

1. ›Das kalte, stahlharte Wort...‹: Formierungen des Solidaritätsdiskurses im 19. Jahrhundert

1.0 EINLEITUNG: KÄLTE- UND WÄRMESTRÖME

»Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens gegläut. [...] Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl. Wissenschaft hat sie gesäugt, und in der großen Stadt, zwischen Schlöten und Straßenbahnen ist sie zur Schule gegangen. Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig, dann wirst Du erkennen, wie in diesem harten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft.«¹

Diese Worte finden sich in einem privaten Brief Kurt Eisners (1867-1919), des aus Berlin stammenden, einem demokratischen Sozialismus verpflichteten Journalisten, der im Namen des Münchener Arbeiter- und Soldatenrates im November 1918 die bayerische Republik als ›Freistaat‹ ausgerufen hatte und im Februar 1919 von einem 22-jährigen völkisch-nationalen Leutnant auf offener Straße erschossen wurde. Eisner unternimmt in diesem Brief an eine Freundin im Jahr 1908 den Versuch einer flammenden Verteidigung des modernen Solidaritätsverständnisses; und ihm dürften damit die bis heute wohl schönsten Beschreibungen dieses ›harten Begriffs‹ gelungen sein. Der Brief beginnt mit dem Hinweis auf das auch unter den Freunden und Anhängern der sozialistischen Bewegung weit verbreitete Unbehagen über die ›sittlichen Begriffe, die die Handlungen der proletarischen Politik bestimmen‹:

1 Kurt Eisner, Sieben Briefe. An eine Freundin, IV. Solidarität, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Berlin: Cassirer 1919, 52-56 [im Folgenden: Eisner 1919], 56. Auf diesen wenig bekannten Text hat Andreas Wildt aufmerksam gemacht.

»Alle diese Begriffe, mit denen wir unsere neue Welt bauen wollen, sind öde, künstliche Bildungen, aus fremden Sprachen zusammengeflickt. Sie haben alle keinen Duft. [...] Wenn einst die Menschen von dem Sinn und der Seele ihres Zusammenlebens sprachen, dann hatten sie Heimatlaute: Liebe, Mitleid. So redete die alte Religion und die schlichte Volkssittlichkeit. [...] Selbst in der Französischen Revolution, die so lustig zu singen und so ausgelassen zu tanzen wußte, fand man noch mütterliche Laute für das, was der Verstand dachte, das Herz ersehnte. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! [...]«

Wie kommt es wohl, daß wir für die sittlichen Begriffe, die die Handlungen der proletarischen Politik bestimmen, keine Herzenslaute mehr finden? [...] Solidarität – es scheint in Wahrheit undenkbar, daß dies Wort Gefühle auslöse, innere Kräfte befreie und Wärme erzeuge. Du möchtest lieber von der alten Liebe sprechen, und ein bißchen mitleidige Empfindung ist da mehr als ein ganzes Programm und ein dickes Buch von solchen sozialen Fremdworten. [...] Du siehst nicht den neuen Reichtum, der in diesen Begriffen sich verbirgt, die für Dich nicht tönen wollen. Es liegt eine tiefe Zweckmäßigkeit darin, daß wir mit fremden kunsttreichen Wörtern die große Sache unserer Zeit und unserer Zukunft bezeichnen. [...] Solidarität ist mehr als das erniedrigende Mitleid, auch mehr als die erhöhende Liebe. Der Begriff ist Baumeister einer ganzen erhabenen Weltordnung.« (Eisner 1919, 52-55)

Die Vokabel der Solidarität war, bevor sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts von Frankreich aus ihren Siegeszug antrat, in den politisch-sozialen Sprachen Europas weitgehend unbekannt. Bei den Klassikern der modernen politischen Philosophie sucht man sie vergeblich. Weder Hobbes noch Locke, weder Rousseau noch Kant haben sie verwendet.² Und auch im Umfeld der Französischen Revolution scheint die Rede von der *solidarité* kaum eine Rolle gespielt zu haben. Zwar findet sich das Wort hier gelegentlich in einer politisch-moralischen Verwendungsweise, so etwa

