

Solidarität in der Krise

– Zu einem Grundbegriff umkämpfter Politik

Andreas Busen

1. Einleitung: Umkämpfte Solidarität(en)

Unter den Begriffen, die in gegenwärtigen politischen Debatten und Auseinandersetzungen besonders prominent Verwendung finden, ist ‚Solidarität‘ zweifellos ganz vorne mit dabei. Individuen und ganze Regierungen erklären ihre Solidarität mit den Opfern von Naturkatastrophen, Anschlägen und Krieg, Aktivist:innen rufen zur Solidarität mit Geflüchteten auf, ‚Omas for Future‘ solidarisieren sich mit nachfolgenden Generationen, in sozialen Netzwerken färben in kürzester Zeit Millionen Menschen ihre Profilbilder gelb und blau ein, um ihre Solidarität mit der Ukraine zu zeigen – und ganz nebenbei sind auch noch die ‚klassischen‘ Solidaritätsaufrufe zu vernehmen, die nach wie vor jeden Arbeitskampf begleiten. Fast wäre man vor diesem Hintergrund geneigt, auch in der Gegenwart eine von Ulrich von Alemann Mitte der 90er Jahre polemisch identifizierte „Solidaritätsdröhnung“ auszumachen, hinsichtlich derer von Alemann gewarnt hatte: „Seid auf der Hut, wenn dieses Wort fällt.“ (zit. nach Drobot 2021: 51). Zumindest scheint aber angesichts der vielfältigen – und mit ganz unterschiedlichen, teilweise nachgerade konträren Zielen verbundenen – Verwendungsweisen des Solidaritätsbegriffs viel für die verschiedentlich formulierte These zu sprechen, dass die relative Popularität des Begriffs nicht zuletzt aus seiner substanziellen Unterbestimmtheit resultiert (Bayertz 1998: 9): Gerade weil der Solidaritätsbegriff hinsichtlich seiner Voraussetzungen und seiner (normativen) Implikationen unklar oder wenigstens nicht hinreichend klar bestimmt ist, lässt er sich besonders leicht für ganz unterschiedliche Zwecke einspannen. Diese heterogene Verwendung des Solidaritätsbegriffs führt allerdings augenscheinlich auf der Adressat:innenseite nicht etwa auch zu einem Abstumpfen gegenüber dem Begriff; im Gegenteil wird teilweise erbittert darum gestritten, was ‚Solidarität‘ bedeutet und wie der Begriff entsprechend ‚richtig‘ zu verwenden ist.

Als prominentes Beispiel kann hier Jürgen Habermas‘ Kritik an Angela Merkmals Verwendung des Solidaritätsbegriffs aufgerufen werden (Haber-

mas 2018). In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Deutsch-Französischen Medienpreises 2018 wirft Habermas der damaligen Kanzlerin vor, dass sie – nicht zuletzt im Kontext der ‚Eurokrise‘ – ‚Solidarität‘ in einem „ökonomistisch verengten Sinn gebraucht“ und damit insofern eine „konditionierende Umdeutung des Begriffs Solidarität“ vornimmt als die solidarische Unterstützung von EU-Mitgliedsstaaten wie Griechenland und Portugal an die Erfüllung von (austeritätspolitischen) Bedingungen geknüpft wurde. Dagegen stellt Habermas eine Bestimmung der ‚eigentlichen‘ Bedeutung von Solidarität („ein Begriff für die reziprok vertrauensvollen Beziehungen zwischen Akteuren, die sich aus freien Stücken an ein gemeinsames politisches Handeln binden“) und kann so Merkels Begriffsverwendung als „semantische Bruchstelle“ identifizieren, an der für ihn eine deutsche Abkehr vom europäischen Gedanken sichtbar wird. Ohne hier Habermas‘ (berechtigte) Kritik an der deutschen Krisen- bzw. Austeritätspolitik oder sein Verständnis von Solidarität eingehender zu diskutieren, sollen an dieser Stelle lediglich zwei allgemeinere Beobachtungen festgehalten werden, die spezifisch das Zusammenspiel zwischen dem vorgebrachten politischen Argument und der vorgenommenen begriffspolitischen Intervention betreffen: Bemerkenswert ist nämlich *erstens*, dass Habermas zwar offensichtlich die Haltung der deutschen Bundesregierung unabhängig von der semantischen Gestalt ihrer Präsentation als kritikwürdig erachtet, mit seiner Kritik aber trotzdem spezifisch an Merkels Charakterisierung der an Bedingungen geknüpften Unterstützung als ‚Solidarität‘ ansetzt. Damit drängt sich die Annahme auf, dass Merkels Verwendung des Solidaritätsbegriffs für Habermas ein eigenständiges Problem darstellt – das aber von Merkels politischer Position trotzdem insofern nicht unabhängig ist als es diese verändert. Wo Merkel nämlich – erfolgreich – Austeritätspolitik als ‚Solidarität‘ darstellt, verändert sie damit die öffentliche Wahrnehmung und Bewertung der Position der Bundesregierung und verschleiert damit den mutmaßlich ‚wahren‘ Kern dieser Position. Umgekehrt lässt sich, *zweitens*, festhalten, dass auch Habermas mit seiner Richtigstellung der Bedeutung von ‚Solidarität‘ nicht einfach nur einen begriffsanalytischen Punkt macht, sondern ein substanzielles politisches Argument präsentiert. Denn insofern er – gewissermaßen mit Merkel – Solidarität als ein Prinzip identifiziert, dem innerhalb der Europäischen Union grundsätzlich Geltung zukommt, fordert Habermas vermittels seiner Aufklärung über den substanziellen Gehalt des Solidaritätsbegriffs auch – gegen Merkel – ein spezifisches politisches Handeln von Seiten der „ökonomisch und politisch stärksten

Mitglieder“ (nämlich, das „Versprechen der gemeinsamen Währung auf konvergente wirtschaftliche Entwicklungen einzulösen“).

Während ich auf Habermas' begriffspolitische Intervention erst am Ende dieses Beitrags noch einmal kurz zu sprechen komme, glaube ich, dass daran zwei grundlegende Fragen rund um ‚Solidarität‘ als politischen Begriff deutlich werden. *Zum einen* scheint nämlich klärungsbedürftig, inwieweit jede politische Verwendung des Solidaritätsbegriffs – sei es durch Politiker:innen, Aktivist:innen, streikende Arbeiter:innen oder öffentliche Intellektuelle – immer auch eine streitbare Interpretation der Bedeutung des Begriffs beinhaltet. Eine solche Verquickung von politischem Begriffsgebrauch und begriffspolitischer Intervention könnte dabei insofern als wenig überraschend wahrgenommen werden, als ebendiese Dynamik auch hinsichtlich des Gebrauchs einer Vielzahl weiterer Begriffe zu beobachten ist: Wo im Namen der Gerechtigkeit oder Demokratie Forderungen gestellt oder Gesetze als Verstoß gegen die Gleichheit oder als unbotmäßige Einschränkung der individuellen Freiheit kritisiert werden, erfolgt die Verwendung der betreffenden Begriffe stets mit einer spezifischen Bedeutungszuschreibung, aus der sich jeweils der normative Gehalt der politischen Forderung oder Kritik speist. In der Analyse politischer Begriffe wird mit Blick auf derartige Begriffsverwendungen häufig auf die von Walter Bryce Gallie geprägte Figur der *essentially contested concepts* zurückgegriffen (Gallie 1956). Im Anschluss an Gallie wird von solchen Begriffen allerdings angenommen, dass die Proponent:innen widerstreitender Verwendungsweisen dennoch gleichermaßen eine Art ‚Kernbedeutung‘ des Begriffs anerkennen – und angesichts dessen überhaupt erst erkennen können, dass sie sich in einem Deutungskampf über denselben Begriff befinden. Wie ich aber im Folgenden – unter anderem im Zuge einer detaillierteren Auseinandersetzung mit Gallies begriffstheoretischen Überlegungen – zeigen möchte, lässt sich ebendies für den Begriff ‚Solidarität‘ nicht ohne Weiteres nachvollziehen.

Zum anderen wirft Habermas' Intervention eine zweite, damit verbundene Frage auf – nämlich danach, inwiefern überhaupt eine ‚objektive‘ Bestimmung der Begriffsbedeutung von ‚Solidarität‘ erfolgen kann, ohne damit (implizit) immer auch schon eine politische Position zu beziehen. Wo Solidarität etwa als notwendige Bedingung für die Realisierung demokratischer Werte in pluralistischen Gesellschaften identifiziert wird (Banting/Kymlicka 2016), wird der Solidaritätsbegriff offensichtlich nicht nur interpretiert, sondern mit einer normativen Bewertung versehen. Aber auch, wo zur Abgrenzung von anderen Formen von Hilfe ‚Solidarität‘ als Begriff zur Kennzeichnung ausschließlich solcher Formen von Unterstüt-

zung identifiziert wird, die sich strikt an den Bedürfnissen und Vorgaben der Unterstützten orientieren (Kolars 2016), ist unschwer die spezifische liberale Vorstellung von Politik und Gesellschaft zu erkennen, die hier den normativen Hintergrund darstellt (vgl. Busen 2019; Busen 2023). Aber ist nicht auch eine streng wissenschaftliche Verwendung von ‚Solidarität‘ als Begriff oder Konzept beispielsweise im Rahmen empirischer Untersuchungen möglich (wie etwa Gerhards et al. 2019), die eine solche normative oder gar im engeren Sinne politische Positionierung vermeidet? Systematisch ist damit eine grundlegende Kontroverse innerhalb der Begriffsforschung berührt, die sich darum dreht, ob eine objektive – d.h. wertneutrale bzw. nicht-normative – Bezugnahme oder auch Analyse politischer Begriffe überhaupt möglich ist (vgl. Carter 2015). Ohne mich in dieser allgemeineren Debatte abschließend zu positionieren, werde ich argumentieren, dass ‚Solidarität‘ als politischer Begriff eine wertneutrale Verwendung in besonderer Weise erschwert. Dies lässt sich, wie ich zu zeigen versuche, darauf zurückführen, dass die Entwicklung einer Verwendung von ‚Solidarität‘ als dezidiert sozio-politischem Begriff in Frankreich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich als eine spezifische Verbindung von (proto-)sozialwissenschaftlicher Analyse und politischer Intervention vollzogen hat – mit der Folge, dass ‚Solidarität‘ gerade keinen substanziellen Bedeutungskern aufweist, sondern vielmehr eine argumentative Strategie darstellt, die konstitutiv für ganz unterschiedliche und widerstreitende ideologische Positionen und Projekte anschlussfähig ist.

Die damit angedeutete Argumentation entwickle ich in den folgenden Schritten: Zunächst versuche ich vermittels einer begriffsgeschichtlichen Skizze der Entwicklung des Solidaritätsbegriffs vom römischen Recht bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts zu plausibilisieren, dass eine Verwendung von ‚Solidarität‘ als Begriff mit einem dezidiert sozio-politischen Bedeutungsgehalt tatsächlich erst im 19. Jahrhundert einsetzt (2). Im Anschluss rekonstruiere ich die Entstehung ebendieses Bedeutungsgehalts anhand einer schlaglichtartigen Auseinandersetzung mit der Verwendung des Solidaritätsbegriffs im Kontext einer Reihe von konkurrierenden sozialen und politischen Positionen im Frankreich des frühen 19. Jahrhunderts – und zwar konkret im Restaurationsdenken, im Frühsozialismus sowie in der (politischen) Ökonomie (3). Ausgehend davon entwickle ich – im Rückgriff auf Michael Freedens Überlegungen zur Verortung von Begriffen innerhalb von Ideologien – die These, dass ‚Solidarität‘ hier in Reaktion auf tiefgreifende soziale, politische und ökonomische Krisenerfahrungen spezifisch als ein politisch wirkmächtiger Begriff entsteht, mit dem aber nicht ein

partikularer ideologischer Horizont eröffnet, sondern eine bestimmte Argumentationsfigur aktiviert wird – nämlich die Verbindung einer (quasi-)empirischen These über die Natur einer Gruppe von Menschen (oder allgemeiner: über die Natur sozialer Beziehungen) mit einer normativ-appellativen These darüber, wie sich die Mitglieder dieser Gruppe zu verhalten haben bzw. wie die Beziehungen der Mitglieder organisiert werden sollten (4). In einem abschließenden Fazit biete ich einige Überlegungen dazu an, inwiefern die vorgenommene Analyse von ‚Solidarität‘ als einem konstitutiv politischen Begriff auch mit Blick auf die gegenwärtige Begriffsverwendung Erklärungskraft entfalten kann, welche Schlussfolgerungen sich daraus für die Analyse von ‚Solidarität‘ spezifisch im Kontext von gegenwärtigen Krisenerfahrungen ziehen lassen und inwiefern eine ‚wissenschaftliche‘ Auseinandersetzung mit ‚Solidarität‘ eine politische Verantwortung mit sich bringen könnte.

2. Solidarität als juristischer Terminus technicus

Ein offenbar wenig strittiger Verweis, der sich in nahezu allen Darstellungen der Geschichte der Solidarität findet, ist derjenige auf den begrifflichen Ursprung von Solidarität im Römischen Recht.¹ Wenn auch häufig nicht weiter expliziert (siehe aber Fiegle 2003 (32-35) als rühmliche Ausnahme), wird dabei spezifisch das Obligationenrecht aufgerufen – also derjenige Teil des Römischen Privatrechts, der Verpflichtungen zwischen zwei Parteien betrifft, die aus Rechtsgeschäften (*obligatio ex contractu*) oder einer konkreten Schädigung (*obligatio ex delicto*) hervorgehen. Mit einer *obligatio in solidum* war dort der Umstand bezeichnet, dass jedes einzelne Mitglied einer Schuldner:innengemeinschaft vollumfänglich für die Gesamtschuld haftbar war. Wo die Gläubiger:in dementsprechend die Gesamtschuld von einem Mitglied der Schuldner:innengemeinschaft einforderte, war nicht

1 Eine systematische begriffsgeschichtliche Untersuchung des Solidaritätsbegriffs – zu dem sich auch in den ‚Geschichtlichen Grundbegriffen‘ kein Eintrag findet – steht nach wie vor aus. Auch die wenigen vorliegenden begriffsgeschichtlich ambitionierten Studien (Hayward 1958; Schmelter 1991; Wildt 1998; Fiegle 2003; Große Kracht 2017) haben dabei, wie bereits ihre Publikationsdaten zeigen, nicht zur Etablierung eines nennenswerten Forschungszusammenhangs beigetragen. Als nachgerade hinderlich für eine weitergehende Erschließung der Begriffsgeschichte von ‚Solidarität‘ haben sich hingegen die zahlreichen Arbeiten erwiesen, die der Bedeutung des Begriffs mit dem Ziel seiner Aktualisierung nachgehen (vgl. exemplarisch die entsprechende Kritik an Hauke Brunkhorsts vielbeachteter Solidaritäts-Studie (2002) bei Kurt Röttgers (2011)).

nur von diesem die Gesamtschuld zu begleichen, sondern dadurch auch die Ko-Schuldner:innen von ihrer Schuld entbunden (in unterschiedlicher Weise entweder bereits durch die Forderungsstellung gegenüber einem Mitglied oder die Begleichung der Gesamtschuld durch dieses Mitglied) (Honsell 2006: 115f; Kaser et al. 2021: 388ff.; Mousourakis 2012: 204f.).

