhaupt: *Annales révolutionnaires* 23 (1921) S. 514ff., *Annales historiques de la Révolution française* 2 (1925) S. 179f., ferner Georges LEFEBVRE, in: *Revue d'histoire moderne* 4 (1925) S. 139ff.

69 Vgl. den Briefwechsel zwischen Maurras und der Mutter Cochins, in: Frédéric CHASSAGNE, *La pensée d'Augustin Cochin*, Université de Paris-II 1980, Annexe II; Pierre GAXOTTE, *Augustin Cochin et l'histoire de la Révolution*, in: *Revue universelle* 5 (1921) S. 489f.; Charpentier ist es trotz langjähriger Zusammenarbeit mit Cochin nicht gelungen, dessen Untersuchungen fortzuführen.

70 Gaston MARTIN, *Augustin Cochin et la Révolution*, Toulouse 1926; id., *La franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, Paris 1926; id., *Manuel d'histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris 1929. – Eine der Schwierigkeiten der Historiographie des Gesellschaftswesens der französischen Aufklärung und der Revolution besteht darin, daß Gegner wie Anhänger der Revolution und der Freimaurer gleichermaßen den Einfluß der Logen auf die revolutionäre Bewegung unterstrichen und als eine bewußte Intention darstellten; insofern näherten sich die Extreme der Konspirationsthese und der republikanisch-freimaurerischen Identität zur partiellen Kongruenz, während Cochin aus dem gesamten Argumentationsrahmen herausfallen mußte.

## IV

Erst in den letzten zehn Jahren werden Cochins Arbeiten von vereinzelt Historikern ernstgenommen und seine tatsächlichen Fragestellungen diskutiert. Doch wenn Gayot erklärt, Cochin habe letztlich die Verantwortlichkeit der Freimaurer für die Revolution nicht nachweisen können, wenn Lamarque schreibt, die »sociétés de pensée« der Logen hätten keine eigentliche Philosophie betrieben, wenn Chevallier dementiert, die Dijoner Loge hätte in der von Cochin angedeuteten Weise an der Wahlkampagne teilgenommen, und wenn Gallo ihm die rationalisierenden Selbstdarstellungen der Zeitgenossen der Revolution entgegenhält, dann zeugt diese Rezeption nicht von der notwendigen immanenten Kritik<sup>71</sup>. Sie hält sich lediglich an der Sache nach äußerliche Kriterien. Erste weiterführende Interpretationen finden sich erst bei Eberhard Schmitt und ausführlich bei François Furet<sup>72</sup>.

Bei Furet handelt es sich um die erste im Wortsinn kritische Interpretation der Arbeiten Cochins. Sie hebt nachdrücklich dessen historisch-systematische Intentionen hervor, mit der narrativen Geschichtsschreibung zu brechen und statt dessen zu einer Historiographie gesellschaftlicher Prozesse zu gelangen. Da Furet selbst einer historisch-begrifflichen Analyse den Vorzug gibt, verfolgt er Cochins Bemühungen mit Sympathie, und er entwickelt sie konstruktiv weiter, belegt sie bisweilen schlagender und argumentativ besser als Cochin es konnte. In bezug auf die Wahlkampagne kritisiert er ihn insofern, als die Mechanismen der Aufklärungsgesellschaften nicht, wie Cochin unterstellt, einem intakten System des Ancien Régime gegenüberstehen und gegen eine starke und funktionstüchtige Gesellschaft arbeiten, sondern selbst schon zur Voraussetzung haben, daß das Ancien Régime in allen Gesellschaftsbereichen bereits in Individuen auseinandergefallen ist. Wenn Necker unter dieser Bedingung bei seiner Wahlausschreibung die französischen und englischen Freiheiten mischt, entsteht in der Tat eine explosive Situation, da eine atomisierte Wählerschaft sich korporativ verhalten soll, ohne es zu können. Furet zufolge treten die »sociétés de pensée« in eine Lücke, welche die handlungsunfähigen Korporationen hinterlassen und die politischen Parteien später füllen werden. Die Gesellschaften schließen die spontanen Versammlungen um integrierende Werte zusammen.

Wo die Gesellschaften aus ihrem internen Kreis hinaustreten und mobilisierend wie integrierend in die Gesellschaft einwirken, tritt ein quasi selbsttätiger Ausschlußmechanismus in Aktion. Für dessen Funktion ist entscheidend, daß die »sociétés de pensée« nicht denken, sondern reden: »Die »soziale Wahrheit«, die aus der besonderen Chemie der Versammelten hervorgeht, stammt nicht aus dem Denken, sondern aus dem Konsens, denn sie besteht aus Vorstellungen, die sich in ein paar einfachen Ausdrücken kristallisieren und dazu bestimmt sind, Köpfe und Einzelwillen zu vereinen und zu mobilisieren«<sup>73</sup>. Insofern ist die Revolution wesentlich auch Sprache, und mittels der Sprache als dem Ort des Konsensus prüfe die Maschine die Individuen. Zu den konstitutiven Begriffen der Gesellschaften gehört die Gleichheit ihrer Mitglieder, und beim Übergang von der fiktiven Gesellschaft abstrakt-gleicher Individuen zum Ancien Régime erscheint der Adel plötzlich als Personifikation der Ungleichheit, wird aus den Gesellschaften eliminiert, ist das Feindbild. Unwissentlich hat er sich sein eigenes Grab gegraben; »denn die Logik, die der Entstehung der »sociétés de pensée«

71 Gérard GAYOT, *La franc-maçonnerie française*, Paris 1980, S. 199f.; Pierre LAMARQUE, *Les franc-maçons aux Etats Généraux de 1789 et à l'Assemblée Nationale*, Paris 1981, S. 11; Pierre CHEVALLIER, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, 3 Bde., Bd. 1, Paris 1974, S. 315f.; Max GALLO, *Aux armes, citoyens!*, in: *L'Express Magazine* N° 1481, 24.–30. November 1979, S. 82f.

72 Eberhard SCHMITT, *Einführung in die Geschichte der Französischen Revolution*, München 1976, S. 18; id., *Elemente einer Theorie der politischen Konspiration im 18. Jahrhundert. Einige typologische Bemerkungen*, in: Peter Christian LUDZ (Hg.), *Geheime Gesellschaften*, Heidelberg 1979, S. 65ff.; FURET (wie Anm. 42).

73 FURET (wie Anm. 42, deutsche Ausgabe) S. 198.

zugrundeliegt, ist die Logik des abstrakten Individuums, folglich die der egalitären Ideologie«<sup>74</sup>.

Cochins Idealisierung der vorrevolutionären Welt findet seine Basis in seinem scholastischen Realismus. Was die mittelalterliche Gesellschaft zusammenhält, ist die individuelle Erkenntnis Gottes als höchste Form menschlicher Erkenntnis, die dem Denken zugleich die Erfassung der Wirklichkeit erlaubt und die Menschen auf ein gemeinsames Ziel hin vereinigt. Diese Gesellschaft setzt sich nach dem Beispiel der Kirche aus getrennten, aber in Gott vereinten Individuen zusammen. Darin existiert diese Gesellschaft, »ohne sich als solche denken zu müssen«, wie Furet zusammenfaßt: In der Konstituierung der Gesellschaft durch ihren ideellen bzw. idealen Entwurf besteht demnach der entscheidende Unterschied, den die Revolution mit der modernen Demokratie setzt<sup>75</sup>.