2 Lediglich bei Hegel findet sich eine frühe kurSORische Verwendung dieses Begriffs, was überraschend und ungewöhnlich ist. In der neu aufgefundenen und erstmals 1983 publizierten Nachschrift seiner Berliner Vorlesung zur Rechtsphilosophie aus dem Jahr 1819/20 heißt es zur Aufgabe und Bedeutung der Korporation, die nach der Familie und vor dem Staat die »zweite Stufe der Sittlichkeit« darstelle: »Ihr liegt es zunächst ob, für die Bildung der Kinder ihrer Mitglieder zu sorgen, und ebenso hat sie sich solidarisch zu verbinden für diejenigen, welche zufälligerweise in Armut geraten.« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hg. von Dieter Henrich, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 203) Hegel, der das Wort offensichtlich schon aus Frankreich übernommen hat, auch wenn er es ansonsten nicht weiter verwendet zu haben scheint, rückt das Adjektiv »solidarisch« also bereits zu diesem frühen Zeitpunkt deutlich in den Kontext der später so genannten »sozialen Frage«; vgl. zu Hegels Kritik der »bürgerlichen Gesellschaft« in diesem Zusammenhang auch Markus Daniel Zürcher, Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität, Tübingen-Basel: Francke 1998, 27-40.

bei Mirabeau und Danton,³ und auch Voltaire⁴ hatte das Adjektiv *solidaire* schon in diesem Sinne verwendet; die Vokabeln *solidaire* und *solidarité* waren zu dieser Zeit aber noch weit davon entfernt, im Sinne eines eigenständigen politisch-programmatischen oder gar ›sozialwissenschaftlichen‹ Schlüsselbegriffs gebräuchlich zu sein.

Lange Zeit fungierte *solidarité* – als Synonym zu *solidité* – ausschließlich als juristischer *terminus technicus* zur Bezeichnung der aus dem römischen Recht stammenden *obligatio in solidum*, der wechselseitigen ›Solidarhaftung‹. Diese kommt zustande durch einen Vertrag, in dem sich mehrere Vertragspartner gegenüber einem Gläubiger wechselseitig verpflichten, für Zahlungspflichten in Gänze,

3 Rainer Zoll, Was ist Solidarität heute?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000 [im Folgenden: Zoll 2000] verweist – im Rekurs auf Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Bd. IX, 2. Teil, Paris: Colin 1937 – auf entsprechende Äußerungen von Mirabeau und Danton in der Nationalversammlung. So führte Mirabeau am 28. Oktober 1789 aus: »Es ist für die Sitten wichtig, dass sich [...] eine Solidarität zwischen dem öffentlichen Glauben und dem privaten bildet«. Und Danton erklärte am 1. April 1793: »[...] wir sind alle ›solidarisch‹ durch die Identität unseres Verhaltens« (vgl. ebd., 20f.). Vgl. dazu auch die entsprechenden Belegstellen und die deutschen Übersetzungen bei Thomas Fiegle, Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffs-transfer, Münster: Lit 2003 [im Folgenden: Fiegle 2003], 39f., der sich ebenfalls auf Brunots *Histoire* stützt. Für Fiegle ist Mirabeau derjenige, der erstmals »den Begriff der Solidarität aus dem bis dahin konstitutiven privatrechtlichen Zusammenhang löst« und ihn »eindeutig in einem ethischen Kontext« (ebd., 39) verwendet, wobei diese Verwendungsweise »im geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Epoche der Französischen Revolution noch isoliert« (ebd., 40) dastehe.