Erste Verwendungsweisen des Solidaritätsbegriffs, die über den skizzierten Bedeutungshorizont des römischen Rechts hinausgehen, lassen sich erst für das (späte) 18. Jahrhundert nachweisen. Nachdem auch das römische Recht zunächst bis ins 11. Jahrhundert weitgehend in Vergessenheit geraten war, setzte bekanntlich zunächst eine Wiederentdeckung und kontinuierliche systematische Rekonstruktion römischer Rechtsquellen ein (Harke 2016: 22ff.). Dass auch die Rechtsfigur der *obligatio in solidum* Teil dieser Wiederentdeckung war, lässt sich unter anderem daraus schließen, dass dort, wo Begriffe wie ‚solidité‘, ‚solidaire‘ oder ‚solidairement‘ ab dem 17. Jahrhundert in Lexika und Wörterbüchern zu finden sind, deren Bedeutung noch fast ausnahmslos als eine im engeren Sinne juristische angegeben wird.² Bereits 1694 führt etwa *Le dictionnaire de l'Académie françoise* den Begriff ‚solidité‘ auf, der neben der offensichtlichen Bedeutung als „Qualité de ce qui est solide“ auch hinsichtlich einer spezifischen Bedeutung als „terme de pratique“ expliziert wird – nämlich als „Engagement, obligation où sont plusieurs debiteurs de payer un seul pour tous une somme qu'ils doivent en commun.“ (Le dictionnaire de l'Académie françoise 1694: 485).³ Auch wenn hier also dem Begriff bzw. der Gruppe von Begriffen exklusiv die Bedeutung aus dem Römischen Recht zugeordnet wird, scheint allerdings bereits die Verwendung von ‚solidité‘, ‚solidaire‘ und ‚solidairement‘ als *termes de pratique* nicht auf juristische Fragen beschränkt gewesen zu sein.

Zumindest im Französischen lässt sich spätestens für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts die zunehmende Verwendung der Begriffe spezifisch im Bereich des Handels nachweisen – etwa anhand der betreffenden Einträge im ab 1723 veröffentlichten *Dictionnaire universel de commerce*. Auch hier

2 Walther von Wartburg führt in seinem französischen etymologischen Wörterbuch spezifisch für das Adverb ‚solidairement‘ sogar Belege für eine Verwendung bereits ab dem späten 15. Jahrhundert an (Wartburg 1966: 54b).

3 Vollständig aus dieser Bedeutung von ‚solidité‘ abgeleitet sind auch das Adjektiv ‚solidaire‘ sowie das Adverb ‚solidairement‘, die beide jeweils ausschließlich als „Termes de pratique“ aufgeführt werden – und zwar mit den folgenden Bedeutungen (Ebd.): „Qui produit la solidité entre plusieurs coobligez.“ (solidaire) und „d'Une maniere solidaire. Tous ensemble & un seul pour tous.“ (solidairement).

bleibt allerdings die juristische Grundbedeutung weitgehend erhalten, wie sich am betreffenden Eintrag zu „solidité“ nachvollziehen lässt. Dort heißt es: „C'est la qualité d'une obligation où plusieurs débiteurs s'engagent à payer une somme qu'ils empruntent ou qu'ils doivent; en forte que la dette totale soit exigible contre chacun d'eux, sans que celui au profit duquel l'obligation est faite, soit obligé de discuter les autres, & l'un plutôt que l'autre.“ (Savary des Bruslons/Savary 1726: Sp. 1578).

Belege dafür, dass sich die hier zu beobachtende Ausweitung der Begriffsverwendung im Kontext des sich als neue, spezifisch moderne Interaktionsform herausbildenden Handels im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts fortgesetzt hat, finden sich in Diderots und D'Alemberts berühmter *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Zum einen beinhaltet der 1765 veröffentlichte fünfzehnte Band der *Encyclopédie*, im Gegensatz zu den bisher genannten Lexika, erstmalig einen Eintrag zu „solidarité“. Wie bei zahlreichen anderen Einträgen der *Encyclopédie* findet sich hier zunächst ein Hinweis auf den Kontext, aus dem der Begriff stammt – und zwar in diesem Fall „Commerce“. Der eigentliche Eintrag beschränkt sich allerdings auf die wortwörtliche Übernahme des Eintrags zu „solidité“ aus dem *Dictionnaire du Commerce* (ergänzt um den Ausweis ebendieser Quelle). Die Begriffe „solidaire“ und „solidairement“ werden dagegen in der *Encyclopédie* innerhalb eines Bedeutungszusammenhangs mit „solidité“ verortet, und alle drei Begriffe als dem Bereich der Jurisprudenz zugehörig gekennzeichnet. Der Eintrag zu „solidité“ selbst liest sich nachgerade als Lehrbuchdarstellung der Rechtsfigur der *obligatio in solidum* aus dem Römischen Recht – auf das am Ende des Eintrags in Form von Verweisen auf spezifische Elemente des Justitianischen *Corpus Iuris Civilis* auch explizit Bezug genommen wird.

Festhalten lässt sich also, dass zwar bereits vor dem 19. Jahrhundert eine Verwendung des Solidaritätsbegriffs jenseits der juristischen Fachsprache erfolgt, dabei aber (noch) keine Veränderung der Begriffsbedeutung stattgefunden hat. Im Gegenteil ist der Export des Solidaritätsbegriffs in den Bereich des Handels gerade anhand dieser Bedeutung zu plausibilisieren, insofern die mit dem juristischen Solidaritätsbegriff berührten Fragen von Schuld(en) und Verantwortung im Zentrum sowohl der Praxis als auch der Theorien über die soziale Funktion und Bedeutung des Handels lagen. Insbesondere konnte der Handel weder den individuellen Nutzen noch die ihm zugeschriebenen positiven gesellschaftlichen Effekte (wie sie u.a. mit der Idee des *doux commerce* verbunden wurden (vgl. Asbach 2014)) hervorbringen, wenn nicht bereits die Grundvoraussetzungen für (freien)

Handel existierten – wozu auch die (Rechts-)Sicherheit gehörte, ausstehende Schulden verlässlich einfordern zu können. Mit Blick auf ebendiese Funktion lässt sich auch die Übernahme der Figur der *obligatio in solidum* aus dem Römischen Recht in den Napoleonischen *Code Civil* von 1804 (in Form einer zwanzig Artikel umfassenden Sektion („Des Obligations solidaires“) – in der im Übrigen jetzt auch durchgängig der Begriff ‚solidarité‘ und nicht mehr ‚solidité‘ verwendet wird) und die daran anschließende Rechtspraxis interpretieren, in der Solidarität als voluntaristisch begründete Solidarhaftung verstanden wurde, die entweder eine konkrete vertragsrechtliche Grundlage hatte oder von allen vertragsschließenden Parteien explizit vereinbart worden sein musste (vgl. Hayward 1959: 271f.). Eine von der juristischen Bedeutung relevant abweichende Verwendung des Solidaritätsbegriffs hingegen, so zeige ich im folgenden Abschnitt, ist erst im 19. Jahrhundert zu verzeichnen.

3. Die Politisierung des Solidaritätsbegriffs im 19. Jahrhundert in Frankreich

Die Situation im Frankreich des frühen 19. Jahrhunderts wird regelhaft zurecht als zentral durch Transformations- und Krisenerfahrungen geprägt charakterisiert. Wo im Zuge der Aufklärung traditionale Formen der Organisation von Politik und Gesellschaft und insbesondere die Quellen und Formen ihrer Begründung grundlegend delegitimiert worden waren, stellte sich auf der Ebene des politischen Denkens wie auch auf der praktisch-politischen Ebene gleichermaßen die Frage, wie individuelle und kollektive Freiheit gefasst und realisiert werden konnten – und zwar spezifisch im Kontext sowohl gesellschaftlicher und ökonomischer Umbrüche als auch der Herausbildung des modernen Staates und der damit einhergehenden Tendenzen von Vereinheitlichung und Zentralisierung (vgl. Asbach 2004). Besonders durch die Erfahrung der Revolution und ihrer Folgen erschien deren Unterstützern wie Gegnern gleichermaßen „die vorgefundene Ordnung nicht mehr stabil und unveränderbar, sondern konnte“, wie sich gezeigt hatte, „sogar umgestürzt werden“ (Ramm 2002: 429). Gleichzeitig beschränkten sich die Krisenerfahrungen keineswegs auf die politische Ordnung, sondern umfassten neue Phänomene und Problemlagen, die sich im Übergang von einer feudalen Gesellschaftsordnung hin zu neuen, von fortschreitender Industrialisierung, Urbanisierung, der Ausweitung kapitalistischer Produktions- und Arbeitsorganisation in Verbindung mit einer zunehmenden Liberalisierung von Handel und Wirtschaft

(und deren rechtlich-politische Konsolidierung, wie etwa durch das *loi Le Chapelier*) geprägten ökonomischen und Sozialstrukturen entfalteten. Wo im Zuge dieser grundlegenden und hinsichtlich ihrer Wechselwirkungen kaum überschaubaren Transformationen sowie des damit verbundenen Verschwindens vormaliger Formen von Zusammenhalt und sozialer Sicherung neue Formen von Armut, Prekarität und Massenarbeitslosigkeit auftraten sowie eine sich dynamisch entfaltende materielle und soziale Ungleichheit und daraus resultierende Verschärfung sozialer Spannungen zu beobachten waren, sahen sich die Zeitgenossen auch mit einer grundsätzlich neuen ‚*question sociale*‘ (vgl. Castel 2000) konfrontiert.

Die widerstreitenden Vorstellungen unter anderem davon, wie die sich neu herausbildende soziale Ordnung überhaupt zu fassen ist, in welcher Weise sie mit welchen Zielen organisiert werden sollte und inwiefern dabei die Orientierung an spezifischen politischen und ökonomischen Prinzipien und Werten angezeigt ist, die vor diesem Hintergrund entwickelt werden, sind dabei derjenige Ort, an dem sich erstmals eine dezidiert sozio-politische Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs beobachten lässt. J.E.S. Hayward konstatiert diesbezüglich in einem einflussreichen Text mit Blick auf das gesamte 19. Jahrhundert in Frankreich, dass hier der Solidaritätsbegriff „the victim of a multiplicity of ingenious puns and metaphors as well as outright malicious distortions“ geworden sei, „that rendered a simple, technical word, drawn from the sphere of jurisprudence, at once emotive and obscure, influential and diffuse“ (Hayward 1959: 261). Unabhängig von Haywards überraschend harscher Bewertung dieser Begriffsinnovationen, ist damit aber eine durchaus treffende Charakterisierung der kreativen, aber gleichzeitig scheinbar unverbundenen Verwendungsweisen des Solidaritätsbegriffs, die hier in Erscheinung treten, vorgenommen.

3.1. Der Solidaritätsbegriff im Restaurationsdenken

Eine erste – nach wie vor nicht systematisch erschlossene (Große Kracht 2017: 25) – Übertragung des Solidaritätsbegriffs in die sozio-politische Semantik findet sich bei einer Reihe von Denkern bzw. Autoren, die heute zu meist als Vertreter eines Restaurationsdenkens identifiziert werden, das in politischer Hinsicht insbesondere im Umfeld der Ultraroyalisten zu finden war. Programmatisch arbeiteten die von 1815-1830 aktiven ‚Ultras‘ bekanntlich auf die Wiederherstellung des *Ancien Régime* hin und traten dabei nicht nur für die Monarchie als Staatsform und den römisch-katholischen

Glauben als Staatsreligion ein, sondern – gegen Ludwig XVIII. und die liberalen politischen Kräfte der Zeit – insbesondere auch für eine Rückkehr zur ständischen Ordnung und entsprechend für eine privilegierte Stellung des Adels (bzw. sogar einer Stärkung des Adels gegenüber dem König) sowie ein Zurückdrängen der Interessen und Ansprüche des Bürgertums (vgl. Rémond 1982). Die philosophische Ausarbeitung und Begründung dieser Programmatik, die mit unterschiedlichen Akzentuierungen unter anderem von François-René de Chateaubriand, Louis de Bonald, Pierre-Simon Ballanche und Joseph de Maistre entwickelt wurde, werden dabei trotz der grundlegenden Frontstellung gegen das Gedankengut der Aufklärung wie auch die mit der Revolution verbundenen politischen Vorstellungen und Forderungen allerdings häufig als spezifisch ‚modern‘ gekennzeichnet. Nicht zuletzt hat in diesem Zusammenhang bekanntlich Robert Spaemann die einflussreiche These aufgestellt, dass die Ursprünge der Soziologie bzw. allgemeiner der modernen Sozialwissenschaften im „Geist der Restauration“ zu finden sind (Spaemann 1959; vgl. dagegen aber Dierse 1990). Angesichts eines ersten Blicks auf die zentralen Denkfiguren der genannten Autoren mag dies überraschen. Denn wo die Denker der Restauration – bei allen hier vernachlässigten Unterschieden – den Individualismus der Aufklärungsphilosophie, die Idee der Volkssouveränität und nicht zuletzt die rationalistische Vorstellung, dass Politik und Gesellschaft voluntaristisch etabliert bzw. gestaltet werden können, mit Verweis darauf zurückweisen, dass all dies einer natürlichen, von Gott gewollten Ordnung widerspreche, scheint es sich dabei zunächst um eine ‚klassische‘ theologisch informierte Argumentation zu handeln. Bei genauerer Betrachtung wird hier allerdings mit der ‚natürlichen Ordnung‘ gerade nicht ein zeitloses Ideal aufgerufen, sondern vielmehr der Annahme Ausdruck verliehen, dass nicht nur der physikalischen, sondern auch der sozialen Welt Gesetze eingeschrieben sind, die durch menschliches Handeln letztlich nicht verändert oder gar überwunden werden können (vgl. Große Kracht 2017: 23).