Furet bemängelt, daß Cochin nie die Frage stelle, woher die Ideologie der direkten Demokratie komme, und schlägt selbst ein Erklärungsmodell mit zwei Entwicklungstendenzen vor, nämlich der Herausbildung politischer Grundideen in den großen Werken einzelner Intellektueller sowie des Verlusts traditioneller Grundsätze des bestehenden Gesellschaftskörpers; am Schnittpunkt beider Linien setzen die »sociétés de pensée« die egalitäre Demokratie anstelle der Religion, des Königs und der Hierarchie an<sup>76</sup>. Mit seinem Vorschlag verschiebt Furet das Problem allerdings nur. Es taucht beispielsweise in seiner Frage an Cochin wieder auf, welcher Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Praxis und Ideologie in den Gesellschaften bestehe. Cochin scheint einen solchen Zusammenhang auszublenden und zu ignorieren, da sich die Gesellschaften gerade durch Abstraktion von der bestehenden Gesellschaft konstituieren. Demgegenüber macht Furet auf die Überrepräsentation bestimmter gesellschaftlicher Gruppen aufmerksam, etwa der Juristen 1788/89, was er mit Gründen technischer Art erklärt. »Es ist die Gewohnheit, den abstrakten und demokratischen Universalismus zu handhaben, die die vorherrschende Rolle der Advokaten, der Männer des Rechts und noch allgemeiner der Intellektuellen zwischen 1788 und 1794 erklärt. Wenn die Revolution eine Sprache ist, so stellt sie diejenigen in den Vordergrund der Bühne, die sie zu sprechen verstehen«<sup>77</sup>. Nur fragt sich eben, um in der Metapher zu bleiben – denn die Revolution ist eben mehr als nur Sprache –, welche Selektions- und Vermittlungsvorgänge von den großen Werken Einzelner bis zu den Juristen stattfinden. Von selbst stellt sich keine Sprache und keine ihr entsprechende Struktur her.

Das Problem kann anhand des »Contrat social« konkretisiert werden, der auch bei Furet eine theoretische Konstante der Französischen Revolution und der modernen Demokratie ist. Hatte Tocqueville noch unter dem Vorzeichen, daß die Revolution mehr in den Ideen als in den Tatsachen gelegen habe, geschrieben, die Ideen Rousseaus seien eine Flut gewesen, die eine Zeitlang eine ganze Richtung des Denkens und der Geisteswissenschaften überschwemmt habe, so sind sich Cochin und Furet dessen bewußt, daß weder die revolutionären Massen noch die führenden Revolutionäre von 1789 Rousseaus »Contrat social« kennen, der zu schwierig ist, als daß er eine breite Leserschaft finden könnte<sup>78</sup>. Erst aus der Retrospektive der Revolution wird Rousseau also eine geistige Ausstrahlung verschafft, auch wenn er tatsächlich nur von wenigen rezipiert worden ist. Unklar bleibt, wie sich in diesem zentralen Fall das große Werk eines Einzelnen zu den Gesellschaften verhält, wenn er dort nicht gelesen werden kann, deren Praxis jedoch systematisch auf den Begriff bringt.

74 Ibid. S. 210.

75 Ibid. S. 213.

76 Ibid. S. 220.

77 Ibid. S. 226.

78 Ibid. S. 218; Cochin weist darauf hin, daß es nicht der »Contrat social« ist, womit Rousseau populär wurde, sondern seine literarischen Arbeiten; zusammenfassend hierzu: Iring FETSCHER, Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt/Main 1975, S. 258ff.

Umgekehrt aber kann ausgeschlossen werden, daß Rousseau bei der Ausarbeitung seiner Sozial- und Rechtsphilosophie die Aufklärungsgesellschaften seiner Zeit vor Augen hat, die er im übrigen kennt. Wichtiger ist seine Abkehr von der kultivierten »République des lettres«, auch wenn er sich in ihr abschließt und letztlich in ihrem Kräftefeld gefangen bleibt. Sein Zivilisations- und Geschichtspessimismus findet im »Contrat social« einen hervorragenden Platz und widerspricht wesentlich dem Fortschrittsdenken, das in den Aufklärungsgesellschaften und insbesondere in den Freimaurerlogen gepflegt wird. Zwar entwirft Rousseau die Prinzipien legitimer Vergesellschaftung, der direkten Demokratie, der unpersönlichen Herrschaft aus den Gesetzen der unveräußerlichen Volkssouveränität, doch gerade für Frankreich sieht er keine Chancen, eine auf diesen Prinzipien beruhende Demokratie zu verwirklichen. Dennoch kann Cochin den »Contrat social« heranziehen, um aus ihm Organisationsstruktur und -dynamik der Gesellschaften zu verhandeln. Dies gelingt ihm in einem relativ hohen Maße, indem er von den »sociétés de pensée« bis zu Robespierre eine durchgängige Traditionslinie ziehen kann, wenn auch unter Vernachlässigung der von Sieyès vertretenen und nicht minder aktiven Position der repräsentativen Demokratie in der Revolutionsgeschichte<sup>79</sup>. Das Problem besteht nun in dem Sachverhalt, daß sich die Aufklärungsgesellschaften als »sociétés de pensée« überhaupt nach den Prinzipien des »Contrat social« zutreffend beschreiben lassen, wenn beide sich kaum gegenseitig beeinflussen haben können<sup>80</sup>. Wenn beides derart kongruent und trotzdem disparat auftritt, dann kann die Beziehung beider zueinander nicht in ihnen selbst gesucht werden.

Vielmehr scheinen die Bildung der Gesellschaften und die von Rousseau beschriebenen Prinzipien legitimer Vergesellschaftung, die eben insbesondere auf die Gesellschaften zutreffen, in der Spätaufklärung sozusagen in der Luft zu liegen. Sie treten ganz selbstverständlich auf und scheinen ihrer Plausibilität wegen keiner weiteren Erklärung zu bedürfen. Die Gesellschaftsmitglieder sind keine Philosophen mit gediegener Theoriekenntnis und besonderer Schulung, sondern Menschen mit unsystematischen, bruchstückhaften Vorstellungen; trotzdem nimmt dieses individuell unstrukturierte Konglomerat als Gesellschaft Form und Struktur an, entwickelt eigene Gesetzmäßigkeiten, die nicht in der Hand ihrer Mitglieder liegen. Auch bei Furets Vorschlag bleibt also das Vermittlungsproblem bestehen. Was Cochin angeht, so kann erst einmal lediglich festgestellt werden, daß er sich, da er keinen unmittelbaren theoretischen Zugriff auf die Aufklärungsgesellschaften hat, an die systematischen Ausführungen Rousseaus zum Prinzip der Vergesellschaftung über Abstraktionsformen hält, um seinen Gegenstand als »fait social« zu beschreiben. Für ihn hat dieses Verfahren den Sinn, daß er sich mit einem kohärenten Gegenstand auseinandersetzen kann. Den Nachteil, daß es sich um einen individuellen Theoretiker handelt und daß sich daraus das mehrschichtige Problem des Verhältnisses zwischen dem Theoretiker und der Praxis der abstrakten Vergesellschaftung ergibt, nimmt er in Kauf.

Ein offenes Problem sieht Furet bei Cochin darin, daß gerade die Franzosen jene politische Sprache erfunden haben. Denn auch in England und Deutschland gab es entsprechende Gesellschaften, ohne daß diese eine Revolution in Gang gesetzt hätten, zudem eine demokratische. Eberhard Schmitt hat sich in Anlehnung an Cochin mit dieser Frage ebenso auseinandergesetzt wie mit der nach dem Entstehen der Gesellschaften in der Aufklärung und ihrer plötzlichen (politischen) Aktivität in der Zeit ab ca. 1750 bis zur Revolution. Beim Vergleich der Gesellschaftsaktivitäten in West- und Mitteleuropa geht Schmitt davon aus, daß in der zweiten

79 Zu verfolgen bei Paul BASTID, *Sieyès et sa pensée*, Paris 1970; vgl. auch: Eberhard SCHMITT, *Repraesentation in toto und repraesentation singulariter. Zur Frage nach dem Zusammenbruch des französischen Ancien Régime und der Durchsetzung moderner parlamentarischer Theorie und Praxis im Jahr 1789*, in: *Historische Zeitschrift* 213 (1971) S. 529ff.

80 Eine Ausnahme ist bei einigen Pariser Reformern des Grand Orient de France von 1773 möglich, vgl. unten, S. 601f. und Anm. 94!