4 Zoll 2000, 19f. macht – im Rückgriff auf einen knappen Hinweis in Georges Mauranges, *Sur l'histoire de l'idée de solidarité*, Paris: Michalon 1909 [im Folgenden: Mauranges 1909], 88 – darauf aufmerksam, dass Voltaire in seinem *Dictionnaire philosophique*, der seit 1764 in mehreren Auflagen erschien und stets ausgeweitet wurde, im Jahr 1770 ein neues Stichwort unter dem Titel *Jésuites et orgueil* eingeführt habe. Darin schreibe Voltaire, so Zoll, »den Mitgliedern dieses Ordens durchaus große Verdienste, aber auch einen maßlosen Stolz (*orgueil*) zu. Unter König Heinrich dem IV. [!] (1552-1610, Edikt von Nantes) waren die Jesuiten aus Frankreich verbannt worden, wurden aber später unter der Bedingung zurückgerufen, dass immer ein Jesuit, der für das Verhalten der anderen bürgen musste, am Hofe des Königs anwesend war. Der listige Henry IV. nahm dann, um den Papst zu besänftigen, seine Geisel als Beichtvater. ›Seitdem‹, schreibt Voltaire spöttisch, ›dürke sich jeder Jesuitenbruder solidarisch Beichtvater des Königs.‹« (ebd., 20) Zu frühen Verwendungsweisen der Solidaritätsvokabel vgl. auch die knappen Hinweise bei Gesa Reisz, Solidarität in Deutschland und Frankreich. Eine politische Deutungsanalyse, Opladen: Barbara Budrich 2006 [im Folgenden: Reisz 2006], 5f.

in *solidum*, einzustehen.⁵ In diesem Sinne finden sich in mehreren französischen Wörterbüchern des 17. Jahrhunderts die adjektivischen bzw. adverbialen Formen *solidaire* und *solidairement*,⁶ während das Substantiv *solidarité* offensichtlich erstmals im *Dictionnaire de l'Académie Française* aus dem Jahr 1694 erwähnt wird.⁷ Die ersten Hinweise darauf, dass dem Begriff der Solidarität allmählich auch politisch-soziale Bedeutungsschichten zuzuwachsen beginnen, scheinen sich in französischen Wörterbüchern dagegen erst seit den 1830er Jahren zu finden. So weist der *Dictionnaire de l'Académie Française* in seiner Ausgabe von 1835 darauf hin, dass die *solidarité* mittlerweile auch in der politischen Alltagssprache Wurzeln geschlagen habe. Unter dem entsprechenden Stichwort werden die gewohnten Erläuterungen zum *ius in solidum* nun nämlich um den Hinweis ergänzt: »Der Begriff wird auch in der Umgangssprache für die gegenseitige Verantwortlichkeit angewandt, die zwischen zwei oder mehr Personen besteht. Die Solidarität, die uns verbindet. Ich will keineswegs, dass es zwischen diesem Menschen und mir Solidarität gibt [...].« (zit. nach Zoll 2000, 19)

Insofern lässt sich festhalten, dass der ›Einbruch‹ der Solidaritätsvokabel in die politisch-soziale Sprache Frankreichs noch nicht als ein Phänomen der Revolution, sondern erst als eine Erscheinung des postrevolutionären Frankreich zu betrachten ist;⁸ und dieser ›Einbruch‹ sollte sich auch nicht bei den Anhängern der Revolution,