Erkennen lassen sich diese Gesetze, so die bei mehreren Vertretern des Restaurationsdenkens grundlegende Annahme, mittels der historischen Betrachtung der Evolution menschlicher Sozialität; und es ist ebendiese Perspektive, auf die sich die zeitgenössische Einschätzung bezieht, hier werde in einer proto-sozialwissenschaftlichen Geste „das empirische Studium der Gesellschaft“ (Fiegle 2003: 42) als grundlegend erkenntnisleitend postuliert (vgl. auch Spaemann 1959). Vor diesem Hintergrund ließen sich nicht nur die revolutionären Umwälzungen als problematischer Eingriff in und gegen die natürliche Evolution nachvollziehen (und das Scheitern

der durch die Revolution etablierten ‚künstlichen‘ Ordnung als Bestätigung dafür interpretieren), sondern auch erkennen, dass hinsichtlich der Etablierung einer im Einklang mit den natürlichen sozialen Gesetzen stehenden Ordnung ein einfaches Zurückgehen auf die vorrevolutionäre Ordnung unangemessen erscheinen musste. Vielmehr galt es, in Anbetracht der allgemeinen sozialen wie auch ökonomischen Entwicklungen die gegenwärtige Situation als spezifischen Punkt innerhalb der gesellschaftlichen und zivilisatorischen Evolution zu identifizieren und im Ausgang davon einerseits die bisherigen Fehlentwicklungen zu erkennen und auf dieser Basis andererseits zu bestimmen, wie angesichts der herrschenden sozialen und ökonomischen Umstände die natürliche Ordnung am besten realisiert werden kann.

Dieses „ausgeprägte[...] Zeitwendebewusstsein [...] veranlasste“, wie Marc Drobot in einer jüngeren Interpretation prägnant formuliert, die Proponenten der Restauration, deren Entwurf und Realisierung auch „mit neuen Ideen und Begriffen zu versuchen“ (Drobot 2021: 60) – und in ebendiesem Kontext ist auch ihre Verwendung des Solidaritätsbegriffs zu verorten. ‚Solidarität‘ wird dabei (wie auch die entsprechenden adjektivischen und adverbialen Formen) von den bereits genannten Vordenkern der Restauration jeweils in ganz ähnlicher Weise vor allem zur Bezeichnung eines grundlegenden Verhältnisses der Menschen untereinander verwendet. Im Zentrum steht dabei eine fundamentale wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Menschen – die im geschilderten Sinne als eine (ultimativ von Gott gestiftete) soziale Gesetzmäßigkeit verstanden wird. So formuliert etwa Chateaubriand bereits in seinem im englischen Exil verfassten und 1802 veröffentlichten Werk *Le Génie du Christianisme*: „Sans décider ici si Dieu a tort ou raison de nous rendre solidaires, tout ce que nous savons et tout ce qu’il nous suffit de savoir à présent est que cette loi existe.“ (Chateaubriand 1862: 19). Ganz ähnlich verweist auch Ballanche auf die Evidenz der Gesetzmäßigkeit, dass Menschen wechselseitig voneinander abhängig – d.h. „solidarisch“ – sind: „On ne saurait trop le redire, l’homme n’est pas fait pour être seul; l’homme n’est rien tout seul, l’homme enfin ne peut séparer sa destinée de celle de ses semblables; et le genre humain tout entier est solidaire.“ (Ballanche 1818: 286) De Maistre schließlich, um ein drittes und letztes Beispiel zu nennen, lässt in seinen als Dialog angelegten *Les soirées de Saint-Petersbourg* den Senator (einen der drei Dialogpartner) auf „ein eingeborenes Gefühl, das uns angehöre wir unser eigenes Dasein“ verweisen, eines „natürlichen, rechtmäßigen und durch die Religion geheiligten Gefühls“ – nämlich „der unter den Menschen

bestehenden Solidarität (Sie wollen mir diesen juristischen Ausdruck zu Gute halten), von welcher die Reversibilität der Verdienste, die alles erklärt, eine Folge ist?“ (Maistre 2008: 403f.).

Die Begriffsverwendung bei de Maistre ist in doppelter Hinsicht besonders aufschlussreich: *Zum einen* unterstreicht sie nämlich, dass der Begriff zu Beginn des 19. Jahrhunderts offenbar nach wie vor primär der juristischen Fachsprache zugerechnet wurde (vgl. Fiegle 2003: 48). Wo bei den Restaurationsdenkern (besonders prominent bei Ballanche (vgl. Große Kracht 2017: 26ff.)) die Erbsünde als gemeinsames Schuldverhältnis als Grund der menschlichen Solidarität benannt wird, ist dabei die metaphorische Übernahme des (juristischen) Solidaritätsbegriffs besonders einsichtig. *Zum anderen* weist de Maistres Beschreibung von Solidarität als eines „eingeborene[n]“ bzw. „natürlichen [...] Gefühls“ deutlich auf die für das Restaurationsdenken charakteristische Vermischung von theologischer und (proto-)sozialwissenschaftlicher Begründung hin. So bildet das mit dem Solidaritätsbegriff verbundene ‚Aufdecken‘ einer sozialen Gesetzmäßigkeit bzw. einer ‚natürlichen‘ Form menschlicher Sozialität die Grundlage dafür, mit Blick auf die herrschenden Verhältnisse eine tiefgreifende, ‚empirisch‘ begründete Krisendiagnose zu formulieren, die insbesondere einen zunehmenden Atomismus als problemtreibende und desintegrative Dynamik ausmacht (vgl. Reitz 2016: 176f.). Insofern sich ebendiese Krisensymptome aber zusätzlich als das Resultat einer falsch ausgerichteten – d.h., auf die Entfaltung individueller Freiheit und damit die Erosion der natürlichen Form menschlicher Vergesellschaftung abzielenden – Politik kennzeichnen lassen, kann ‚Solidarität‘ andererseits auch als eine Art normatives Leitprinzip fungieren, mit Blick auf dessen Realisierung eine konkrete politische Programmatik – d.h. die Re-Etablierung einer ständischen Ordnung von Politik und Gesellschaft – formuliert und begründet werden kann.

3.2. Der Solidaritätsbegriff im Frühsozialismus

Eine spezifisch sozio-politische Verwendung des Solidaritätsbegriffs findet sich auch in einer zweiten, dem Restaurationsdenken nachgerade entgegengesetzten Strömung, deren Vertreter häufig dem Frühsozialismus zugerechnet werden. Auch hier kann allerdings schwerlich von einer einheitlichen Denkrichtung oder politischen Bewegung gesprochen werden (vgl. von Beyme 2013: 19; Ramm 2002: 429), und entsprechend verwenden weder alle dem Frühsozialismus zugeschriebenen Denker:innen überhaupt den So-

lidaritätsbegriff noch existiert eine einheitliche frühsozialistische Verwendungsweise des Begriffs. Insofern bietet es sich an, sich der Verwendung des Solidaritätsbegriffs im Frühsozialismus zunächst über eine knappe Rekonstruktion der fundamentalen Herausforderungen zu nähern, die es aus frühsozialistischer Sicht zu lösen galt und mit Blick auf deren Lösung dann verschiedentlich der Solidaritätsbegriff ins Spiel gebracht wird. Wiederum exemplarisch kann eine solche Rekonstruktion zunächst anhand des Denkens von Henri de Saint-Simon vorgenommen werden, innerhalb dessen sich bereits alle hier relevanten Topoi finden und das nicht zufällig als „Kristallisationspunkt des geistigen und politischen Lebens der Restaurationszeit“ (Fiegle 2003: 51) bezeichnet und immer wieder als zentraler Ausgangs- und Bezugspunkt des Frühsozialismus identifiziert worden ist.

Ähnlich wie für die Vertreter des Restaurationsdenkens stellte auch für Saint-Simon die Französische Revolution eine tiefgreifende Krisenerfahrung dar. Gleichwohl stand für ihn aber außer Frage, dass eine Rückkehr zur vorrevolutionären Ordnung wie auch jeder andere Versuch einer Wiederherstellung feudaler Ordnung um jeden Preis zu vermeiden sei (vgl. Ramm 2002: 433f.). Vielmehr galt es für Saint-Simon, die – aus seiner Sicht weiterhin andauernde – Revolution durch eine grundlegend neue Ordnung der Gesellschaft, in der ein dauerhafter Frieden und stetiger Fortschritt zu erreichen wären, endgültig zu beenden (vgl. Emge 1987: 133f.; König 2022: 238). Wo das Scheitern der Revolution von 1789 für ihn insbesondere auf den Versuch zurückzuführen war, eine als politisches Ideal entworfene neue Ordnung gegen die herrschenden sozialen und ökonomischen Verhältnisse durchzusetzen, hatte eine erfolgreiche Neuorganisation von Politik und Gesellschaft stattdessen notwendig auf wissenschaftlicher Erkenntnis aufzubauen. Trotz einer großen Bewunderung für die in seiner Zeit durch naturwissenschaftliche Forschung erreichten Durchbrüche war Saint-Simon allerdings überzeugt, dass die existierenden Naturwissenschaften die benötigten Einsichten in die grundlegenden Regeln und Dynamiken des Sozialen nicht hervorbringen konnten. Im Zuge einer fundamentalen Ablehnung metaphysischer Begründungsfiguren – deren Radikalität etwa in seiner berüchtigten Formulierung zum Ausdruck kommt, dass „la théorie des droits de l’homme [...] n’est autre chose qu’une application de la haute métaphysique à la haute jurisprudence“ (Saint-Simon 1821: 56) – fordert Saint-Simon – in ähnlicher Weise wie dies sein Mitarbeiter Auguste Comte später in berühmter Weise ausarbeiten wird –, dass die Erforschung der sozialen Welt Gegenstand einer ‚positiven‘ Wissenschaft zu sein habe, die aus der kontrollierten Beobachtung sozialer Phänomene, in zeitgenös-

sischer wie auch insbesondere in historischer Perspektive, systematisch allgemeine soziale Gesetzmäßigkeiten ableitet (vgl. Brose 1975).

Auch wenn Saint-Simon davon überzeugt ist, dass sich auf diesem Wege die für eine Frieden und Prosperität verbürgende Neuordnung der Gesellschaft notwendigen Reformen nachgerade ‚ableiten‘ lassen, hält er letztere nicht für hinreichend – weil keineswegs darauf vertraut werden kann, dass die Gesellschaftsmitglieder durch ihr Handeln zuverlässig die ‚richtige‘ soziale Ordnung herstellen oder auch nur reproduzieren. In seinem letzten großen Werk, dem 1824 veröffentlichten *Nouveau Christianisme*, nimmt Saint-Simon deshalb die „moralisch-religiöse Fundierung und Vervollständigung“ seiner „sozio-politischen Ansätze“ vor (Lemke 2003: 118). Wo die bereits im Titel prominent gekennzeichnete Bezugnahme auf den christlichen Glauben zunächst überraschen mag, dient sie Saint-Simon zuallererst zum Zweck einer vernichtenden Kritik des institutionalisierten Christentum, dem er eine so weitgehende Abkehr vom wahren Glauben vorwirft, dass es damit jeglichen Anspruch auf religiöse wie weltliche Autorität verwirkt hat. Den eigentlichen Kern des christlichen Glaubens macht Saint-Simon dagegen im Gebot der Brüderlichkeit aus (vgl. Emge 1987: 137f.) – und in der religiös vermittelten Kultivierung ebendieser Brüderlichkeit auf Seiten der Gesellschaftsmitglieder sieht er den Schlüssel zur dauerhaften Etablierung einer neuen Sozialordnung. Im von Gott gegebenen Prinzip „Tous les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres“ seien nämlich auch schon klar erkennbare weitergehende Forderungen enthalten: „Toute la société doit travailler à l'amélioration de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre; la société doit s'organiser de la manière la plus convenable pour lui faire atteindre ce grand but.“ (Saint-Simon 1977: 173) Insofern Saint-Simon Brüderlichkeit hier als eine handlungsleitende Einstellung gegenüber anderen versteht, die gewissermaßen funktional die Ausprägung und Reproduktion spezifischer Sozialbeziehungen hervorbringen bzw. unterstützen soll (die wiederum die praktisch gewandte Einsicht in die natürlichen Sozialgesetze darstellen), mag es nicht überraschen, dass ihm zugeschrieben worden ist, er habe „die Gesellschaft in einer umfassenden Solidarität zusammenschließen“ (Emge 1987: 100) wollen.

Obwohl Saint-Simon selbst den Solidaritätsbegriff nicht nutzt, ist mit dem beschriebenen Nexus, der sich bei ihm um die Brüderlichkeit herum ergibt, ebenjene Problemstellung umrissen, in Reaktion auf die in der Folge im frühsozialistischen Denken dann in ähnlicher Weise von ‚Solidarität‘ gesprochen wird. So kann etwa Louis Blanc zur Mitte des 19. Jahrhunderts

wie selbstverständlich festhalten: „Que la fraternité enfin n'est que l'expression poétique de cet état de solidarité qui doit faire de toute société une grande famille.“ (Blanc 1949: 9f.) Die differenzierteste Darstellung und Diskussion von Solidarität innerhalb des frühsozialistischen Denkens findet sich aber in Pierre Leroux' 1840 veröffentlichter Schrift *De l'humanité* (vgl. Fiegle 2003: 49; Große-Kracht 2020: 51f.). Als früherem Saint-Simonisten steht auch für Leroux die Frage im Zentrum, wie die soziale und politische Ordnung angesichts der als fundamental angesehenen Umbrüche so gestaltet werden kann, dass sie nicht nur dauerhafte Stabilität, sondern insbesondere die gleichzeitige Verwirklichung sowohl individueller Freiheit und Prosperität als auch gesamtgesellschaftlichen bzw. menschlichen Fortschritt verspricht.