Hälfte des 18. Jahrhunderts in fast allen west- und mitteleuropäischen Staaten mit Ausnahme Englands und der Niederlande eine äußerst starke Diskrepanz zwischen der Veränderungsdynamik der Herrschafts- und Rechtsordnungen und der der Sozial- und Wirtschaftsordnungen zu Ungleichgewichten und Spannungen führt, wobei in Frankreich und den nordamerikanischen Kolonien die Staats- und Regierungsstruktur stabil bleibt und sich die Sozial- und Wirtschaftsstruktur verändert, während in den aufgeklärten Absolutismen Mitteleuropas bei relativer Stabilität der Sozial- und Wirtschaftsstruktur die Staatsgewalt einem außergewöhnlich dynamischen Wandlungsprozeß unterliegt, was als »Revolution von oben« interpretiert werden kann. Entsprechend konstituieren sich unterschiedliche Bewegungen: In Mitteleuropa entwirft die konservative Kritik am aufgeklärten Absolutismus vergangenheitsorientierte Reformkonzepte, hingegen drängt die französische Aufklärungsbewegung auf eine entsprechende Partizipation im versteinerten staatlich-politischen Bereich. In beiden Fällen bildet sich ein »Stau«, der keine wirksame Form des Abflusses, der Entspannung, etwa in einer produktiven Kritik der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnungen, finden kann. Entscheidend ist nun nach Schmitt, daß einerseits innerhalb der von der Teilhabe an der politischen Macht ausgeschlossenen Gruppen intellektuelle Eliten in der Lage sind, die Kritik zu systematisieren und zu Gegenentwürfen zu generalisieren, die sich als Gegenpole zum bestehenden (falschen) System kristallisieren, während andererseits die an der Macht befindlichen Personen und Gruppen nicht in der Lage sind, auf eine solche Grundsatzkritik einzugehen. Diese Unmöglichkeit erklärt Schmitt aus dem geläufigen Selbstverständnis der Machthaber von einer richtigen Ordnung und der Bereitschaft, den gesamten staatlichen Zwangsapparat einzusetzen: Unter solchen Bedingungen scheine in der Aufklärung der Boden für das Entstehen politisch konspirativer Vereinigungen gegeben zu sein<sup>81</sup>.

Schmitts Arbeitshypothesen haben den Vorteil, die unterschiedliche Entwicklung der Gesellschaften in Frankreich und in Mitteleuropa zugleich beschreiben zu können. Zu diskutieren wäre allerdings, ob die klassische Gegenüberstellung der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung und der versteinerten politischen Formenwelt, welche den vollen staatlichen Zwangsapparat einsetze, für die Erklärung der revolutionären Dynamik der Gesellschaften in Frankreich auch auf den zweiten Blick noch plausibel erscheinen kann. Selbst Cochin etwa steht, wie gezeigt, mehrfach vor dem ihm unbegreiflichen Phänomen, daß die Vertreter der Staatsgewalt vor dem legitimatorischen Diskurs der revolutionären Bewegung kapitulieren, ihm nicht nur nicht das traditionelle Ordnungsverständnis entgegensetzen, sondern selbst die neue Argumentationslogik aufzugreifen und in ihre Richtung zu lenken suchen, vom Intendanten über Necker bis zum König. Zu diskutieren wäre auch weiterhin die Vermittlungsproblematik, die sich von den von Furet zitierten großen Werken Einzelner zu den intellektuellen Eliten verschiebt, wobei die Konstitution der Gesellschaften nach den neuen egalitären Gegenprinzipien samt der entsprechenden systematischen Entwürfe bei Rousseau, aber auch bei Sieyès im Vordergrund der Untersuchung bleiben muß. Wenn Stau und Polarisierung zutreffende Beschreibungsmuster sind, stößt man bei der Frage nach Konstitution und Struktur der Bewegung wieder auf Cochins Verweis, die Erklärung sozialer Tatsachen wie der »sociétés de pensée« und ihrer sozialen und politischen Aktivitäten sei weder im Bewußtsein noch in den Intentionen der beteiligten Individuen, sondern in entsprechenden sozialen Gesetzmäßigkeiten zu suchen.

Aus einem Grenzbereich der Geschichtswissenschaft, zudem von einem 1933 über England in die USA geflüchteten und daraufhin in Europa wenig rezipierten deutschen Soziologen erhält Cochins Arbeitsprogramm unerwartete Unterstützung: Ernst Manheim veröffentlicht 1933

81 SCHMITT, Elemente (wie Anm. 72). In Anlehnung an Cochin unterscheidet auch Schmitt zwischen dem sozialen Prozeß der »sociétés de pensée« und den erst auf ihrer Basis entstehenden spezifischen konspirativen Sozialtechniken, *ibid.* S. 78 ff.

eine Arbeit über die sozialbildende Kraft der Aufklärungsgesellschaften, über den Zusammenhang zwischen aufklärerischer Theorie und sozialer Praxis in der Vorgeschichte der modernen Öffentlichkeit<sup>82</sup>. Weniger auf Frankreich als auf Mitteleuropa und hier insbesondere Deutschland konzentriert, begreift er, von Karl Mannheims Wissenssoziologie aus operierend, die Aufklärungsgesellschaften als Bestandteil eines generellen typischen Vergesellschaftungsprozesses der Moderne. Nicht nur in dieser allgemeinen Sichtweise, sondern auch in der Detailanalyse kommt Manheim Cochin trotz der unterschiedlichen Ausrichtung auf jeweils andere konkrete historische Entwicklungsformen des Gesellschaftswesens – bei Manheim der Weg zur konservativen Partei, bei Cochin der zu Revolution und demokratischer Gesellschaft – erstaunlich nahe. Manheims Darstellung der Grundprinzipien der esoterischen Bünde entspricht nicht nur dem Entwurf Cochins, sondern geht noch über diesen hinaus. Manheims Klassifikationskriterien sind schärfer und detaillierter herausgearbeitet, und sowohl seine strukturelle wie seine historische Beschreibung ist umfassender. Wie Cochin entwickelt er die Dialektik zwischen Abgeschlossenheit gegenüber der wirklichen, großen Gesellschaft und innerer Vergesellschaftung, die prinzipiell bis zur Totalität der sozialen Umwelt expandierbar ist<sup>83</sup>. Besonders in der Darstellung des Freimaurertums stimmen beide Autoren trotz gegensätzlicher Beurteilung überraschend überein. Wenn Manheim die Autonomie der Person im esoterischen Gesellschaftsraum, ihre Absonderung von allen Zweckbeziehungen, die prozesuale, abgestufte Selbstfindung der Identität, die innere und letztlich generelle Zielgebung der freimaurerischen Vereinigung beschreibt, nämlich die »einseitige Standesbildung auf einen Platz zu bringen und zu einer allgemeinen und rein menschlichen umzuschmelzen, gleichsam () die erwähnte Zusammensetzung eines ganzen, rechten Menschen aus mehreren Personen«, dann trifft er sich mit Cochin im Ansatz<sup>84</sup>.

Den Ausgangspunkt des Gesellschaftswesens, den Cochin nicht untersucht, sieht Manheim im Umwandlungsprozeß der mittelalterlichen Stadt im 16. und 17. Jahrhundert, der Vereinnahmung der bürgerlichen Autonomie im Wehr- und Finanzbereich durch die fürstliche, juristisch regelnde Bürokratie, der sich die geldwirtschaftlich-rationalen Verwaltungsprinzipien mitgeteilt und über sie verallgemeinert haben. Durch die Polarisierung zwischen der öffentlichen Gewalt des Fürsten und der Masse der privatrechtlich eingeordneten Untertanen, deren Pflichten im wesentlichen Unterlassungspflichten sind, öffnet sich nach Manheim der Raum für »im weiteren Sinne des Begriffs« bürgerliche Zusammenschlüsse, welche »in direkter oder mittelbarer Weise öffentliche Funktionen durch freie Vergesellschaftung unabhängig von obrigkeitlichen, kirchlichen Ordnungen und ständischen Einverständnissen« ausüben<sup>85</sup>. Von hier aus zieht er eine durchgängige Linie von Comenius über die Sprachgesellschaften und Freimaurerlogen bis hin zu den Illuminaten und den Gold- und Rosenkreuzern, während er mit den Vereins- und Parteibildungen des 19. Jahrhunderts das Ende des eigentlichen Gesellschaftswesens sieht<sup>86</sup>.

82 Ernst MANHEIM, *Die Träger der öffentlichen Meinung – Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*, Brünn, Prag, Leipzig, Wien 1933; Nachdruck, hg. und eingeleitet von Norbert SCHINDLER: Ernst Manheim, *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979. Im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert. – Hervorzuheben ist, daß Manheim die Arbeiten Cochins nicht kannte.

83 Zur Dialektik von Abschluß von der gesellschaftlichen Außenwelt, Geheimnis und Politik vgl. Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, München 1959, S. 49ff.