-
- 5 Zum römischen Obligationenrecht, in dem die Solidarhaftung nicht nur durch Vertrag, sondern auch durch Delikt zustande kam, vgl. Fiegle 2003, 32-35. Der strikt der liberalen Privatrechtstradition verpflichtete *Code civil* (1804), der ein eigenes Kapitel *Des obligations solidaires* enthält, sollte dann nur noch die durch Vertrag eingegangene *obligatio in solidum* anerkennen. Im deutschen Sprachgebrauch hat sich der Begriff der Solidarhaftung nicht durchgesetzt. Stattdessen ist zumeist von ›gesamtschuldnerischer Haftung‹ die Rede. Zur Bedeutung des *Code civil* im Kontext der mentalen Umbrüche der Französischen Revolution vgl. Joseph Goy, *Code civil*, in: François Furet/Mona Ozouf (Hg.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution* (1986), Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 719-737.
- 6 Vgl. zu den Fundstellen Fiegle 2003, 35, der darüber hinaus noch auf Band 12 des von Walther von Wartburg edierten *Französischen Etymologischen Wörterbuchs* aus dem Jahr 1966 verweist, demzufolge sich die adverbiale Form *solidairement* sogar bis in das Jahr 1496 zurückverfolgen lässt.
- 7 *Solidarité* wird hier definiert als: »Zustand von zwei oder mehreren Personen, in dem im Falle der Nichtzahlung von Seiten anderer jeder einzelne für alle und für das Ganze einzutreten« habe; zit. nach Fiegle 2003, 35.
- 8 Ähnlich wie Andreas Wildt, *Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 202-216 [im Folgenden: Wildt 1998], 203 legt auch Fiegle 2003, 41 zu Recht Wert auf die Feststellung, dass der Begriff der Solidarität – gegen Jürgen Schmelter, *Solidarität: Die*

sondern zunächst bei deren erbitterten Gegnern ankündigen: bei den Monarchisten der katholischen Gegenrevolution. Bei ihnen taucht das Motiv der Solidarität – wenn auch nur sehr vereinzelt – erstmals im Kontext einer politischen Philosophie auf, die sich einen geschichtsphilosophischen Reim auf den Schock der revolutionären Enthauptung des Monarchen zu machen versucht. Der Topos der Solidarität artikuliert sich hier im Rahmen einer unerbittlichen Revolutionskritik, die sich massiv gegen das fortschrittoptimistische Selbstverständnis der voluntaristischen Aufklärungsphilosophie in Stellung bringt, wodurch ihm deutliche Konturen eines ›kalten, antihumanistischen Verständnisses zuwachsen. Der Begriff der Solidarität will in diesem Zusammenhang vor allem die auf Beharrung, Kontinuität und Unveränderlichkeit ausgerichteten Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Geschichte und Gesellschaft zum Ausdruck bringen, die den Individuen unentzerrbar vorgegeben seien und nicht zu ihrer Disposition stünden (1.1).

Ähnlich gelagerte Einsichten verbinden sich auch mit der – in ihren ersten Spuren ebenfalls bis in das frühe 19. Jahrhundert zurückreichenden – Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel in der modernen Politischen Ökonomie. Weit entfernt von den politischen Restaurationsinteressen der französischen Gegenrevolutionäre dominiert auch in dieser erst von der politischen Moderne hervorgebrachten Wissenschaftsdisziplin ein ›kaltes‹ Solidaritätskonzept, das die unentzerrbaren Gesetzmäßigkeiten und die unerbittliche Logik der Funktionsmechanismen des freien Marktes zur Sprache bringt. Ihnen nämlich hätten sich alle ökonomischen Entscheidungen und Erwartungen der Individuen um den Preis der Aufrechterhaltung ihrer materiellen Existenzbedingungen alternativlos zu unterwerfen. Und erst auf dieser Grundlage seien die *harmonies économiques* der ›sich kreuzenden Solidaritäten‹ arbeitsteilig ausdifferenzierter Marktgemeinschaften (Frédéric Bastiat) in der Lage, materiellen Wohlstand hervorzubringen und den Lebensstandard der Bevölkerung deutlich zu erhöhen. Auch hier dominiert also die dem Willen und Bewusstsein der Individuen enthobene antihumanistische *solidarité* ökonomischer Gesetzmäßigkeiten; und genau in diesem Sinne sollte die Solidaritätsvokabel im Kontext der 1848er-Revolution von der liberalen Politischen Ökonomie gegen die fruhsocialistischen Solidaritätsvorstellungen der Arbeiterbewegung mit Nachdruck in Stellung gebracht werden (1.2).