Auch Leroux sieht Solidarität als den Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage und begründet dies, wie Thomas Fiegle (2003) für die deutschsprachige Forschung luzide aufgeschlüsselt hat, vermittels einer Kritik von drei alternativen Konzeptionen sozialer Integration, die im Denken wie insbesondere auch in den politischen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirkmächtig vertreten werden. *Zum einen* weist Leroux die Philosophie der Aufklärung und insbesondere die Idee als verfehlt zurück, aus vertragstheoretischen Überlegungen Schlüsse hinsichtlich der (politischen) Organisation von Gesellschaften ziehen zu können. Für besonders problematisch hält er die Konzeption des Menschen als vorsoziales Individuum – wohingegen aus Leroux' Sicht eine historische Betrachtung menschlichen Zusammenlebens ergibt, dass ein wechselseitiges Aufeinander-Verwiesen-Sein charakteristisch für den Menschen ist. Wenn aber spezifisch *das Zusammenleben* den Menschen charakterisiert, ist auch die Vorstellung, die Gesellschaft entstünde erst durch einen voluntaristischen Zusammenschluss, ganz und gar irrig (vgl. Fiegle 2003: 63f.). *Zum anderen* kritisiert Leroux aber auch organisatorische Modelle des Sozialen, wie er sie unter anderem Charles Fourier und seinen Anhängern zuschreibt. Die Vorstellung von der Gesellschaft als einem großen Körper und den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern als dessen Teilen hält er deshalb für verfehlt, weil damit nicht nur – empirisch zweifelhaft – bestimmte Handlungs- und Verhaltensweisen als natürliche „Instinkte und Gefühle“ angenommen werden, sondern auch – normativ gewendet – ausschließlich *deren* Erfüllung von den Gesellschaftsmitgliedern erwartet wird. Wo menschliches Zusammenleben so aber analog zum Tierreich betrachtet wird, bleibt für Leroux die Möglichkeit zum moralischen Handeln, und damit die Bedeutung der

individuellen Freiheit im Rahmen sozialer Interaktionen, unberücksichtigt (Fiegle 2003: 65f.).

Wo die Realisierung einer möglichst umfangreichen individuellen Freiheit mit der fortwährenden Existenz eines grundlegend durch Gleichheit geprägten Sozialzusammenhangs nicht nur vereinbar sein, sondern in einem wechselseitigen Ergänzungsverhältnis stehen soll, besteht für Leroux die Notwendigkeit eines Prinzips, das sowohl die Organisation der Gesellschaft als auch das Handeln ihrer Mitglieder entsprechend informieren kann. Auch Leroux sucht ein solches Prinzip im christlichen Glauben, identifiziert aber im Gegensatz zu Saint-Simon nicht die Brüderlichkeit, sondern die Nächstenliebe als zentralen Bezugspunkt. Allerdings kann, so Leroux' *dritte Abgrenzung*, auch die christliche Nächstenliebe – zumindest in der Interpretation der Kirche – nicht die gesuchte Vermittlung zwischen Egoismus und sozialer Orientierung leisten. Als ein dem Einzelnen von Gott auferlegtes (und, wie Leroux betont, nicht *als notwendig nachgewiesenes*⁴) Gebot sei die Sorge um den Anderen nämlich gänzlich unvermittelt mit der Sorge um sich selbst, d.h. der Eigenliebe bzw. dem Interesse am eigenen Wohlergehen. Insofern Akte der Nächstenliebe als Pflichterfüllung gegenüber Gott eine ‚echte‘ Bezugnahme auf den Anderen und die damit verbundene Präsumption einer fundamentalen menschlichen Gleichheit gerade nicht implizierten, sei es kein Wunder, dass „les inférieurs dans l'humanité, les faibles, les pauvres, les affligés, aient fini eux-mêmes par rejeter une charité si imparfaite, une charité qui humainement ne les relevait pas, mais les abaissait“ (Leroux 1840: 207f.). Nicht zuletzt, so Leroux' bemerkenswerte These, sei die christliche Nächstenliebe aufgrund der fehlenden Vermittlung zwischen Eigen- und Nächstenliebe ‚nicht organisierbar‘ („n'était par organisable“ (Leroux 1840: 213). In der Vergangenheit habe dies zur Schaffung von ‚zwei Gesellschaften‘ geführt, nämlich einer auf Egoismus basierenden weltlichen Gesellschaft und einer – die Nächstenliebe umfassenden – auf Gott bezogenen Gesellschaft (Leroux 1840: 217ff.). Vor diesem Hintergrund sind für Leroux auch die krisenhaften Entwicklungen seiner Zeit wie zunehmende soziale und materielle Ungleichheit, Armut, sich ausweitende Abhängigkeits- und Beherrschungsverhältnisse als Ergebnis einer sozialen Ordnung nachvollziehbar, die mit dem Prinzip der Eigenliebe nur eine ‚halbierte‘ Brüderlichkeit zur Grundlage hat.

4 „Elles [d.h. die Menschen als Objekte der Nächstenliebe, AB] n'existaient que pour être un objet de charité en vue de Dieu. Le lien entre elles et nous n'étant que commandé, sans être démontré nécessaire, elles restaient hors de nous.“ (Leroux 1840: 207).

Trotz dieser tiefgreifenden Kritik ist Leroux davon überzeugt, dass die Nächstenliebe als das gesuchte Prinzip fungieren kann, wenn sie nur richtig verstanden wird: „Au contraire, que la véritable charité soit connue, c'est-à-dire que la charité soit conçue comme la loi même de la vie, comme la loi de natures solidaires entre elles, comme la loi d'identité et par conséquent d'identification du moi et du non-moi, de l'homme et de son semblable“ (Leroux 1840: 215). Wo die natürliche Tatsache der menschlichen Solidarität – d.h., die wechselseitige Verwiesenheit von egoistischer Interessenverfolgung und menschlicher Vergesellschaftung – nämlich erst einmal erkannt sei, resultiere daraus „un sentiment direct de la solidarité“ (207), aus dem heraus jede Ausübung individueller Freiheit mit einer grundlegenden Achtung menschlicher Gleichheit und einer korrespondierenden Sorge um den Anderen einhergehe. Tatsächlich ist die dergestalt als Solidarität verstandenen Nächstenliebe („Ce qu'il faut entendre aujourd'hui par charité, c'est la solidarité mutuelle des hommes“ (Leroux 1840: 196) für Leroux aber nicht (allein) ein sozial-moralisches Prinzip, das individuelles Handeln anleitet, sondern – im Gegensatz zur christlichen Nächstenliebe – vor allem ein ‚organisierbares‘ Prinzip, dessen konkrete praktische Realisierung sich jedem Menschen qua Einsicht in die Tatsache menschlicher Solidarität als dringliche Aufgabe präsentieren muss. Insofern spricht Leroux auch von Solidarität als einem ‚Gesetz‘, das der Mensch, wo er es erst erkannt hat, umzusetzen sucht – und zwar vermittelt der Politik: „car, connaissant sa loi, il réalise cette loi par la politique et le gouvernement.“ (Leroux 1840: 219)

In jedem Fall steht für Leroux fest, dass unter den veränderten sozialen und ökonomischen Bedingungen⁵ Solidarität nicht ‚von selbst‘ durch das Handeln der Individuen realisiert wird, sondern planvoll organisiert und insofern als politisches Projekt verfolgt werden muss. Zu diesem Schluss kommt Leroux vermittelt einer systematisch ganz ähnlichen Argumentation wie Saint-Simon (und letztlich auch die Vertreter des Restaurationsdenkens): Zunächst wird ein soziales Grundprinzip identifiziert – das bei Leroux Solidarität heißt und gleichzeitig sowohl deskriptiv eine spezifische Art menschlicher Interaktion als naturgemäß (ein von der Anerkennung

5 Hermann Große-Kracht weist in diesem Zusammenhang dezidiert darauf hin, dass Leroux – anders als Saint-Simon – „bereits deutlicher mit den Folgen der Industrialisierung und den aufbrechenden Klassengegensätzen konfrontiert war“ und insofern auch dessen „Hoffnungen auf den Fortschritt von Industrie und Wissenschaft als den zentralen Emanzipations- und Integrationskräften der Moderne nicht mehr zu teilen“ vermochte (Große-Kracht 2020: 54).

der sozialen Bedingtheit individueller Freiheit geprägtes Handeln) als auch normativ den besonderen Wert ebendieser Sozialbeziehungen (die gleichzeitige Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit) ausweist. Ausgehend davon lassen sich dann die herrschenden gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Verhältnisse als Krisenzustände analysieren und ein (auf dem Prinzip der Solidarität fußendes) sozial-politisches Programm zur dauerhaften Überwindung dieser krisenhaften Verhältnisse formulieren – das von den Protagonisten, wie im Fall von Saint-Simon und Leroux, auch selbst politisch vertreten und verfolgt wurde. Bei Leroux besonders hervorzuheben ist, dass er mit Blick auf das von ihm postulierte sozial-republikanische politische Projekt einer an der Realisierung von Solidarität orientierten Neuausrichtung von Politik und Gesellschaft dezidiert nicht allein dessen Vorzüge gegenüber konkurrierenden politischen Programmen hervorhebt. Vielmehr setzt Leroux insofern tiefer an als er konkurrierende politische Programme der Zeit auf die ihnen jeweils zugrunde liegenden Prinzipien – und insbesondere die jeweiligen Konzeptionen menschlicher Soziabilität – befragt, letztere wechselweise als falsche Beschreibungen der Wirklichkeit, als systematisch unschlüssig und als ungeeignet zur Überwindung der herrschenden Krise kritisiert, und die Überlegenheit des Solidaritätsprinzips in all diesen Belangen herausarbeitet. Auf die damit in Form des Solidaritätsbegriffs aufgerufene Verbindung von proto-sozialwissenschaftlicher Analyse, normativer Reflexion und sozio-politischer Programmatik werde ich später noch ausführlicher zurückkommen.

3.3. Der Solidaritätsbegriff im ökonomischen Denken

Eine dritte und letzte Verwendung des Solidaritätsbegriffs, die hier knapp rekonstruiert werden soll, findet sich im ökonomischen Denken in Frankreich – das sich, anschließend an die im 18. Jahrhundert in Frankreich unter anderem von den Physiokraten formulierten Überlegungen und in Auseinandersetzung (vgl. Thamer 2014) insbesondere mit der aus der schottischen Aufklärung hervorgegangenen klassischen Nationalökonomie, im 19. Jahrhundert ebenfalls intensiv mit der ‚sozialen Frage‘ und den damit verbundenen Fragen nach der ‚richtigen‘ Neuordnung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft beschäftigte (vgl. Sage 2009). Auch in diesen Debatten und politischen Aktivitäten, und insbesondere bei den Advokaten eines ökonomischen Liberalismus, lässt sich eine zunehmende Verwendung des

Solidaritätsbegriffs nachweisen (vgl. Drobot 2021: 56). Die vielleicht systematischste Diskussion von ‚Solidarität‘ in diesem Kontext findet sich bei Frédéric Bastiat, der in seiner – in seinem unabgeschlossenem Hauptwerk *Harmonies économiques* (1850) dargelegten – ökonomischen Lehre der Solidarität eine fundamentale Bedeutung einräumt, nämlich als einem von zwei für die Entstehung von sozialer Ordnung und menschlichem Fortschritt grundlegenden Naturgesetzen. Neben der scharfzüngigen Rhetorik seiner Reden und Texte⁶ (wie sie etwa in Form seiner satirischen *Pétition des fabricants de chandelles* (1845) einem breiten Publikum bekannt wurde) waren Bastiats schriftstellerische und politische Aktivitäten (unter anderem als Mitglied der gesetzgebenden Versammlung nach der Revolution von 1848) nicht zuletzt durch seine rigorose Frontstellung gegen ‚die Sozialisten‘ geprägt, die ihm auch in *Harmonies économiques* als Folie dienen, gegen die er die Vorzüge seiner eigenen Lehre präsentiert. Dass Bastiat gerade in diesem Werk seine Kritik an den Ideen der Frühsozialisten besonders viel Platz einräumt und dabei nicht zuletzt den Solidaritätsbegriff zum Gegenstand dieser Auseinandersetzung macht, ist im Zusammenhang damit zu sehen, dass er in *Harmonies économiques* – anders als in seinen kürzeren Schriften – weniger spezifische wirtschafts- und finanzpolitische Fragen fokussiert, sondern grundlegender die Bestimmung und Organisation des Verhältnisses von Politik und Ökonomie mit Blick auf die Frage diskutiert, wie dauerhafte soziale Ordnung und Fortschritt erreicht werden können.

Den Ausgangspunkt der Argumentation bildet auch in *Harmonies économiques* zunächst „*Laissez faire, laissez passer, la formule absolue de l'économie politique*“ (Bastiat 1864: 24, Hervorhebung im Original) – eingebettet hier allerdings in Bastiats zentrale These, dass aus dem Zusammenspiel des je ungehinderten Verfolgens von Eigeninteressen der Gesellschaftsmitglieder notwendig eine – entsprechend ‚natürliche‘ – harmonische Sozialordnung hervorgeht. Bereits hier sieht Bastiat einen entscheidenden Unterschied zu „les diverses écoles socialistes“: diese gingen nämlich davon aus, dass die Interessen der Menschen, wo sie nicht eingeschränkt werden, gerade kein harmonisches, sondern ein antagonistisches Potenzial entfalten müssten – weshalb in diesen Schulen diejenigen zu finden seien, „qui cherchent dans une organisation artificielle la solution du problème social“ (Bastiat 1864: 4). Im direkten Zusammenhang hiermit macht Bastiat

6 So formuliert etwa auch Friedrich Hayek: „Auch jene, die Frédéric Bastiats hohen Rang als eines ökonomischen Theoretikers in Zweifel ziehen, werden einräumen, dass er ein genialer Publizist war.“ (Hayek 2017: 271).

außerdem die Wahl der Methode als grundlegenden Unterschied zwischen ‚les socialistes‘ und ‚les économistes‘⁷ aus: Erstere beriefen sich zwar vordergründig auf Gott, seien aber eigentlich von der Überlegenheit ihrer eigenen Ideen überzeugt, auf deren Basis sie dann ihre Vorstellungen von sozialer Ordnung entwickeln – weshalb ihr Vorgehen in methodischer Hinsicht letztlich nichts anderes als ‚Erfinden‘ sei. „Les Économistes“ dagegen „observent l’homme, les lois de son organisation et les rapports sociaux qui résultent de ces lois.“ (Bastiat 1864: 6) Zwar betont auch Bastiat, dass seine Lehre im Glauben an Gott gründet⁸, jedoch spielen theologische Überlegungen in seiner Argumentation letztlich deshalb systematisch keine Rolle, weil er darauf beharrt, dass die Natur des Menschen sowie der menschlichen Beziehungen (wenn auch nicht der hinter diesen Gesetzmäßigkeiten stehende Plan Gottes) durch eine hinreichend aufmerksame Beobachtung der realen Welt identifiziert werden können.

Der Mensch ist, so Bastiat, zunächst keineswegs perfekt, sondern im Gegenteil von Natur aus unvollkommen – so dass sein Handeln negative Folgen für ihn selbst und andere hervorbringen kann. Gleichzeitig liegt für Bastiat aber in der menschlichen Unvollkommenheit gerade das Potenzial zur Vervollkommnung und damit für menschlichen Fortschritt. Ebendieser Fortschritt ist dabei ebenfalls bereits in der Natur angelegt, und zwar in Form von zwei grundlegenden Naturgesetzen, die sich im Rahmen der unausweichlichen sozialen Situiertheit des Menschen entfalten:

„Toute action humaine, – faisant jaillir une série de conséquences bonnes ou mauvaises, dont les unes retombent sur l’auteur même de l’acte, et dont les autres vont affecter sa famille, ses proches, ses concitoyens et quelquefois l’humanité tout entière, – met, pour ainsi dire, en vibration deux cordes dont les sons rendent des oracles: la Responsabilité et la Solidarité“ (Bastiat 1864: 600).