84 MANHEIM (wie Anm. 82) S. 92.

85 Ibid. S. 74.

86 Die wissenschaftliche Literatur über das Gesellschaftswesen der Aufklärung in Mitteleuropa ist in den letzten Jahren angeschwollen. Zur ersten Übersicht vgl. Richard VAN DÜLMEN, *Die Aufklärungsgesellschaften in Deutschland als Forschungsproblem*, in: *Francia* 5 (1977) S. 251 ff.; id., *Der Geheimbund*

Abgesehen davon, daß die Entwicklung in Frankreich außerhalb der eigentlichen Untersuchung Manheims liegt, ist es fraglich, ob sich eine solche Entwicklungslinie tatsächlich ohne weitergehende Nuancierungen und Differenzierungen, aber auch Brüche durchhalten läßt. Cochin beschränkt sich aus arbeitsökonomischen Gründen auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und auf Frankreich. Neuere Arbeiten zeigen inzwischen, daß sich der Prozeß der Aufklärung keineswegs geradlinig und zielstrebig durch die Geschichte schlägt, sondern nur begriffen werden kann, wenn er über seine mehrschichtigen Widersprüche verfolgt wird. Das gilt mit Sicherheit für Mitteleuropa. Aber auch groß angelegte Untersuchungen über Aufklärungsgesellschaften in Frankreich belegen neuerdings, daß die Geschichte der »sociétés de pensée« weit komplexer ist, als Cochin auf der Grundlage der ihm verfügbaren Quellen anzunehmen bereit ist und als es etwa Manheims Typologisierung zu beschreiben zuläßt.

Während Cochin noch die Kargheit seiner Quellenbasis über die Aufklärungsgesellschaften und insbesondere über das Freimaurerwesen in Frankreich beklagen mußte, hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg zumindest für die zentral organisierten Logen der Grande Loge vor und des Grand Orient de France nach 1773 die Quellenlage entscheidend verbessert. Die während der deutschen Besatzung von der Vichy-Regierung konfiszierten Archive des Grand Orient wurden nach der Befreiung der Bibliothèque Nationale zur Aufbewahrung gegeben, dort geordnet und sind seitdem der Forschung zugänglich. Großenteils auf dieser Grundlage erarbeitete Alain Le Bihan ein umfangreiches Verzeichnis der französischen Logen<sup>87</sup>.

Eine diese Quellen auswertende, ansonsten Cochin durchaus verpflichtete Arbeit ist Ran Halévis Untersuchung der Freimaurerlogen im Ancien Régime<sup>88</sup>. Seine Arbeitshypothese ist, daß das Gesellschaftswesen dort eine soziale Praxis produziert, deren entwickeltes Extrem das Jakobinertum ist: die demokratische Form der Geselligkeit als Vorform der modernen demokratischen Gesellschaft. Diese Hypothesen schließen an Furets Interpretation Cochins an. Mit Cochin definiert Halévi die Logen als »hors la loi« und damit schon als geheim, und ebenfalls mit Cochin definiert er das Interesse der »sociétés de pensée« als abstrakt, nicht individuell zweckgebunden, ihr Prinzip als das der Gleichheit, und das Selbstbewußtsein der Mitglieder beschreibt er als den Willen, mit seinesgleichen zusammenzutreten und zu verkehren. Mit Cochin schließlich notiert er die Ungleichheit der inneren Hierarchie der Ränge; anders als er verweist er jedoch zusätzlich auf die soziale Ungleichheit und Diskriminierung bei der Selektion der Mitglieder – nicht in jedem Kleinhändler erkennt sich ein Provinz-Voltaire als seinesgleichen wieder, was vor allem in den großen Städten sicherlich auch umgekehrt gilt.

Als innere »Revolution« oder »Bruch« erscheint die Reform des Grand Orient von 1773, die ein System der internen direkten Demokratie einführt. Wenn dies auch nicht ohne innere Widerstände gelingen kann, die weniger der bewußten Opposition der Mitglieder, sondern eher ihrer Schwierigkeit geschuldet ist, sich innerhalb des Ancien Régime in die demokratische Praxis einzuüben, so setzt sich nach Halévi doch in der Logenwirklichkeit insgesamt das Prinzip des Vorschlagsrechts aus der Pariser Zentrale, der dezentralen Debatte und Abstim-

der Illuminaten, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975; Peter Christian LUDZ (wie Anm. 72); Helmut REINALTER, Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, Frankfurt/Main 1983, jeweils mit weiterführenden Bibliographien.

87 Alain LE BIHAN, *Franc-maçons parisiens et la Grande Loge de France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966; id., *Loges et chapitres de la Grande Loge et du Grand Orient de France, 1750–1800*, Paris 1967; id., *Franc-maçons et ateliers parisiens de la Grande Loge de France au XVIII<sup>e</sup> siècle (1760–1795)*, Paris 1973.

88 Ran HALÉVI, *Les loges maçonniques dans la France de l'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique (Cahiers des Annales 40)*, Paris 1984. Halévi bricht mit dem herrschenden Unverständnis gegenüber Cochins Ansatz, vgl. Albert SOBOUL, *La franc-maçonnerie et la Révolution française*, in: *Annales historiques de la Révolution française* 46 (1974) S. 78f.; A. BOUTON, *Dispersion politique des francs-maçons de Maine. Discussion*, in: *Annales historiques de la Révolution française* 41 (1969) S. 503f.

mung, der lokalen Deputation zum Grand Orient durch, wobei die Deputierten nicht nur dem Wortlaut nach, sondern auch in der Wirklichkeit von ihren Logen bei unzureichender Berichterstattung in beiden Richtungen wieder zurückbeordert und abgesetzt werden konnten<sup>89</sup>. Durch die Revision der bestehenden Logenverfassungen bricht der Grand Orient bewußt mit den dort rudimentär noch verankerten Werten und Selektionskriterien des Ancien Régime, die beispielsweise noch bei der Beurteilung der Würde ihrer (potentiellen) Mitglieder eine Rolle spielten, sich aber auch in der realen Gesellschaft nachempfundenen Praxis zeigten, Logentitel als persönlich und unveräußerbar zuzuerkennen. Was von 1773 an gelten soll, sind die individuellen Verdienste und die individuelle Würde eines Logenmitglieds, und zwar ungeachtet seiner Abkunft und seines gesellschaftlichen Rangs, und die Logentitel werden regelmäßig durch ein demokratisches Wahlverfahren festgestellt, erneuert oder revidiert.

Struktur und Ziele der »Revolution« von 1773 stehen dem Grand Orient deutlich vor Augen. In einem seiner Briefe an die Loge »L'Égalité« in Saint-Jean d'Angély vom Februar 1774 heißt es: »Le Grand-Orient de France () vous propose le plan qui lui paraît le plus convenable pour améliorer les abus et rétablir l'harmonie entre toutes les loges de la Nation. Il en résultera l'uniformité dans le gouvernement, la facilité dans la correspondance, la diminution des frais, le soulagement de l'administration qui sera partagée et pour laquelle chaque loge particulière concourra (). En un mot, le peuple maçonnique sera rassemblé dans une seule famille dont chaque individu correspondra avec le centre commun (). Cependant, ce Grand-Orient () regarde comme la base fondamentale de l'Ordre et la règle absolue de sa conduite la liberté pleine et entière dont doit jouir chaque loge particulière. En conséquence, il n'ordonne pas mais il prie, il invite à se syndiquer ().« Ein Jahr später heißt es in einem Zirkular des Grand Orient noch deutlicher, er sei »un corps formé par la réunion des représentants libres de toutes les loges: ce sont les loges elles-mêmes, ce sont tous les maçons, membres de ces loges, qui, par la loi des ses représentants, donnent des lois, qui les font observer d'une part, et qui les observent de l'autre. Nul n'obéit qu'à la loi qu'il s'est imposée lui-même. C'est le plus juste, le plus naturel et par conséquent le plus parfait des gouvernements«<sup>90</sup>. Dies könnten Zitate des 13 Jahre zuvor erschienenen »Contrat social« sein. Im Brief von 1774 wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß jede Person direkt mit dem Zentrum kommuniziere, und Halévi belegt die Praxis des imperativen Mandats der Deputierten der Logen<sup>91</sup>. Doch im Zirkular ist von Repräsentanten die Rede, während Rousseau erklärt, daß sich die Souveränität in keinem Fall repräsentieren lasse.