Das erste Gesetz – Verantwortung (*la Responsabilité*) – wirkt dergestalt, dass der einzelne Mensch durch die eigene und unmittelbare Erfahrung der positiven und negativen Folgen seines Handelns mittelfristig lernt, sein Handeln so anzupassen, dass negative Folgen weitgehend vermieden

7 Bastiat verweist damit ohne weitere Differenzierung und entsprechend allgemein auf die ‚klassische‘ Ökonomie (vgl. Bastiat 1996: xxiii).

8 „Il y a dans ce livre une pensée dominante; elle plane sur toutes ses pages, elle vivifie toutes ses lignes. Cette pensée est celle qui ouvre le symbole chrétien JE CROIS EN DIEU.“ (Bastiat 1864: 588).

werden. Insofern Menschen die Lehren, die sie dergestalt im Laufe ihres Lebens ziehen, außerdem an Ihre Kinder weitergeben, resultiert hieraus nach Bastiats Einschätzung nicht nur eine individuelle, sondern eine generationenübergreifende und entsprechend langfristige und lineare Verbesserung des Menschen. Das Gesetz der Verantwortung kann diese positive Dynamik allerdings nur entfalten, wenn der freie Wille des Menschen keinen Einschränkungen unterworfen wird und die erfahrbaren Folgen von Handlungen nicht (durch politische Eingriffe) verfälscht werden:

„On voit que, dans presque tous les actes importants de la vie, il faut respecter le libre arbitre, s'en remettre au jugement individuel des hommes, à cette lumière intérieure que Dieu leur a donnée pour s'en servir, et après cela laisser la Responsabilité faire son oeuvre“ (Bastiat 1864: 611).

Wo das Handeln des Menschen aber angesichts seiner sozialen Natur („il est sociable *par destination*“) unvermeidlich im Kontext von unterschiedlichen Sozialzusammenhängen wie der Familie, der Gemeinde, der Nation oder sogar der gesamten Menschheit („des ensembles avec lesquels l'homme a des relations *nécessaires*“) erfolgt (Bastiat 1864: 618f., Hervorhebungen im Original), hat es nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für andere positive und negative Folgen. Hier entfaltet nun mit der Solidarität (*la Solidarité*) ein zweites natürliches Gesetz seine Wirkung: „Il résulte de là que les actes et les habitudes de l'individu produisent, outre les conséquences qui retombent sur lui-même, d'autres conséquences bonnes ou mauvaises qui s'étendent à ses semblables. C'est ce qu'on appelle la loi de *solidarité*, qui est une sorte de *Responsabilité collective*.“ (Bastiat 1864: 619, Hervorhebungen im Original) Wie diese Formulierung bereits nahelegt, wirkt das Gesetz der Solidarität ganz ähnlich wie das der Verantwortung. Denn auch wenn der Einzelne sich bei der Verfolgung seiner Interessen zunächst nicht um die korrespondierenden negativen Auswirkungen auf seine Mitmenschen kümmern mag (oder diese sogar bewusst in Kauf nimmt), können letztere nachvollziehen, durch wessen Handlungen ihnen die entsprechenden Nachteile entstanden sind. Als zuverlässige Reaktion darauf, so Bastiat, werden aber sowohl der Verantwortliche als auch die betreffenden Handlungen bzw. Handlungsweisen selbst mit Verachtung gestraft. In gesammelter Form wirken diese negativen Reaktionen als öffentliche Meinung – „*cette reine du monde*, qui est fille de la solidarité“ (Bastiat 1864: 622, Hervorhebung im Original) – dergestalt, dass nicht nur der ursprünglich Handelnde, sondern auch alle anderen zukünftig von der betreffenden Handlung Abstand halten werden (und auch dies wiederum

an die nachfolgenden Generationen weitergeben wird). Auch Solidarität ist deshalb „une force progressive“, „un système de peines et de récompenses réciproques, admirablement calculé pour circonscrire le mal, étendre le bien et pousser l'humanité dans la voie qui mène au progrès.“ (Bastiat 1864: 622, Hervorhebung im Original) Auch das Gesetz der Solidarität kann diese Wirkung allerdings nur entfalten, wenn der Zusammenhang zwischen einer Handlung und ihren Auswirkungen unverfälscht zu beobachten ist und eine entsprechend ‚natürliche‘ Reaktion auf die Handlung erfolgen kann. Wiederum in kritischer Abgrenzung zu „le grossier abus que font certaines écoles socialistes du mot Solidarité“ (Bastiat 1864: 625) hält es Bastiat insbesondere für höchst problematisch, die individuelle Handlungsfreiheit durch Gesetze einzuschränken bzw. bestimmte Handlungen durch Gesetze von vornherein zu verbieten oder mit negativen Folgen zu belegen. Vielmehr müssen die Gesetze, so Bastiat, darauf beschränkt sein, die natürlichen Effekte der Solidarität nachzuvollziehen und auf Dauer zu stellen: „la solidarité entraîne une réaction contre l'acte vicieux, la loi ne fait que régulariser cette réaction“ (Bastiat 1864: 625).

Grundsätzlich, so dürfte die knappe Rekonstruktion von Bastiats Argumentationsgang deutlich gemacht haben, entstehen aus seiner Sicht soziale Ordnung sowie der Ausgleich zwischen Eigeninteresse und kollektiver Orientierung aus der – entsprechend uneingeschränkten – menschlichen Interaktion gleichsam von selbst. Bemerkenswerterweise greift Bastiat dabei in durchaus ähnlicher Weise auf den Solidaritätsbegriff zurück, wie es hier bereits für das Restaurationsdenken und den Frühsozialismus nachvollzogen wurde. Denn auch Bastiat bezeichnet mit ‚Solidarität‘ zunächst einen spezifischen, mutmaßlich natürlichen Aspekt menschlicher Sozialbeziehungen – nämlich die unausweichliche Eingebundenheit menschlichen Handelns in verschiedene zwischenmenschliche Beziehungen.⁹ Richtig betrachtet – und diesbezüglich reklamiert Bastiat, wie gesehen, für die Ökonomen die notwendige Expertise – kann dieser ‚faktischen‘ Solidarität aber auch ein normatives Element zugeschrieben werden, insofern darin nämlich das ‚Gesetz der Solidarität‘ wirkt. Damit eröffnet der Solidaritätsbegriff auch für Bastiat unmittelbar ein konkretes politisches Programm: So kann auch er eine spezifische Kritik der herrschenden Verhältnisse formulieren und konkret die zeitgenössischen Krisenphänomene darauf zurückführen, dass die existierende Ordnung von Politik, Gesellschaft und Ökonomie die freie

9 Vgl. hierzu auch Bastiats vielzitierte Charakterisierung der Gesellschaft: „La société tout entière n'est qu'un ensemble de solidarités qui se croisent.“ (Bastiat 1864: 621).

Entfaltung von Solidarität verhindern. Analog dazu kann Bastiat außerdem klar benennen, welche Maßnahmen ergriffen werden müssen, um eine dauerhafte und Fortschritt verbürgende soziale Ordnung zu schaffen – nämlich gerade keine umfangreichen politischen Eingriffe zur Herstellung einer ‚künstlichen‘ Ordnung (wie Bastiat sie den ‚Sozialisten‘ zuschreibt), sondern die Entfernung von existierenden Hindernissen, die verhindern, dass aus dem freien Handeln der Gesellschaftsmitglieder selbst die gewünschte Ordnung entsteht.

4. Solidarität – Ein politischer Begriff?

4.1. Zur politischen Verwendung des Solidaritätsbegriffs

Welche Schlussfolgerungen lassen sich nun mit Blick auf den Solidaritätsbegriff aus der Diskussion in den letzten beiden Abschnitten ziehen? *Einerseits* spricht offenkundig viel dafür, in den im 19. Jahrhundert einsetzenden Begriffsverwendungen einen deutlichen Bruch mit dem bis dahin vorherrschenden Gebrauch des Solidaritätsbegriffs in seiner ursprünglichen Bedeutung aus dem römischen Recht auszumachen. Abgesehen von einer Formulierung bei de Maistre findet sich in keiner der nachvollzogenen Verwendungsweisen aus dem 19. Jahrhundert eine Bezugnahme auf den juristischen Solidaritätsbegriff. Vor allem aber unterscheidet sich die spezifische Verbindung von sozialontologischer Setzung und normativer bzw. politischer Forderung, die in allen hier rekonstruierten Verwendungsweisen im 19. Jahrhundert als zentrales Motiv zu finden ist, so grundlegend vom Bedeutungsgehalt des juristischen Solidaritätsbegriff, dass hier eine Begriffsinnovation konstatiert werden kann, die einen neuen – spezifisch modernen – Solidaritätsbegriff hervorbringt.

Andererseits sind gleichzeitig die konkreten Verwendungsweisen dieses neuen Solidaritätsbegriffs so unterschiedlich bzw. werden mit diesem Begriff so unterschiedliche Dinge bezeichnet, dass es zunächst tatsächlich nahe liegt, diesen neuen Solidaritätsbegriff als *essentially contested concept* zu charakterisieren. Ohne hier auf die insgesamt sieben Kriterien im Detail einzugehen, die Gallie in seiner ursprünglichen Diskussion von *essentially contested concepts* als deren konstitutive Kennzeichen identifiziert (Gallie 1956), weist die rekonstruierte Begriffsverwendung im 19. Jahrhundert auf den ersten Blick viele dieser Kennzeichen auf: Wo damit jeweils eine ‚natürliche‘ Form menschlicher Sozialbeziehungen identifiziert und diese dann

als Basis sowohl für eine Kritik der herrschenden Verhältnisse als auch die Formulierung von darüber hinausweisenden Perspektiven herangezogen wird, kann ‚Solidarität‘ fraglos in Gallies Sinne als „appraisive“ (Gallie 1956: 171) gelten – also als ein Konzept, mit dem eine Bewertung vorgenommen bzw. etwas Wert zugeschrieben wird. Auch Gallies Punkt, dass der so zugeschriebene Wert einen „internally complex character“ (Gallie 1956: 171f.) aufweisen muss – und dabei nicht nur die diese Komplexität konstituierenden Elemente unterschiedlich gewichtet und geordnet werden können müssen, sondern auch der so jeweils konstituierte Wert insgesamt im Lichte sich verändernder Umstände anpassbar sein muss – scheint auf den Solidaritätsbegriff zuzutreffen. Bereits die jeweils als Faktum ausgewiesene ‚natürliche‘ Solidarität stellt sich in den hier diskutierten Positionen als komplexe Dynamik dar, deren praktische Entfaltung je unterschiedlich von der Existenz bzw. der Abwesenheit eines spezifischen Ethos auf Seiten der Gesellschaftsmitglieder, bestimmter Institutionen und Regeln oder politischer und anderer Beschränkungen der individuellen Handlungsfreiheit abhängt. Wie ebenfalls zu sehen war, werden dabei auch einzelne Elemente – wie etwa die egoistische Orientierung des Handelns Einzelner – grundlegend unterschiedlich verortet und gewichtet. Wo schließlich in allen untersuchten Positionen Überlegungen dazu im Zentrum stehen, wie ein ‚zeitgemäßes‘ Verständnis von Solidarität aussehen müsste, von dem ausgehend eine den konkreten gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen angemessene Idee sozialer Ordnung entwickelt und realisiert werden kann, ist offenkundig auch das letztgenannte von Gallies Kriterien erfüllt. Ein weiteres Charakteristikum, das Gallie *essentially contested concepts* zuschreibt, bezieht sich spezifisch auf den konkurrierenden Gebrauch von Konzepten: Die Nutzer:innen müssen sich nämlich dessen bewusst sein, dass ihre eigene Begriffsverwendung von anderen infrage gestellt wird bzw. mit anderen Begriffsverwendungen konkurriert: „to use an essentially contested concept means to use it both aggressively and defensively“ (Gallie 1956: 172). Auch dies trifft offenbar auf die Verwendung des Solidaritätsbegriffs im 19. Jahrhundert zu, wie besonders explizit etwa an Bastiats Abgrenzung der von ihm identifizierten Solidarität gegenüber der ‚künstlichen‘ Solidarität der Sozialisten nachzuvollziehen war.

Schwieriger wird die Verortung von ‚Solidarität‘ als *essentially contested concept* allerdings mit Blick auf zwei Kriterien, die Gallie in seiner Diskussion ergänzend einführt, um sicherzustellen, dass konkurrierende Begriffsverwendungen sich tatsächlich auf dasselbe Konzept beziehen. Immerhin, so der von Gallie vorweggenommene Einwand, könnte sich ja herausstel-

len, dass mit konkurrierenden Begriffsverwendungen auf je unterschiedliche Konzepte verwiesen wird und darin insofern überhaupt kein Streit um die Bedeutung eines Konzepts zum Ausdruck kommt. Gallie schlägt deshalb als weitere Kriterien vor, dass die konkurrierenden Begriffsverwendungen gleichermaßen auf ein „Musterbeispiel“ (*original exemplar*) des Begriffs verweisen und die eigene Verwendung demgegenüber als potenzielle Verbesserung verstehen müssen (wie Gallie selbst u.a. am Beispiel von ‚Demokratie‘ veranschaulicht). Wie sich gezeigt hat, ist gerade dies aber bei den diskutierten Verwendungsweisen von ‚Solidarität‘ im 19. Jahrhundert nicht der Fall, da eine Bezugnahme auf eine ‚ursprüngliche‘ Bedeutung des Konzepts (wie etwa diejenige aus dem Römischen Recht) nicht durchgehend zu finden ist. Hinsichtlich einer Verortung von Solidarität als *essentially contested concept* ist damit aber nicht eindeutig festzustellen, inwiefern mit dem Solidaritätsbegriff in der rekonstruierten Verwendungsweisen nicht doch letztlich auf andere, und unterschiedliche, Konzepte verwiesen wird – etwa (bei Bastiat) auf Freiheit oder (bei den Frühsozialisten) auf Gleichheit.