Trotz des Widerspruchs zwischen dem System der direkten Demokratie, wie sie der Grand Orient proklamiert und durchzusetzen sucht, und seiner begrifflichen Fassung könnte man hypothetisch davon ausgehen, daß der »Contrat social« bei einigen Logenreformern von 1773 zumindest indirekt irgend eine Rolle gespielt hat. Rousseau, der kein Logenmitglied war, kannte bereits das Gesellschaftswesen in Genf, und dessen virtuell gegen den Staat gerichteten Charakter hatte er vermerkt<sup>92</sup>. Die Kritik des späteren Freimaurers Voltaire am »Contrat social« hingegen löst sich noch nicht vom Wertesystem des Ancien Régime<sup>93</sup>. Es wird sich zeigen, daß zwischen Programm und Wirklichkeit der Freimaurerlogen auch nach der Reform erhebliche Widersprüche auftreten. Wenn Cochin aber schreibt, Rousseau behandle nicht die

89 GAYOT (wie Anm. 71) S. 200 bestreitet dies und vergleicht das Verhalten des Pariser Zentrums mit dem des Königs von Frankreich; wie dieser habe sie per Dekret regiert und sei deshalb von einzelnen Logen des Despotismus beschuldigt worden.

90 HALÉVI (wie Anm. 88) S. 23 f.

91 Ibid. S. 25 und S. 29 f.

92 Ibid. S. 12 f.

93 Vgl. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Genf 1947, mit den kritischen Randbemerkungen Voltaires.

wirkliche Gesellschaft, sondern die der »sociétés de pensée« und hier insbesondere der Logen, dann trifft dies sicherlich nicht direkt, wohl aber indirekt zu. Denn nicht die Wirklichkeit, doch wohl das Programm der »Revolution« von 1773 weist eine Kongruenz mit den Prinzipien legitimer, d. h. wesentlich abstrakter Vergesellschaftung im »Contrat social« auf. Unabhängig davon, ob einige der Reformer sich direkt auf Rousseau stützen oder nicht, ob eine Rezeption des »Contrat social« nachweisbar ist oder ungeklärt bleiben muß, kann diese Kongruenz kein Zufall sein<sup>94</sup>. Auf jeden Fall aber muß festgehalten werden, daß der theoretische Ausdruck, den die Reform findet, einem Prozeß entspringt, der in den Logen selbst vor sich geht. Ohne diese Verankerung in der Basis wäre bei den geringen personellen, finanziellen und verwaltungstechnischen Mitteln der Pariser Zentrale ein derartiges Programm realistischweise weder aufzustellen noch zu propagieren und wenigstens ansatzweise zu verwirklichen.

Vielleicht erscheint die Logenpraxis in den Darstellungen Cochins, Manheims und Halévis deswegen eher von ihrem Idealbild der direkten Demokratie geprägt, weil sie die Sozialstruktur der Aufklärungsgesellschaften in ihrer historischen Entwicklung nicht oder zumindest nicht ausreichend berücksichtigen. In Frankreich zeigt die durchschnittliche Verteilung der drei Stände in der Logenmitgliedschaft zunächst ein deutliches Übergewicht des Dritten Standes und hier vor allem der Geschäftsbourgeoisie. Der Kreis aus Handel, Banken und Manufaktur stellt allein 36 %, der des Handwerks und des Kleinhandels 12 % der Mitgliedschaft, weitere 33 % setzen sich aus nichtadligen Amtsinhabern, Verwaltungsbeamten, Anwälten, Architekten usw. zusammen (in Paris respektive 17 %, 12 %, 36 % und 35 % »divers«, d. h. Wissenschaftler, Maler, Künstler etc.)<sup>95</sup>. Es überrascht nicht, daß in den Handels- und Industriezentren der Anteil der neuen Bourgeoisie bis zu über 70 % liegt. Doch solche Durchschnittsverteilungen allein sagen noch wenig über die soziale Struktur der Logen selbst aus. Daniel Roche belegt zum einen eine durchgängig stärker werdende Selektion, eine Abwehr neuer sozialer Schichten. Orte mit nur einer Loge schließen die Aufnahme mittlerer und Kleinhändler sowie von Handwerkern aus oder lassen zumindest nur Minderheiten zu, wobei die Kosten für die Mitglieder oft von selbst eine Barriere bilden und zur Resignation zwingen. Gibt es hingegen mehrere Logen in einer Stadt, bildet sich eine soziale Polarisierung zwischen alten Notablen, neuer Handels- und Industriebourgeoisie, Handwerk und Kleinhandel heraus. Die Vielfalt der örtlichen Ateliers entspricht derjenigen der sozialen Schichtungen. Nur innerhalb desselben sozialen Rekrutierungsbereichs kann also das Ideal der Gleichheit und Freiheit und der menschlichen Werte organisiert werden, und für gemischte Logen erweist sich die traditionelle Sozialstruktur als sprengendes Moment der erstrebten inneren Harmonie. In vielen größeren Städten und Kreisen setzt sich das Modell einer Tripolarität der Logen heraus: die eine ausschließlich für die alte Aristokratie und für die Spitze des Handels, die zweite für Handel und Bourgeoisie mit beschränktem Zugang für Handwerk und Kleinhandel, die dritte für die sozial homogene Schicht des Kleinhandels, des Handwerks, der unteren Verwaltungshierarchie, kleinerer Angestellter<sup>96</sup>. Faktisch findet somit eine Form sozialer Repräsentation innerhalb der Freimaurerbewegung sowohl auf lokaler Ebene wie durch die Deputation ins Zentrum des Grand Orient statt, die selbst schon das Resultat sozialer Auseinandersetzungen zwischen alter Notabilität und den sich differenzierenden neuen sozialen Schichten in den Städten ist. Ausgeschlossen bleiben von allen Logen insbesondere Lohnarbeiter, Domestiken, Juden und – aus moralischen (Vor-)Urteilen – Schauspieler. Gegen die Aufnahme von Lohnarbeitern und Domestiken wird geltend gemacht, daß sie von ihrem sozialen Status her eben doch die innere

94 Gegen den Grand Orient de France und dessen neue Hierarchisierung trat die Loge Saint-Jean d'Ecosse du Contrat social auf, die daraufhin 1778 ausgeschlossen, 1781 hingegen wieder in den Grand Orient aufgenommen wurde.

95 Daniel ROCHE, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680–1789*, 2 Bde., Paris, La Haye 1978, Bd. 1, S. 263 ff.

96 *Ibid.* S. 272 ff.

egalitäre Harmonie der Logen stören würden, die eben auch auf dem Bildungsniveau ihrer Mitglieder beruht. Derart erhalten soziale Konflikte den Anstrich von Auseinandersetzungen zwischen den Stufen höherer und niederer Lebenskultur und Bildung, und zwar innerhalb der Logen, zwischen ihnen, zwischen ihnen und dem Grand Orient und schließlich mit der sozialen Außenwelt.