Was hier aber deutlich wird, ist, dass sich die Bedeutung eines Begriffs nicht nachvollziehen lässt, ohne die spezifische Verwendungsweise dieses Begriffs zu berücksichtigen, wobei aber wiederum nicht allein der sprachlich-semantische, sondern der praktische Kontext entscheidend ist. In diesem Zusammenhang hat Michael Freeden (1994; 1996; 2004) darauf hingewiesen, dass es sich bei Gallies Überlegungen zu *essentially contested concepts* und der daran anschließenden Diskussion um eine im engeren Sinne philosophische Debatte darüber handelt, inwiefern bestimmte Begriffe *logisch notwendig* ‚essentially contestable‘ sind. Der Gebrauch von Begriffen und deren damit möglicherweise verbundene Umstrittenheit innerhalb räumlich und zeitlich spezifischer sozialer und politischer Praktiken findet bei Gallie, so Freedens hilfreiche Klarstellung, *programmatisch* keine Berücksichtigung. Damit bleiben bei Gallie aber entscheidende Aspekte des praktischen – auch und insbesondere politischen – Gebrauchs von Begriffen unzureichend berücksichtigt. Grundsätzlich fungieren Begriffe im praktischen Gebrauch, so Freeden, als Mittel zur Erfassung von sozialen Phänomenen, die dadurch mit Bedeutung versehen und innerhalb der sozialen Welt (und damit gegenüber anderen Konzepten bzw. Phänomenen) verortet werden. Insofern weisen Begriffe im praktischen Gebrauch neben den von Gallie fokussierten evaluativen Elementen notwendig auch deskriptive Elemente auf, die auf (empirisch beobachtbare) Aspekte der sozialen Realität verweisen und so erst die praktische Anwen-

dung der Begriffe ermöglichen. Welche deskriptiven Elemente einem Begriff zugeschrieben werden ist dabei aber nicht nur vom historischen und kulturellen Kontext abhängig, sondern grundsätzlich das Ergebnis einer jeweils quasi-kontingenten Entscheidung. Das schließt nicht aus, dass sich bestimmte Elemente eines Begriffs zeit- und raumübergreifend in nahezu allen Verwendungsweisen eines Konzepts finden und insofern als eine Art ‚Begriffskern‘ (Freeden (1994) spricht bevorzugt von „ineliminable components“) identifiziert werden können. Weil aber Begriffe spezifisch mit Blick auf ihre deskriptiven Elemente im praktischen Gebrauch trotzdem unausweichlich quasi-kontingente Elemente beinhalten, sind sie grundsätzlich anfechtbar (*contestable*). Insofern diese Anfechtbarkeit aber im engeren Sinne keine Eigenschaft der Begriffe selbst, sondern des diskursiven Kontextes ihrer Anwendung ist, schlägt Freedens vor, statt von *essentially contested concepts* von *effectively contestable concepts* zu sprechen (Freedens 2004: 5).

Politische Begriffe (oder – was an dieser Stelle keinen Unterschied macht – politisch verwendete Begriffe) sind dabei noch in einer zweiten Hinsicht auf den spezifischen Kontext ihres Gebrauchs verwiesen, insofern sie nämlich mit dem Ziel verwendet werden, ebendiesen Kontext zu formen bzw. zu verändern (Freedens 1994: 141). Bei der Analyse politischer Begriffe ist deshalb, so Freedens (1996) einflussreicher Vorschlag, insbesondere der ideologische Kontext ihrer Verwendung zu berücksichtigen. Unter ‚Ideologien‘ versteht Freedens dabei (relativ stabile) Strukturen, innerhalb derer verschiedene Begriffe zueinander ins Verhältnis gesetzt und mit Bedeutung gefüllt werden. Innerhalb einer Ideologie ist die Bedeutung einzelner Begriffe entsprechend unangefochten bzw. unanfechtbar (*de-contested*), wobei einzelne Begriffe ihre Bedeutung jeweils (auch) aus den anderen Begriffen bzw. ihrer relativen strukturellen Beziehung zu diesen anderen Begriffen innerhalb einer Ideologie erhalten. Konkurrierende Ideologien charakterisiert Freedens dementsprechend als „struggles over the legitimate meaning of political concepts and the sustaining arrangements they form“ (Freedens 1994: 156). Ideologien zielen, mit anderen Worten, auf eine praktisch-politische Deutungshoheit ab, um die wiederum primär vermittelt politischer Sprache gerungen wird. Ein zentrales Ziel des Gebrauchs politischer Begriffe ist dementsprechend „de-contestation“, d.h. die erfolgreiche Beseitigung jeglicher Infragestellung der betreffenden Begriffe – und damit die Etablierung ihrer unangefochtenen praktischen Geltung. Vor diesem Hintergrund sind aber für Freedens einige von Gallies Kriterien mit Blick auf die Analyse des praktischen Gebrauchs politischer Begriffe gänzlich verfehlt. Speziell

die hier zuletzt angesprochen Kriterien – der Bezug auf ein ‚Musterbeispiel‘ und die Beanspruchung einer Verbesserung demgegenüber – verkennen geradezu, was den Gebrauch politischer Begriffe ausmacht. Denn tatsächlich gehört es, ausgehend von Freedens Charakterisierung, konstitutiv zum politischen Gebrauch von Begriffen, diese so zu präsentieren, dass sie möglichst unanfechtbar sind – und gleichzeitig konkurrierenden Verwendungsweisen die Legitimität abzusprechen. Der Verweis auf eine ‚ursprüngliche‘ Bedeutung mag dafür in beiderlei Hinsicht in einigen Fällen von strategischem Wert sein, ist aber kein konstitutives Merkmal der Verwendung politischer Begriffe.

Mit Blick auf die diskutierten Verwendungsweisen des Solidaritätsbegriffs im 19. Jahrhundert lassen sich mit Hilfe von Freedens Überlegungen nun einerseits die grundlegenden Unterschiede in der Verwendung plausibilisieren, vor allem aber andererseits die Verwendung des Solidaritätsbegriffs in allen drei rekonstruierten Denkrichtungen gleichermaßen als ein dezidiert *politischer* Gebrauch nachzuvollziehen. So hatte sich, *erstens*, gezeigt, dass in allen drei untersuchten Verwendungsweisen der Solidaritätsbegriff jeweils als gewichtiger, wenn nicht entscheidender argumentativer Baustein für die Entwicklung programmatischer Positionen fungiert, die jeweils nicht nur eine kritische Reflexion der herrschenden Verhältnisse ermöglichen, sondern eine konstruktive Vision mit entsprechend spezifischen Hinweisen darauf bieten sollen, wie Politik, Gesellschaft und Wirtschaft (neu-)organisiert werden müssen. Auch wenn dies in der hier vorgenommenen Rekonstruktion nicht gesondert herausgearbeitet werden konnte, ist, *zweitens*, aber trotzdem augenscheinlich, inwiefern sich die unterschiedlichen Verwendungsweisen in der Tat im Kontext unterschiedlicher Ideologien – nämlich einer spezifischen Spielart des Konservatismus, des (Früh-)Sozialismus und des ökonomischen Liberalismus – verorten lassen. Dies spiegelt sich nicht nur in den konkurrierenden, jeweils mit dem Solidaritätsbegriff erschlossenen politischen Reformperspektiven wider, sondern auch darin, wie der Solidaritätsbegriff dabei in je spezifischer Weise mit (jeweils unterschiedlich interpretierten) Begriffen und Konzepten wie Freiheit, Gleichheit, Fortschritt oder auch Annahmen über die Natur des Menschen ins Verhältnis gesetzt wird und daraus Bedeutung erhält bzw. gleichzeitig diese Begriffe und Konzepte mit je spezifischer Bedeutung versieht.

Von einer *politischen Verwendung* des Solidaritätsbegriffs kann also insofern gesprochen werden, als der Begriff in allen untersuchten Positionen eingesetzt wird, um mit Blick auf zentrale Fragen der Zeit Deutungshoheit

zu gewinnen – und zwar sowohl in Form von praktisch-politischem Einfluss als auch hinsichtlich der Reflexion ebendieser Praxis. Bemerkenswert ist dabei neben der engen Verbindung zwischen politischem Denken und praktisch-politischem Engagement (nicht selten in Form der gleichzeitigen Betätigung als Denker bzw. Schriftsteller und Politiker einzelner Personen) in allen drei ideologischen Zusammenhängen auch die vermittels des Solidaritätsbegriff vollzogene Verbindung von praktischer und theoretischer Intervention. Wie zu sehen war, wird mit dem Solidaritätsbegriff nicht nur in unterschiedlicher Weise die praktisch-politische Überlegenheit der eigenen Position nachgewiesen (wie z.B. in Leroux' Hinweis auf die ‚Organisierbarkeit‘ von Solidarität), sondern insbesondere auch Legitimationsfiguren konkurrierender Positionen kritisiert und zurückgewiesen (wie z.B. in Leroux' Kritik an vertragstheoretischen und organizistischen Modellen zur Begründung sozialer Ordnung, oder auch in Bastiats Kritik der sozialistischen Methode der ‚Erfindung‘ und der daraus resultierenden Vorstellung von einer ‚künstlichen Solidarität‘). Die Deutungskämpfe, in denen der Solidaritätsbegriff in dieser Weise verwendet wurde, sind dementsprechend nicht auf die Bedeutung des Begriffs beschränkt, sondern sind gleichzeitig Kämpfe um praktisch-politische Deutungshoheit.

4.2. Zur politischen Wirkung des Solidaritätsbegriffs

Dass der Solidaritätsbegriff in den hier rekonstruierten Zusammenhängen dergestalt spezifisch politisch verwendet wurde, schließt aber noch keineswegs aus, dass der neu geprägte Begriff auch rein deskriptiv bzw. ‚wissenschaftlich‘ verwendet werden konnte. Letzteres ist bekanntlich insbesondere für die Verwendung des Solidaritätsbegriffs bei den Gründungsvätern der Soziologie Auguste Comte und Emile Durkheim (sowie die daran anschließende Verwendung innerhalb der Soziologie insgesamt) reklamiert worden, wird aber teilweise auch bereits für die Verwendung des Begriffs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich angenommen – etwa, wenn Hermann-Josef Große Kracht festhält, dass „die Formel der Solidarität auch in den sozialistischen Bewegungen [...] zunächst und vor allem als Kategorie einer ‚kalten‘ sozialwissenschaftlichen Beschreibung der in der Moderne erreichten Grade gesellschaftlicher Komplexität“ fungiert (Große Kracht 2017: 47). Verwiesen wird damit offenkundig auf den auch in der hier vorgenommenen Rekonstruktion herausgearbeiteten Umstand, dass bei den Frühsozialisten wie auch in den anderen beiden Denkrichtungen

eine quasi-deskriptive Darstellung der Natur menschlicher Beziehungen bzw. der grundlegenden Dynamik sozialer Interaktion ein konstitutives Element des Solidaritätsbegriffs darstellt. Fraglich ist aber, ob angesichts des dergestalt ‚objektiv‘ erfassten *Gegenstands* – der ‚Natur‘ menschlicher Beziehungen – und seiner Bedeutung hinsichtlich der sozialen und politischen Fragen der Zeit nicht jede Verwendung des Solidaritätsbegriffs notwendig als politische Intervention wirken musste, weil damit unvermeidlich eine kritische Folie für jedwede Antwort auf die praktische Frage nach der zu schaffenden ‚richtigen‘ sozialen Ordnung eingeführt war.

Dass ‚Solidarität‘ tatsächlich als in diesem Sinne notwendig politisch wirkender – oder kurz: als politischer – Begriff verstanden werden muss, wie ich in diesem letzten Abschnitt zeigen möchte, wird deutlich, wenn man die bisher nicht berücksichtigte Frage danach stellt, warum der Solidaritätsbegriff – unabhängig von den je konkreten Verwendungsweisen – überhaupt in der beschriebenen Weise als neuer Begriff geprägt wurde. Marc Drobot (2021) hat diesbezüglich den erhellenden Vorschlag unterbreitet, den Solidaritätsbegriff des frühen 19. Jahrhunderts mit Niklas Luhmann als Kontingenzformel zu interpretieren und so die „Entdeckung der Solidarität“ (67) mit Verweis auf die spezifische kommunikative Funktion des Solidaritätsbegriffs zu erklären. Grundsätzlich, so Drobot, lässt sich für den Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert mit Luhmann die Notwendigkeit einer ‚Übergangssemantik‘ nachvollziehen, d.h., „eine[r] transitorische[n] Semantik, die auf den Umstand reagiert, dass man schon nicht mehr in der alten Welt ist, also die alten Ordnungsbegriffe nicht mehr brauchen kann, aber noch nicht weiß, in welcher Gesellschaft man jetzt lebt“ (zit. nach Drobot 2021: 52). Für die Zeitgenossen erwuchs nämlich aus den unterschiedlichen Krisen- und Umbruchserfahrungen insbesondere des ausgehenden 18. Jahrhunderts ein doppeltes Kontingenzbewusstsein: *Zum einen* mussten die ‚etablierten‘ Formen und Praktiken der Ordnung von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft angesichts der grundlegend veränderten Verhältnisse als nicht mehr angemessen erscheinen, während gleichzeitig die Zahl und Form möglicher neuer Organisationsformen ebenso offen wie substanziell unterbestimmt war. In Verbindung damit erwiesen sich aber, *zum anderen*, auch die im Kontext der überkommenden Verhältnisse geprägten Theorien, Konzepte und Semantiken – Drobot nennt insbesondere die „alten naturrechtlich geprägten Semantiken, die zwischen Dependenz und Independenz oszillierten“, die „individualistischen Semantiken der Aufklärung“ sowie den „Ideenraum des untergehenden Ancien Régime“ (Dro-

bot 2021: 62) – als unzureichend geeignet, um die zunehmend komplexen sozialen Verhältnisse zu reflektieren und ihre Dynamiken zu durchdringen.