Das Bild von einer geschlossenen und widerspruchsfreien Organisationsform der »sociétés de pensée« mit einer geradlinig auf die Revolution des Ancien Régime hinzielenden Dynamik ist also nicht zu halten. Vielmehr ist ihre historische soziale Realität auch in Frankreich weit komplexer, als Cochin und andere es annehmen. Zurecht betont Roche das Moment der Suche nach einer neuen gesellschaftlichen Kohärenz, die in der Freimaurer-Bewegung zutage trete, und macht zugleich auf dessen Doppelnatur aufmerksam. Denn nicht nur tritt sie in ihren Reglements für Kirche und König ein, sondern auch in ihren moralischen und sozialen Selektionsmechanismen und in ihrer hierarchischen Binnenstruktur ist sie dem Ancien Régime verhaftet und imitiert das Spiel der höheren Klassen und Schichten<sup>97</sup>. Symbole, Riten und Gesänge sollen das sozial Neue im Alten harmonisieren, doch nur durch die Verteidigung der bestehenden Gesellschaftsordnung nach außen ist die innere Struktur der Gleichheit und Freiheit als ideale soziale Harmonie in einer besonderen Pädagogik einzuüben und auszubilden, zugleich auch als die Struktur einer Aristokratie neuer Werte, Verdienste und Talente. Von diesen inneren Widersprüchen lebt das Logenwesen. Sein Idealbild übt zugleich zunehmend eine ungeheure Anziehungskraft auf die neuen städtischen Massen aus, auch wenn es elitistisch die alte Aristokratie imitiert. Die »rage maçonnique« oder allgemeiner die »rage de s'associer« gefährdet allein schon in der numerischen Vervielfältigung, erst recht in der Generalisierung, die Existenz der Logen, raubt ihnen ihre Existenzberechtigung. Denn das Ideal kann nicht verwirklicht werden, ohne der Funktion der Organisation die Grundlage zu entziehen, die in der Vermittlung einer neuen sozialen Praxis in der Gesellschaft des Ancien Régime besteht, wenn auch in einer Form, die sich in einem außergesetzlichen Raum bewegt. Erst recht ist die Verwirklichung der Prinzipien von Freiheit, Gleichheit, vor allem jedoch der direkten Demokratie als programmatische und teilweise praktische Binnenstruktur der Logen des Grand Orient auf breiter gesellschaftlicher Grundlage nicht nur mit dem Ancien Régime, sondern auch mit Realität und Lebensprojektion der neuen Bourgeoisie, adelig oder nicht, per definitionem inkompatibel. Deshalb wird die gesellschaftliche Verwirklichung der als Ideal durchaus anerkegnbaren direkten Demokratie aufgefangen durch den Ausschluß der Lohnarbeiter, vor allem aber durch das beruhigende repräsentative Prinzip in den Logen jeweils weitgehend homogener sozialer Zusammensetzung. Insofern erweist sich die Begriffswahl des Grand Orient nicht als zufällig, wenn er von den »représentants« der Logen spricht. Beide, das direktdemokratische und das von Cochin vernachlässigte repräsentativdemokratische Prinzip, existieren nach 1773 zusammen, doch ist das erste als Ideal dem zweiten als herrschender Wirklichkeit untergeordnet<sup>98</sup>. Dies bleibt bis in die Revolution hinein so, welche die innere widersprüchliche Konstruktion der Logen auflöst und deren gesellschaftsversöhnende und zugleich gesellschaftsbildende pädagogische Funktion redundant werden läßt<sup>99</sup>. Ersetzt werden sie durch das revolutionäre Klubsystem, das Cochin zufolge ebenfalls den Gesetzen der »sociétés de pensée« folgt, nur auf einer anderen Ebene.

97 Ibid. S. 277.

98 Vgl. Daniel ROCHE, *Personnel culturel et représentation politique de la fin de l'Ancien Régime aux premières années de la Révolution*, in: Ernst HINRICHS, Eberhard SCHMITT, Rudolf VIERHAUS (Hg.), *Vom Ancien Régime zur Französischen Revolution. Forschungen und Perspektiven*, Göttingen 1978, S. 498.

99 Es ist bezeichnend, daß die Logenmitglieder zwar mit gut 200 von insgesamt 1165 Abgeordneten in der Nationalversammlung vertreten waren, aber keine eigentliche Fraktion herstellten, sondern von Anfang an unterschiedlich stimmten; vgl. LAMARQUE (wie Anm. 71) S. 7.

Halévis vergleichend-quantitative Analysen beziehen sich auf die zeitliche und regionale Verteilung der Logen und deren Verhältnis zu den demographischen, städtischen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen in den verschiedenen Regionen Frankreichs<sup>100</sup>. Da sich von diesen Entwicklungen keine regelmäßige und direkte quantitative Abhängigkeit der Gründungen und Verteilungen der Logen belegen läßt, lediglich der englische Einfluß, der Anstoß und propagandistische Charakter der Militärlogen, »die grundlegende Rolle der handeltreibenden Leute« sowie Lage und ökonomische Funktion der Städte als signifikante Faktoren der Logenexistenz angegeben werden können, wobei deren starke Fluktuation, ihre relativ große Instabilität, die Leichtigkeit ihrer Aufhebung und Neugründung betont werden müssen, kommt Halévi wiederholt zu dem Schluß, daß die Freimaurer-Bewegung in Frankreich einer autonomen Entwicklung folge und legt insbesondere den Ideologien der Orden eine grundlegende, organisationsstiftende Funktion bei<sup>101</sup>. Von diesem Ergebnis aus meldet er bei aller Verpflichtung für Cochin gegen dessen Vorgehensweise Bedenken an, die im wesentlichen eine Kritik Gayots wiederholen. Indem Cochin nämlich sein Augenmerk auf die soziale Dimension des protodemokratischen Phänomens der »sociétés de pensée« richte, vernachlässige er deren intellektuelle, ideologische Gegebenheiten in einem Maße, daß diese von »relativ« eigenständigen Kraftvektoren zu Residuen der sozialen Selektion würden. Gegen Cochins Ansatz heißt es: »Toute son œuvre tourne autour de ces prémices dont il s'attache à pénétrer le mécanisme et à analyser les implications. Mais il ne se soucie pratiquement jamais de remonter aux origines intellectuelles de ces pratiques ni d'en étudier le contenu. D'où cette réduction systématique de l'idéologie au social, de la ›charte‹ à la ›fonction‹. Bref, tout chez lui finit là où tout devrait commencer«<sup>102</sup>.

Diese Konklusion überrascht aus mehreren Gründen. Denn noch zuvor hat Halévi ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß eine Cochins Programm entsprechende Sozialgeschichte der »sociétés de pensée« noch aussteht, eine soziologische Untersuchung der »sozialen Tatsache« der Aufklärungsgesellschaften und insbesondere der Logen noch zu leisten ist und daß er selbst nur unter diesen Vorbehalten eine mehr beschreibende Arbeit vorlege<sup>103</sup>. Unter diesen Vorzeichen schießt seine Kritik über die selbstgesteckten Grenzen hinaus. Zweitens sind Halévis Schlußfolgerungen aus den quantitativen Vergleichen durchaus nicht immer überzeugend. Halévi schließt etwa aus der Tatsache, daß die Logengründungen und -existenzen nicht in quantitativer Abhängigkeit vom Grad der Alphabetisierung und von der Anzahl anderer Aufklärungsgesellschaften wie etwa der Akademien stehen, die er als Gradmesser des Fortschritts der Aufklärung ansieht, daß die Logen nicht der Dynamik der »Lumières« gehorchen sondern eine Eigengesetzlichkeit besäßen<sup>104</sup>. Er fragt nicht, ob nicht gerade die Abwesenheit der literarischen und akademischen Aufklärung zu einer anderen, eben freimaurerischen

100 Bemerkenswert ist Halévis Ergebnis, daß in den 1780er Jahren zwar das Logensystem über ganz Frankreich relativ gleichmäßig verteilt bleibt, die absolute Anzahl der Logen aber vor allem in den Städten beträchtlich zurückgeht. Von allen im 18. Jahrhundert gegründeten Logen existiert 1789 mindestens ein Viertel nicht mehr. Um diese Entwicklung zu interpretieren, müßten weitergehende Untersuchungen auf regionaler bzw. städtischer Ebene angestellt werden. Interessant wäre insbesondere herauszubekommen, ob ein Zusammenhang zwischen der Verminderung der Logen in den Städten mit zunehmenden unmittelbar politischen Aktivitäten besteht, vgl. SCHMITT, *Elemente* (wie Anm. 72) S. 79.

101 HALÉVI (wie Anm. 88) S. 104f.

102 Ibid. S. 105.

103 Ibid. S. 9; vgl. an weiteren Vorarbeiten: Paul LEUILLIOT, *La franc-maçonnerie, ›fait social‹*, in: *Annales ESC* 8 (1953) S. 241 ff., A. AGULHON, *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence*, Paris 1968, Michel VOVELLE, *Essai de cartographie des limites de la sociabilité méridionale à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Actes du 96<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes*, 2 Bde., Toulouse 1971, Bd. 1, S. 157 ff., id., *L'élite ou le mensonge des mots*, in: *Annales ESC* 29 (1974) S. 49 ff.