Vor diesem Hintergrund sind nicht nur die mit den aus diesem Kontingenzbewusstsein resultierenden Suchbewegungen verbundene radikale Umdeutung und Neuprägung von Begriffen insgesamt, sondern spezifisch auch die zweifache Funktion des Solidaritätsbegriffs als Kontingenzformel nachzuvollziehen: Der Solidaritätsbegriff kann, so Drobot, als Reaktion unterschiedlicher Akteure auf „ein gemeinsames Bezugsproblem“ verstanden werden, „nämlich wie die sozialen Beziehungen unter den postrevolutionären Bedingungen einer immer stärker arbeitsteilig organisierten Gesellschaft zu fassen seien.“ (Drobot 2021: 62) Als Kontingenzformel erfüllt der Solidaritätsbegriff die *erste*, „restriktive[] Funktion, unbestimmte Kontingenz in bestimmbare Kontingenz zu überführen“ (Drobot 2021: 69). Wo mit dem Solidaritätsbegriff – wie auch im hier vorgenommenen Nachvollzug der Verwendungsweisen im 19. Jahrhundert herausgearbeitet – auf eine basale wechselseitige Verbundenheit als Kern der Natur menschlicher Sozialbeziehungen verwiesen wird, sind damit bestimmte Perspektiven auf Individuum und Gesellschaft (wie etwa bestimmte Spielarten des Individualismus wie auch des Kollektivismus) als unproduktiv gekennzeichnet und so der Raum der (nach wie vor kontingenten) Möglichkeiten der Reflexion und Gestaltung der sozialen Verhältnisse eingeschränkt bzw. konkretisiert. Im direkten Zusammenhang damit erfüllt der Solidaritätsbegriff auch eine *zweite* Funktion, nämlich „Dogmatiken plausibel zu machen und zu stabilisieren.“ (Drobot 2020: 69) Auch dies deckt sich mit den durch die hier vorgenommene Rekonstruktion gewonnenen Einsichten: Wie zu sehen war, bietet der Solidaritätsbegriff in allen untersuchten Verwendungsweisen jeweils eine Legitimationsquelle sowohl für eine spezifische Kritik der herrschenden Verhältnisse als auch für konkrete Entwürfe für die praktische (und nachhaltig belastbare) Neu-Organisation dieser Verhältnisse – und zwar nicht zuletzt dergestalt, dass durch den Solidaritätsbegriff mit der Natur sozialer Beziehungen ein Bezugspunkt postuliert wird, hinter den auch konkurrierende Entwürfe nicht mehr zurückgehen können.

Neben einer Erklärung dafür, warum sich der Solidaritätsbegriff im 19. Jahrhundert in Frankreich als neu geprägter Begriff in der politischen Semantik etablieren konnte, kann aus Drobots Überlegungen auch eine Plausibilisierung für die Charakterisierung des Solidaritätsbegriffs als eines konstitutiv politischen Begriffs gewonnen werden. Wie nämlich bereits der Hinweis auf die erste Funktion als Kontingenzformel verdeutlicht, wirkte in der Tat allein die quasi-deskriptive Verwendung des Solidaritätsbegriffs

insofern unvermeidlich als politische Intervention, als damit bestimmte andere Formen des Beschreibens und Erklärens menschlichen Handels und sozialer Interaktion sowie darauf aufbauende politische Vorschläge und Programme delegitimiert wurden. Als besonders aufschlussreich erweist sich hier Drobots Aufschlüsselung der beiden Funktionen, die ‚Solidarität‘ als Kontingenzformel erbringt, wenn man sie mit Michael Freedens bereits angesprochener Charakterisierung von politischen Begriffen verbindet. Konkret lässt sich, ausgehend von Freedens Analyse des dynamischen Zusammenspiels der deskriptiven und evaluativen – bzw. der welterschließenden und normativ-ordnenden – Elemente eines Begriffs im Kontext der Begriffsverwendung innerhalb spezifischer Ideologien, präziser bestimmen, in welchem wechselseitigen Verhältnis die beiden Funktionen des Solidaritätsbegriffs stehen. So wird deutlich, dass die Bestimmung von Solidarität als sozialer Tatsache (durch die die erste Funktion erfüllt wird) der Formulierung konkreter Modelle für die (Neu-)Organisation von Politik und Gesellschaft (in der die zweite Funktion zum Tragen kommt) innerhalb der Logik der Verwendung von ‚Solidarität‘ als politischem Begriff keineswegs logisch vorgängig war, sondern im Gegenteil auch eine ‚Ableitung‘ in die Gegenrichtung erfolgen konnte. Wo der Solidaritätsbegriff innerhalb unterschiedlicher Ideologien in einem Kampf um Deutungshoheit verwendet wurde, lässt sich mit Freedom nachvollziehen, dass auch der deskriptive Teil des Begriffs (d.h. der Ausweis von Solidarität als sozialer Tatsache) nicht nur umkämpft war, sondern in Form und Inhalt durch die je spezifische Verortung von Solidarität vis-à-vis anderer, jeweils substantiell spezifisch gefasster Konzepte wie Freiheit, Gleichheit usw. bedingt war.

Dieser Umstand wird dabei insofern von der Begriffsverwendung im 19. Jahrhundert selbst verschleiert als damit, wie gesehen, der Anspruch erhoben wurde, eine neue, für die Analyse der grundlegend veränderten sozialen Verhältnisse besonders geeignete Grundlage identifiziert zu haben.¹⁰ Legitimiert wurde dieser Anspruch wiederum jeweils in Form des Reklamierens einer für die Untersuchung sozialer Phänomene besonders geeigneten Betrachtungsweise – wie etwa anhand von Bastiats Abgrenzung des

10 Hayward beschreibt ‚Solidarität‘ vor diesem Hintergrund als eines der „open sesame words“ des 19. Jahrhunderts, spezifisch weil sich mit dem Begriff der Anspruch und die Hoffnung verbanden, eine progressive Neuordnung von Politik und Gesellschaft auf einem besonders belastbaren Fundament zu gründen: „[...] ‚solidarity‘ indicated the will to reorganize it [die soziale Ordnung, AB] on a sound and just basis.“ (Hayward 1959: 275).

ökonomischen Erkenntnisprozesses gegenüber dem der Sozialisten besonders deutlich zu sehen war. Zu berücksichtigen ist dabei aber, dass auch der damit gleichzeitig geführte Deutungskampf um die ‚richtige‘ Erforschung des Sozialen in Ermangelung allgemein anerkannter Kriterien – wie sie ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Gründungsfiguren der Soziologie zu etablieren versuchten – ebenfalls in einem von Kontingenz geprägten Kontext geführt wurde. Für die Verwendung des Solidaritätsbegriffs war es deshalb von besonderer Bedeutung, den erkenntnistheoretischen Status der mit dem Begriff gefassten Annahmen über die soziale Welt mit Verweis auf die ‚Wissenschaftlichkeit‘ ihrer Gewinnung möglichst weitgehend zu legitimieren – wobei die jeweils gewählten Strategien hierfür vor dem Hintergrund der entsprechenden ideologischen Einbettung sowie im konkreten diskursiven Kontext nachzuvollziehen sind. Entscheidend war, wie gut die jeweilige substanzielle Bestimmung von Solidarität als Faktum begründet werden konnte, weil davon abhängig war, welche praktisch-politischen Perspektiven sich mit dem Solidaritätsbegriff *wie plausibel* formulieren ließen.¹¹ Insofern damit aber in jedem Fall der mit dem Solidaritätsbegriff (deskriptiv) gefasste Gegenstandsbereich (d.h. die Natur menschlicher Sozialbeziehungen) als unhintergebar Ausgangspunkt für jegliches Nachdenken über politische und soziale Ordnung sowie deren Organisation postuliert wurde, erhielt ‚Solidarität‘ gewissermaßen qua Verwendung des Begriffs den Status eines politischen Grundbegriffs.

In dieser im Anschluss an Drobot und Freedon gewonnenen Interpretation der Prägung und Verwendung des Solidaritätsbegriffs erscheint ‚Solidarität‘ als ein politischer Grundbegriff, dessen Bedeutung sich gerade nicht durch den Verweis auf einen spezifischen deskriptiven ‚Kern‘ oder auf spezifische, mit der Begriffsverwendung verbundene politisch-ethische Zielsetzungen bestimmen lässt. Im Gegenteil, so habe ich zu zeigen versucht, erweist sich der Solidaritätsbegriff im 19. Jahrhundert nicht nur als für ganz unterschiedliche ideologische Strömungen nutzbar, sondern wird

11 Ebendiese Dynamik zwischen den unterschiedlichen Elementen des Solidaritätsbegriffs in seiner praktischen Verwendung (und die Bedeutung, die dabei die Plausibilisierung der deskriptiven Elemente spielt) erkennt Hayward, wenn er ‚Solidarität‘ einerseits treffend als „a conceptual construction motivated by practical expediency and not a dogmatic fact or hypothesis about facts“ und somit als „fiction“ charakterisiert, andererseits aber beklagt, dass „[u]nfortunately, the exponents of this idea did not recognise its fictional character and sought to base it upon the myth of original sin and the utopia of natural harmony conceived as facts, and upon the hypotheses of social contract and social organism“ (Hayward 1959: 283).

auch in substanziell ganz unterschiedlicher Weise genutzt. Nichtsdestotrotz lassen sich mit dieser Interpretation sowohl die Entstehung des Begriffs als auch seine Attraktivität im ‚Zeitalter der Ideologien‘ (von Beyme) erklären – nämlich mit Verweis auf seine spezifische Funktion innerhalb der politischen Sprache. Diese Funktion, so lässt sich aus der Diskussion in diesem Abschnitt folgern, resultiert aus der internen Struktur des Solidaritätsbegriffs, die eine spezifische argumentative Strategie bereitstellt – nämlich die Verbindung einer sozialontologischen These (über die Natur menschlicher Beziehungen) mit der Formulierung einer praktisch-politischen Perspektive, aus der heraus eine kritische Bestandsaufnahme der herrschenden Verhältnisse sowie eine entsprechende Reformperspektive entwickelt werden kann. So unterschiedlich die beiden so durch den Solidaritätsbegriff miteinander verbundenen Elemente auch ausgefüllt werden konnten, kann – so meine abschließende These – diese Struktur (und die mit ihr einhergehende wechselseitige Stärkung der beiden Elemente) als derjenige ‚Kern‘ identifiziert werden, der ‚Solidarität‘ als im 19. Jahrhundert neu geprägten politischen Begriff ausgemacht hat und seine Attraktivität für unterschiedliche Ideologien erklärt. Wie ich zu zeigen versucht habe, ist gerade im Kontext der für das frühe 19. Jahrhundert in Frankreich prägenden Krisenerfahrungen und der damit verbundenen Suche nach einer belastbaren, (sozialen) Frieden und Fortschritt verbürgenden Perspektive für die Organisation von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft die argumentative Strategie, die sich durch den Solidaritätsbegriff eröffnet, nicht nur grundsätzlich neu, sondern vor allem besonders hilfreich im Kampf um Deutungshoheit. Wo in diesem Kontext sowohl die tiefgreifenden gesellschaftlichen Transformationen und die daraus resultierenden, gänzlichen neuen sozialen Phänomene verstanden als auch konkrete Wege zur Überwindung deren krisenförmiger Effekte und zur belastbaren (Re-)Etablierung sozialer Ordnung gefunden werden mussten, ließ sich mit Hilfe des Solidaritätsbegriffs eine Art integrierte Antwort auf beide Herausforderungen geben, innerhalb derer sich Deutung bzw. Erklärung und politische Programmatik nicht nur gegenseitig informierten, sondern wechselseitig legitimierten. Es ist also, mit anderen Worten, spezifisch die *Struktur* des Solidaritätsbegriffs und die mit ihm eröffnete Argumentationsfigur, die den Begriff im 19. Jahrhundert als einen politischen Grundbegriff entstehen lässt.

5. Schluss

Begonnen hatte ich diesen Beitrag mit der Beobachtung, dass sich der Solidaritätsbegriff in der gegenwärtigen politischen Sprache offenkundig großer Beliebtheit erfreut und entsprechend häufig – und im Rahmen ganz unterschiedlicher politischer Interventionen – Verwendung findet. Anstelle eines summarischen Fazits möchte ich hier abschließend zumindest einige thesenhafte Beobachtungen dazu anbieten, wie sich aus dem auf den vorigen Seiten herauspräparierten strukturellen ‚Kern‘ des Solidaritätsbegriffs eine Erklärung für die scheinbar ungebrochene Attraktivität des Begriffs gewinnen lässt.

Hierfür ist, so mein Vorschlag, in einem ersten Schritt zu erwägen, dass die hier rekonstruierte interne Struktur des Solidaritätsbegriffs und die damit konstituierte Argumentationsfigur nicht davon abhängig sind, dass sie in derselben Weise verwendet werden wie im 19. Jahrhundert. Genauer gesagt müssen die beiden innerhalb dieser Struktur miteinander verbundenen Elemente nicht notwendig diejenige Form annehmen, die sich in den hier nachvollzogenen Verwendungsweisen als Gemeinsamkeit erwiesen hatte: So muss sich, *erstens*, die deskriptive bzw. sozialontologische These, die das erste Element dieser Struktur darstellt, nicht zwangsläufig auf die Natur menschlicher Sozialbeziehungen beziehen, sondern kann auch die Natur der Beziehungen innerhalb partikularer sozialer Gruppen fokussieren. *Zweitens* muss sich außerdem die normative bzw. praktische Programmatik, die das zweite Element darstellt, nicht notwendig auf die ‚richtige‘ Ordnung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen spezifisch durch Politik innerhalb staatlicher Grenzen beziehen, sondern kann auch mit Blick auf die ‚richtige‘ Ordnung der Beziehungen innerhalb der betreffenden Gruppe formuliert werden. Ausgehend hiervon lässt sich die für den Solidaritätsbegriff konstitutive Struktur so beschreiben, dass durch die Verwendung des Begriffs eine spezifische Verbindung einer sozialontologischen These über die Natur der Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Gruppe mit der Formulierung einer praktisch-politischen Perspektive bezüglich der Organisation ebendieser Beziehungen ermöglicht wird.

Anhand dieser Bestimmung lässt sich der gegenwärtige Gebrauch des Solidaritätsbegriffs in einer Vielzahl von Kontexten nachvollziehen. Einige knapp umrissene Beispiele müssen hier genügen:

Wo im Rahmen eines Arbeitskampfes alle Arbeiter:innen zur Solidarität aufgerufen werden, wird damit an die Existenz einer spezifischen Verbun-

denheit innerhalb der Gruppe der Arbeiter:innen (etwa aufgrund einer gemeinsamen Lage, gemeinsamen Interessen o.ä.) erinnert und eine Forderung bezüglich der praktischen Organisation dieser Beziehungen im Kontext des Arbeitskampfes (etwa die gemeinsame Durchführung von Streiks, die Formulierung einer Gewerkschafts-übergreifenden Verhandlungsstrategie o.ä.) formuliert. (Auch wo umgekehrt Streikbrecher:innen als *unsolidarisch* verurteilt werden, bildet offensichtlich dieselbe mit dem Solidaritätsbegriff artikulierte Argumentation den Hintergrund.)

Wo vor dem Hintergrund des Kampfes einer gesellschaftlichen Gruppe um rechtliche Gleichstellung an die Solidarität der Bürger:innen appelliert wird, fungiert der Solidaritätsbegriff als argumentative Strategie, in der eine konkrete Beschreibung der Beziehungen zwischen den Bürger:innen (etwa als Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens oder als Beteiligte am politischen Projekt der Realisierung von Freiheit und Gleichheit – jeweils verbunden mit einer spezifischen Interpretation von ‚Demokratie‘, ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘) mit einer konkreten politischen Forderung (etwa einer Gesetzesreform zur Gleichstellung der betreffenden Gruppe) verknüpft wird.