104 HALÉVI (wie Anm. 88) S. 69 ff.

Aufklärung samt eigener Soziabilität führt, worin die Kaufleute und Handwerker dem Prozeß der »Lumières« nicht weniger verpflichtet sind als die glänzenden Literaten und Philosophen. Dies hatte Cochin mit seinem Voltaire-Zitat im Blick<sup>105</sup>. Den Schluß auf eine »relative Autonomie« (relativ wozu?) zieht Halévi zu früh. Er schränkt ihn auch selbst wieder ein, wenn er schreibt, die Entwicklung der Logen folge nicht dem blinden Zufall, vielmehr müsse man ihr eine Gesetzmäßigkeit zuerkennen. Da diese selbst aber unklar bleibt, vor allem eine sozialhistorische Analyse der Bewegung noch aussteht, bleibt Cochins Aufgabenstellung bestehen. Wenn sie die Logen als »soziale Tatsachen« ernstnehmen will, dann gehören auch ihre Ideologien, Riten und Symbole zu den Gegenständen der soziologischen Analyse, da sie eben gesellschaftsbildend sind. Daß Cochin auf ihren historisch neuen hohen Abstraktionsgrad aufmerksam macht, weist gerade sein Interesse an der Besonderheit dieser Formen aus. Die von Gayot und Halévi kritisierte Reduktion findet nicht bei ihm statt, sondern diese Abstraktion ist der Vergesellschaftungsmechanismus selbst, den er als solchen analysieren will.

## V

Überblickt man jetzt den Weg von der Genese der spezifischen Problemstellung Cochins bis zu seiner neueren Rezeption, läßt sich für seine Position in der Historiographie des Ancien Régime und der Französischen Revolution eine Zwischenbilanz ziehen. In dem Maße, wie sich in der Geschichtswissenschaft nach und nach ein Interesse an sozialwissenschaftlichen Arbeitsweisen emanzipierte, konnte zunächst der an Durkheims soziologischer Methode orientierte Ansatz Cochins rehabilitiert werden. Bei der ersten genaueren Analyse seines Arbeitsprozesses treten Widersprüche zutage, welche diesen zugleich auf einigen Bereichen vorangetrieben, auf anderen behindert haben. Ohne diese Widersprüchlichkeit läßt sich andererseits die Originalität des Cochinschen Ansatzes nicht begreifen. Sie liegt nicht so sehr darin, daß er die Entstehung der Revolution zugleich als die Geburtswehen der modernen bürgerlichen Gesellschaft und der Demokratie auffaßt, sondern, daß er dies als einen sozialen Prozeß begreift, der sich über den Köpfen und hinter den Rücken der handelnden Individuen, unabhängig von ihren eigentlichen Intentionen, durchsetzt, als einen Prozeß, den er zugleich systematisch historisch-sozialwissenschaftlich analysieren will. Er stößt dabei auf bestimmte kongruente Formen sozialen Handelns, die ihn eine Entwicklungslinie von 1788 bis zur Dritten Republik und der zeitgenössischen Parteiendemokratie in England und den USA ziehen lassen. Insbesondere richtet sich sein Augenmerk auf die sozialen Organisationsformen dieses Handlungsfeldes. Aus den Selbstdarstellungen prominenter Freimaurer wie Le Chapelier<sup>106</sup>, den propagandistischen Erklärungen führender Revolutionäre und der Kritik des demokratischen Parteiensystems vor allem durch Ostrogorski extrapoliert er das Modell einer neuzeitlichen Organisationsform, die er »société de pensée« nennt und deren eigener Gesetzmäßigkeit er auf den Grund kommen will. Während ihm die Entwicklungslinie von den Logen und anderen Aufklärungsgesellschaften zu den politischen Parteien und Gewerkschaften seiner Zeit plausibel darzustellen mißlingt, weil er die Identität des Prinzips gegenüber dessen historisch-struktureller Differenzierung durchsetzen will, kann er die Vorgeschichte und den Ablauf der Revolution von seinem Ansatz aus über große Strecken hin durchaus schlüssig darstellen. Doch auch hier sind Differenzierungen und Korrekturen anzubringen, die sich sowohl aus Cochins eigenen methodischen Prämissen als auch (und vor allem) aus den geschichtlichen Quellen ergeben.

Zu den bezeichnenden Selbstwidersprüchen Cochins gehört sicherlich, daß er einerseits programmatisch erklärt, man dürfe als Historiker den Selbstdarstellungen der Individuen im

105 Vgl. oben, S. 592.

106 COCHIN, Bretagne (wie Anm. 5) Bd. 1, S. 455 f.

geschichtlichen Prozeß nicht unmittelbar Glauben schenken, sondern sie bestenfalls als »fait social« behandeln, andererseits aber die Reklamationen der Französischen Revolution und der demokratischen Republik durch freimaurerische Sprecher für sie selbst beim Wort und für bare Münze nimmt. Dadurch entgeht ihm die Dialektik der Aufklärungsgesellschaften im Ancien Régime. Gleiches gilt für seine Behandlung der revolutionären Demokratie, welche er durchgehend als direkte Demokratie abhandelt, während ihm das real übergeordnete repräsentative Prinzip der Gesellschaftsverfassung als eine von anderen möglichen Nebenformen erscheint. Im ersten Fall differenzieren systematische Auswertungen quantitativer und serieller Analysen, im zweiten die Geschichte der Sozial- und Rechtsphilosophie in ihrem Verhältnis zur gesellschaftlichen und staatlichen Verfassung das verlockend widerspruchslose Bild, welches Cochin provisorisch skizziert. Soll sein Ansatz durchgehalten werden, muß eben diese positive Identität revidiert werden. Die neuere Geschichte des Gesellschaftswesens der Aufklärung, welche Cochin direkt oder indirekt verpflichtet ist, trägt dazu bei.

Zugleich stellt sich die Frage nach der Einheit des Begriffs »société de pensée«. Denn nach den neueren Untersuchungen der Verteilung und der sozialen Binnenstruktur, aber auch nach den sozialen und politischen Aktivitäten der Aufklärungsgesellschaften haben sich diese als ein hochdifferenzierter Komplex unterschiedlichster Ausprägungen erwiesen. Von daher wird erst einmal problematisch, ob man das Gesellschaftswesen des 18. Jahrhunderts nicht nur international, sondern auch sozial als einheitliches Phänomen der Aufklärung behandeln kann, wie es sich auch mit Kosellek eingebürgert hat<sup>107</sup>; ob darüber hinaus die Verallgemeinerung der Gesellschaften von der Aufklärung bis hin zu den politischen Parteien und Gewerkschaften zum Typ der »sociétés de pensée«, wie Cochin es vorschlägt, aufrechtzuerhalten ist. Die Beantwortung dieser Fragen scheint bislang in erster Linie von der jeweiligen Forschungsperspektive abzuhängen. Fest steht zumindest, daß Cochins rückwärtsgerichtete Projektion der Partei- und Wählermechanik Ostrogorskis und Bryces wohl als Arbeitshypothese bei der Behandlung der Wahlkampagne von 1788/89 taugt, aber nicht weit trägt. Als erwiesen kann weiterhin gelten, daß es sich von den Lesegesellschaften über die Akademien bis zu den Freimaurerlogen und den philanthropischen Gesellschaften, ganz zu schweigen von den Gold- und Rosenkreuzern oder den Illuminaten, um jeweils ganz anders strukturierte Gesellschaftsformen mit jeweils eigenen Gesetzmäßigkeiten handelt. Darüber hinaus schließt der Übergang zur Aktivität im politischen Klub wiederum die etwa in der Freimaurerloge aus oder läßt diese irrelevant werden – eine von Cochin vernachlässigte Entwicklung.

Wenn er dennoch eine einheitliche Konzeption zumindest von den Aufklärungsgesellschaften, als deren Prototyp er die Freimaurerloge ansieht, bis zum jakobinischen Klubsystem als »société de pensée« einigermaßen plausibel durchhalten kann, dann in erster Linie deswegen, weil er in ihnen allen das Prinzip der abstrakten Vergesellschaftung eingeübt sieht, das einer eigenen Legitimität und einer eigenen Gesetzmäßigkeit folgt, die nicht mit denen des Ancien Régime vereinbar sind. Diese neuen Prinzipien schlagen sich äußerlich in der formellen Gleichheit und Freiheit, in der gemeinschaftlichen Zielsetzung eines abstrakten Ideals der Menschheitstugenden nieder. Cochin ist zu sehr auf die deklamatorische Selbstdarstellung der direkten Demokratie fixiert, als daß er deren reale Durchsetzung etwa im Repräsentativ- oder im Ausnahmesystem verfolgte, geschweige denn nach den sozialen Funktionen von abstrakter Vergesellschaftung, Demokratie, Repräsentativsystem und Ausnahmegesetzen fragte. Die Beibehaltung eines einheitlichen Konzepts der »sociétés de pensée« mit den genannten

107 KOSELLECK (wie Anm. 83) S. 64 und 57, spricht von der »moralischen Internationale« und legt den Akzent auf die »rein bürgerliche Schöpfung« der Logen, in welche die Bürger den politisch entrechteten Adel hereingezogen hätten, um »so auf der Basis sozialer Gleichberechtigung mit ihm zu verkehren«. Vgl. auch Ulrich IM HOF, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982, und Otto DANN (Hg.), Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich, München 1981.