Und auch wo, um ein letztes Beispiel zu nennen, die Solidarität mit Geflüchteten erklärt oder gefordert wird, präsentieren die Nutzer:innen des Begriffs ein Argument, mit dem eine konkrete politische Forderung (etwa die uneingeschränkte Aufnahme von Geflüchteten) mit einer spezifischen Beschreibung der Beziehung zwischen den Adressat:innen und den Geflüchteten (gerade nicht als Beziehung zwischen Staatsbürger:innen und ‚Fremden‘, sondern als Beziehung zwischen Menschen, die sich gegenseitig als Träger:innen von Menschenrechten anerkennen, sich durch eine geteilte Vulnerabilität auszeichnen o.ä.) vorgenommen wird.

Wenn die hier knapp umrissene Interpretation dieser Beispiele stimmig ist, lässt sich also beobachten, dass auch innerhalb gegenwärtiger sozialer und politischer Auseinandersetzung der Solidaritätsbegriff spezifisch durch die für ihn konstitutive Struktur eine wirkmächtige Funktion erfüllen kann – woraus sich seine nahezu allgegenwärtige Verwendung erklären lässt. Nicht nur ist der Begriff für unterschiedliche Ideologien anschlussfähig, sondern ist auch für die Verfolgung von Anliegen auf ganz unterschiedlichen Ebenen nutzbar. Gerade insofern mit dem Begriff nicht spezifische Inhalte, sondern eine argumentative Struktur aufgerufen wird, ist seine Verwendung dabei auch nicht an die Bezugnahme auf die existierende bzw. hegemoniale Identifikation und Beschreibung von Gruppen bzw. partikularen Sozialbeziehungen gebunden, sondern eröffnet im Gegenteil die

Neu-Interpretation der ‚Natur‘ einzelner Gruppen sowie das Postulieren ‚neuer‘ Gruppen bzw. Beziehungszusammenhänge. In jedem Fall ist es die mit dem Solidaritätsbegriff vollziehbare Verbindung der beiden Elemente, die dem Begriff – insbesondere dort, wo sich die jeweiligen Akteure, wenn nicht im engeren Sinne mit einer Krise, so doch mit sozialen Verhältnissen konfrontiert sehen, die sie als herausfordernd, problematisch oder allgemein lösungsbedürftig wahrnehmen – zu einem wirkmächtigen Werkzeug innerhalb der politischen Sprache machen.

Umgekehrt lässt sich aus diesen Beobachtungen auch eine These darüber ableiten, was in einzelnen Kontexten jeweils zum ‚Verschwinden‘ des Solidaritätsbegriffs aus der politischen Sprache führt: Wo nämlich jeweils das unter Verwendung des Solidaritätsbegriffs verfolgte politische Ziel erreicht wurde – d.h., mit Michael Freeden gesprochen, erfolgreich eine *de-contestation* im Sinne einer Anerkennung sowohl der Beschreibung der betreffenden Sozialbeziehungen als auch ihrer geforderten politischen (Neu-)Organisation herbeigeführt wurde –, werden der Begriff und seine argumentative Funktion (vorerst) nicht mehr benötigt. Wo etwa mit Hilfe des Solidaritätsbegriffs erfolgreich eine bestimmte Vorstellung von Gleichheit als konstitutiv für die Beziehungen zwischen Bürger:innen etabliert und die Realisierung dieser Gleichheit in Form wohlfahrtsstaatlicher Umverteilungsmechanismen erreicht worden ist, müssen die Bürger:innen nicht länger an ihre Solidarität erinnert werden. Und wo mit einem Solidaritätsaufruf erfolgreich ein Arbeitskampf durchgeführt und Entlassungen verhindert oder Lohnerhöhungen erstritten worden sind, muss vorerst nicht aktiv auf den Solidaritätsbegriff zurückgegriffen werden – zumindest bis zum nächsten Arbeitskampf. Auch wenn die erfolgreiche Verwendung des Solidaritätsbegriffs insofern gewissermaßen den Begriff obsolet macht, kann dies – wie das Beispiel des Arbeitskampfes deutlich macht – trotzdem immer nur für den Moment gelten. Denn nicht nur können etablierte Formen der Organisation von Politik und Gesellschaft sich im Lichte von neu auftretenden Transformations- und Krisenerfahrungen als unzureichend erweisen, sondern sie können stets auch aus unterschiedlichen politischen bzw. ideologischen Perspektiven herausgefordert werden – und in den resultierenden Kämpfen um Deutungshoheit kann wiederum produktiv auf den Solidaritätsbegriff zurückgegriffen werden.

Zuallerletzt soll schließlich der angekündigte Rückbezug auf Jürgen Habermas‘ begriffspolitische Intervention in der Debatte um die angezeigte Solidarität im Kontext der ‚Eurokrise‘ nicht vergessen werden. Ohne dies hier noch einmal detailliert auszuführen, sollte anhand der vorgestellten

Analyse der Funktionsweise von ‚Solidarität‘ als politischem Grundbegriff nachvollziehbar geworden sein, dass auch Habermas‘ vermeintliche Aufklärung über die Bedeutung des Begriffs als politische Intervention nachzuvollziehen ist: Denn durch seine Verwendung des Begriffs präsentiert Habermas nicht nur eine spezifische Charakterisierung der grundlegenden Beziehungen zwischen den EU-Mitgliedsstaaten (als „reziprok vertrauensvollen Beziehungen zwischen Akteuren, die sich aus freien Stücken an ein gemeinsames politisches Handeln binden“), sondern leitet daraus eine Kritik am Handeln der Bundesregierung ab und postuliert dagegen die ‚eigentlich‘ geforderte politische Position gegenüber Griechenland. Eine weitergehende Frage, die anhand von Habermas‘ Intervention – gerade, weil Habermas sie in Form einer wissenschaftlichen Begriffsklärung vornimmt – besonders plastisch hervortritt, ist damit aber, inwiefern der Solidaritätsbegriff überhaupt als rein empirischer Begriff verwendet werden kann oder nicht doch – wie ich mit Blick auf die Verwendung im 19. Jahrhundert argumentiert habe – auch dort, wo er lediglich zur Beschreibung sozialer Phänomene verwendet wird, notwendig eine politische Wirkung entfalten muss. Die Diskussion dieser Frage muss allerdings an einem anderen Ort erfolgen.

Literatur:

Le dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy, Bd. 2, Paris 1694.

Asbach, Olaf 2004: Die Konstitution politischer Freiheit. Grundlagen, Probleme und Aktualität der politischen Theorie der Aufklärung. In: Ballestrem, Karl Graf/Gerhardt, Volker/Ottmann, Henning/Thompson, Martyn P. (Hg.), *Politisches Denken Jahrbuch 2004*. Berlin: Duncker&Humblot, S. 77-105.

Asbach, Olaf (Hg.) 2014: *Der moderne Staat und ‚le doux commerce‘. Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung*. Baden-Baden: Nomos.

Ballanche, Pierre-Simon 1818: *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*. Paris.

Banting, Keith G./Kymlicka, Will 2016: Introduction: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies. In: Banting, Keith G./Kymlicka, Will (Hg.), *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 1-58.

Bastiat, Frédéric 1864: *Œuvres Complètes de Frédéric Bastiat. Revues et annotées d'après les manuscrits de l'auteur*, Bd. 6 (Harmonies Économiques), Paris.

Bastiat, Frédéric 1996: *Economic Harmonies*, Irvington-on Hudson (NY): Foundation for Economic Education.

Bayertz, Kurt 1998: Begriff und Problem der Solidarität. In: Bayertz, Kurt (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-53.

- Beyme, Klaus von 2013: *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Brose, Karl 1975: Die soziale „Religion“ Saint-Simons. In: *Zeitschrift für Soziologie* 4(1), S. 6-25.
- Brunkhorst, Hauke 2002: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsge-nossenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Busen, Andreas, 2019: Review of 'Avery Kolers: A Moral Theory of Solidarity'. In: *Constellations* 26(4), S. 660-663.
- Busen, Andreas 2023: Solidarity: A Realist View. In: Tava, Francesco/Quenivet, Noelle (Hg.), *European Solidarity: Interdisciplinary Perspectives*. London (im Erscheinen).
- Carter, Ian 2015: Value-freeness and Value-neutrality in the Analysis of Political Concepts. In: Sobel, David/Vallentyne, Peter/Wall, Steve (Hg.), *Oxford Studies in Political Philosophy*. Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, S. 279-306.
- Castel, Robert 2000: *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK Univ.-Verl..
- Chateaubriand, François-René de 1862: *Œuvres de Chateaubriand*, Bd. 5: *Le Génie du Christianisme*. Paris.
- Dierse, Ulrich 1990: Die Anfänge der ‚science sociale‘ bei den französischen Ideologen und in ihrem Umkreis. In: Gersmann, Gudrun/Kohle, Hubertus (Hg.), *Frankreich 1800. Gesellschaft, Kultur, Mentalitäten*. Stuttgart: Steiner, S. 104-121.
- Drobot, Marc 2021: Vagheit als Funktion. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zu Genese und Gegenwart des Solidaritätsbegriffs. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 60. Band, Bonn, S. 51-74.
- Emge, R. Martinus 1987: *Saint-Simon. Einführung in ein Leben und Werk, eine Schule, Sekte und Wirkungsgeschichte*. München/Wien: Oldenbourg.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, Bd. 15 (SEN-TCH), Paris 1765.
- Fiegle, Thomas 2003: *Von der Solidarité zur Solidarität. Ein deutsch-französischer Begriffstransfer*. Münster, Hamburg: LIT-Verlag.
- Freeden, Michael 1994: Political Concepts and Ideological Morphology. In: *The Journal of Political Philosophy* 2(2), S. 140-164.
- Freeden, Michael 1996: *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Freeden, Michael 2004: Editorial: Essential contestability and effective contestability. In: *Journal of Political Ideologies* 9(1), S. 3-11.
- Gallie, Walter Bryce 1956: Essentially contested concepts. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, S. 167-198.
- Gerhards, Jürgen/Lengfeld, Holger/Ignácz, Zsófia/Kley, Florian/Priem, Maximilian 2019: *European Solidarity in Times of Crisis. Insights from a Thirteen-Country Survey*. London, New York: Routledge.
- Große Kracht, Hermann-Josef 2017: *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*. Bielefeld: transcript.

- Habermas, Jürgen 2018: Sind wir noch gute Europäer?. In: *Die Zeit* 28/2018, [https://www.zeit.de/2018/28/protektionismus-europa-grenzen-rueckzug-herausforderungen?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F] <01.07.2022>.
- Harke, Jan Dirk 2016: *Römisches Recht. Von der klassischen Zeit bis zu den modernen Kodifikationen*. München: C.H. Beck.
- Hayek, Friedrich A. von 2017: Frédéric Bastiat (1801-1850). In: von Hayek, Friedrich A., *Sozialwissenschaftliche Denker. Aufsätze zur Ideengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 271-273.
- Hayward, Jack Ernest Shalom 1958: *The Idea of Solidarity in French Social and Political Thought in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. London: London School of Economics and Political Science.
- Hayward, Jack Ernest Shalom 1959: Solidarity. The Social History of an Idea in Nineteenth Century France. In: *International Review of Social History* 4(2), S. 261-284.
- Honsell, Heinrich 2006: *Römisches Recht*. 6. Auflage, Berlin usw.: Springer.
- Kaser, Max/Knütel, Rolf/Lohsse, Sebastian 2021: *Römisches Privatrecht: Ein Studienbuch*. München: C. H. Beck.
- Kolers, Avery 2016: *A Moral Theory of Solidarity*. Oxford: Oxford University Press.
- König, René 2022: *Zur Konstitution moderner Gesellschaften. Studien zur Frühgeschichte der Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Lemke, Matthias 2003: *Ordnung und sozialer Fortschritt. Zur gegenwartsdiagnostischen Relevanz der politischen Soziologie von Henri de Saint-Simon*. Münster: LIT-Verlag.
- Leroux, Pierre 1840: *De l'humanité, de son principe et de son avenir: où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, Bd. 1, Paris: Perrotin.
- Maistre, Joseph Comte de 2008: *Die Abende von St. Petersburg, oder: Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung*. Wien, Leipzig: Karolinger Verlag.
- Mousourakis, George 2012: *Fundamentals of Roman Private Law*. Heidelberg usw.: Springer.
- Ramm, Thilo 2002: Die Frühsozialisten. In: Heidenreich, Bernd (Hg.), *Politische Theorie des 19. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter, S. 429-445.
- Reitz, Tilman 2016: *Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS.
- Rémond, Renè 1982: *Les Droits en France*. Paris: Aubier Montaigne.
- Röttgers, Kurt 2011: Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis – Begriffsgeschichtliche Beobachtungen. In: Busche, Hubertus (Hg.), *Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik*. Würzburg: Königshausen&Neumann, S. 19-53.
- Sage, Elizabeth M. 2009: *A Dubious Science. Political Economy and the Social Question in 19th-Century France*, New York usw.: Peter Lang.
- Saint-Simon, Claude-Henri de 1821: *Du Système Industriel*, Paris.
- Saint-Simon, Claude-Henri de 1977: *Œuvres*, Bd. 3, Genf: Slatkine Reprints.
- Savary des Bruslons, Jacques/Savary, Philemon-Louis 1726: *Dictionnaire universel de commerce*, Bd. 2, Amsterdam: Chez les Jansons à Waesberge.

- Schmelter, Jürgen 1991: *Solidarität. Die Entwicklungsgeschichte eines sozioethischen Schlüsselbegriffs*. München: Univ. Diss..
- Schmidt am Busch, Hans-Christopher 2007: *Religiöse Hingabe oder Soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie*. Hamburg: Meiner.
- Spaemann, Robert 1959: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. München: Kösel.
- Thamer, Hans-Ulrich 2014: Physiokraten und Anti-Physiokraten. Ökonomie, Staat und Gesellschaft im politischen Diskurs der französischen Spätaufklärung. In: Olaf Asbach (Hg.), *Der moderne Staat und ‚le doux commerce‘. Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung*. Baden-Baden: Nomos, S. 139-156.
- Wartburg, Walther von 1966: *Französisches etymologisches Wörterbuch: Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*. Bd. 12, Basel: Zbinden.
- Wildt, Andreas 1998: Solidarität. Begriffsgeschichte und Definition heute. In: Bayertz, Kurt (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 225-247.