Vergesellschaftungsprinzipien scheint sich aber nur dann als sinnvoll zu erweisen, wenn zugleich deren differenzierte historische Realisierung erarbeitet und systematisch nach ihren sozialen Funktionen hin analysiert wird.

Was die Freimaurerlogen vor den anderen Aufklärungsgesellschaften als Prototyp der »société de pensée« auszeichnet, ist die Tatsache, daß sie sich nicht nur von der Anzahl ihrer Mitglieder und ihrer regionalen Verbreitung, sondern auch von Inhalt, Zielsetzung und Vereinheitlichung her von anderen Formen der Soziabilität im Ancien Régime unterscheiden. Während Akademien dem Fortschritt der Wissenschaften dienen und philanthropische Gesellschaften aufklärerisch sozial nach außen in Erscheinung treten, Lesegesellschaften u. ä. die Aufklärung popularisieren sollen<sup>108</sup>, stellen die Logen nach innen und nach außen keinen explizit intellektuellen Anspruch. Dennoch verstehen sie sich als Träger der »Lumières« und sind auch kaum anders zu verstehen. Sie wirken wesentlich sozial nach innen. Verallgemeinerung ihrer Prinzipien ist ihr ideales Ziel, dessen Realisierung sie zugleich entgegenarbeiten, weil es zu ihrer Selbstaflösung führen müßte. Was die Freimaurerlogen für Cochin zu »sociétés de pensée« par excellence macht, ist tatsächlich ihr Ausschluß vom intellektuellen, philosophischen Leben der Aufklärung. Während Aristokraten und Notable in anderen Gesellschaften, welche die Wissenschaft befördern, hochgradig vertreten sind, kommen die überwiegend bürgerlichen Logenmitglieder weder zum Zweck wissenschaftlicher Übungen noch für philosophische Erörterungen, und seien sie auch popularisierender Art, zusammen. Von den »Lumières« des Ancien Régime her gesehen sind ihre Ziele und Prozeduren in der Tat inhaltsleer und abstrakt. Insofern trifft Cochins Charakterisierung der »sociétés de pensée« für die Logen zu.

Unter den Aufklärungsgesellschaften sind die Freimaurerlogen die einzigen, welche in ihrer esoterischen Abgeschlossenheit die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit zu praktizieren suchen. Hier stellt sich von selbst die Frage, was spezifische soziale Gruppen dazu treibt, sich außerhalb der vorgefundenen korporativ strukturierten Gesellschaft von ihr ab- und zusammenzuschließen, um dort eine neue, egalitäre Form der Vergesellschaftung über Abstraktionsformen einzuüben. Eine unmittelbar aus etwa beruflichen Interessen erklärbare Notwendigkeit dafür ist nicht ersichtlich. Daß in den Reglements und im Bewußtsein der Logenmitglieder Kirche, König und Staat unangetastet bleiben sollen, spricht gegen direkte politische Absichten. Eine Rolle mag spielen, daß die von Notablen und neuen bürgerlichen sozialen Eliten gebildeten Logen vor der Reform von 1773 unter anderem das höfische Leben zu imitieren suchen. Doch für die darauf folgende egalitäre »Vergesellschaftungswut« von Händlern, Handwerkern, Anwälten, Beamten und anderen reicht dieses Moment als Erklärung sicherlich nicht mehr hin. Eine plausible Arbeitshypothese bestünde darin, die wie auch immer ritual und ideologisch-mystisch verklärten – und als solche soziologisch-anthropologisch untersuchungswürdigen – Vergesellschaftungsprinzipien der Gleichheit und Freiheit, der neuen sozialen Werte und persönlichen Tugenden als integrale funktionelle Momente der neu sich herausbildenden ökonomischen, juristischen und verwaltungstechnischen Berufungsqualifikation aufzufassen, und zwar als formelle Momente, die sich im Ancien Régime nicht als gesellschaftsbildend und vor allem gesellschaftsreproduktiv realisieren lassen. Doch ist der Gegenstand sozial und historisch zu komplex und über die Individuen gebrochen, als daß diese Hypothese sich in ihrer einfachen Formulierung ohne weitere Quellenuntersuchungen umstandslos durchhalten ließe.

Vielleicht gelingt es nicht zuletzt, über den zunächst auf die Aufklärungsgesellschaften beschränkten Ansatz Cochins zu einer sachlichen Belebung und einer systematischen Begriffs-

108 Vgl. Jürgen Voss, Die Akademien als Organisationsträger der Wissenschaften im 18. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 231 (1980) S. 43 ff.; id., Die Straßburger »Société des Philanthropes« und ihre Mitglieder im Jahre 1777, in: *Revue d'Alsace* 108 (1982) S. 65 ff.; Mehrfachmitgliedschaften in Logen und anderen Gesellschaften sind verbreitet.

erklärung der Geschichtsschreibung der Französischen Revolution beizutragen. Wenn übereinstimmend von ihr als einer bürgerlichen Revolution die Rede ist, gehen die verschiedenen Charakterisierungen dessen, was an ihr nun spezifisch bürgerlich sei, weit auseinander. Die Kontroversen der letzten Jahrzehnte belegen dies zur Genüge. Bezeichnenderweise haben die Auswertungen der Quellen allein kaum etwas zur Klärung beigetragen. Vielmehr erschweren sie zunehmend die einfachen Zuordnungen sozialer, ökonomischer und politisch-staatlicher Kategorien, über welche man einander entsprechende und sich polarisierende Identifizierungen (Adel/Feudalismus/Ancien Régime, Bourgeoisie/Kapital/demokratische Republik usw.) als Ursachen und Gesetze der Revolution fixieren zu können hoffte. Selbst neuere strukturanalytische Ansätze entgehen diesem Dilemma kaum, wenn sie als das Entscheidende der bürgerlichen Revolution die entsprechende Umbildung des Staates durch die liberalen Eliten aller Stände hervorhebt, denn auch hier findet eine »ideale« Identifikation von Kapital/Liberalismus/Konstitution/Demokratie statt, die sich am England des 19. Jahrhunderts orientiert. In der Logik des Cochinschen Ansatzes liegt der Vorschlag, die Französische Revolution nicht ihren äußeren Erscheinungsformen nach theatralisch als Kampf von Stand gegen Stand oder einer neuen sozialökonomisch definierten aufsteigenden Klasse gegen den Rest einer mancherorts als »verfault« beschriebenen Gesellschaft zu begreifen, was nur den Vorstellungen der personae dramatis von ihrem Handeln entspricht, sondern als die spezifische Durchsetzung einer neuen Art von Vergesellschaftung, in einem widersprüchlichen Prozeß, der das Ancien Régime auflöst. Will man nicht wie die Revolutionäre und eine ganze Reihe neuzeitlicher Sozial- und Rechtstheoretiker mit ihnen davon ausgehen, daß die geschichtliche Entwicklung zum Individuum, zur Rechtsperson, zum wie auch immer demokratischen Repräsentativsystem, zum Rechtsstaat »selbstevident« ist und keiner weiteren Erklärung oder Erörterung bedarf, dann stellt sich über Cochins Ansatz schließlich auch die Frage nach der historischen sozialen Funktion dieser neuen, wesentlich abstrakten Vergesellschaftungsform. Für sich genommen wäre sie durchaus nicht notwendig. Als »fait social« liegt ihre Funktion außerhalb ihrer selbst. Die Antwort ist in der Herausbildung des Reproduktionsprozesses der modernen bürgerlichen Gesellschaft als Totalität zu suchen<sup>109</sup>.

109 Vgl. hierzu Burkhard TUSCHLING, Die »offene« und die »abstrakte« Gesellschaft, Berlin 1978, S. 276 ff. und S. 355 ff.