Entwicklungsgeschichte eines sozialethischen Schlüsselbegriffs, Diss. Theol., München 1991, 9 – zur Zeit der Französischen Revolution noch kaum anzutreffen war: »Jürgen Schmelters Behauptung, daß ›solidarité‹ als umgangssprachliche Variante des revolutionären Begriffs der ›fraternité‹ fungiert habe, ist jedenfalls unzutreffend.« (Fiegle 2003, 41) Zur Semantik der *fraternité* im Kontext der Revolution vgl. *Mona Ozouf*, Art. Brüderlichkeit, in: François Furet/Mona Ozouf (Hg.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution* (1986), Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 1037–1053.

Neben dieser ›kalten‹ Solidaritätssemantik, die sich mit unserem heutigen, moralisch hoch aufgeladenen Solidaritätsbegriff kaum in Einklang bringen lässt, entwickelte sich seit dem frühen 19. Jahrhundert aber auch eine ›warme‹, an die humanistischen Traditionen der Aufklärung anknüpfende Traditionslinie der Rede von der Solidarität, die diese bis heute entscheidend prägt. Sie artikuliert sich in den frühsozialistischen Bewegungen und verbindet sich mit dem Anspruch, die universalistischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit im Kontext der aufbrechenden ›sozialen Frage‹ auch für die unterbürgerlichen Schichten einzufordern. Im Rahmen dieser politischen Partizipationskämpfe wächst der Rede von der Solidarität seit den 1830er Jahren, vor allem aber im Gefolge der Aufbrüche der 1848er Revolution, auch ein spezifischer semantischer Wärmestrom zu, der den moralischen Siegeszug der Solidaritätsvokabel seitdem begleitet und ihr jene politisch-moralische Strahlkraft verleiht, die diesen Begriff bis heute auszeichnet und für viele so faszinierend und unverzichtbar macht (1.3).

1.1 DIE ERBSÜNDE UND DAS ›DOGMA DER SOLIDARITÄT‹: RESTAURATIONSPHILOSOPHISCHE ANFÄNGE

Die ersten theoriefähigen Spuren einer über das *ius in solidum* hinausgehenden Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel in der politisch-sozialen Sprache Frankreichs finden sich in vereinzelten Texten französischer Restaurationsphilosophen; und sie stehen hier im Zeichen der pessimistischen Überzeugung von der irreversiblen Sündenverfallenheit des gesamten Menschengeschlechts. Dem theologischen Lehrstück von der Erbsünde (*peccatum originale originatum*) fällt in den Schriften der katholischen Theoretiker der Gegenrevolution, die in zahlreichen Pamphleten und Traktaten – zumeist aus dem Exil heraus – die Umbrüche der Französischen Revolution zu verarbeiten versuchten, immer wieder eine zentrale Funktion als historisch-gesellschaftliches Interpretationsmuster zur Zurückweisung der vernunft- und fortschrittoptimistischen Aufbrüche der politischen Moderne zu. Im Rückblick wird man sogar sagen können, dass sich in diesem Theoriemilieu womöglich die ersten Ansätze einer ›soziologischen‹ Solidaritätstheorie auffinden lassen, die dann seit den späten 1830er Jahren von Auguste Comte systematisch ausgearbeitet wurde und später in die Theoriebemühungen des *solidarisme* der Jahrhundertwende eingingen.

Revolutionärer Artifizialismus oder ›constitution naturelle‹?

Unter dem Schock des revolutionären Umsturzes, der ihnen als *satanique dans son essence* (Joseph de Maistre) galt, riefen die führenden Theoretiker der Gegenrevolution – als solche gelten vor allem Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840)¹ und Joseph Marie de Maistre (1753-1821)² – auf zum Kampf gegen den ab-

1 Zu Louis de Bonald vgl. vor allem *Gabriele Lorenz*, De Bonald als Repräsentant der gegenrevolutionären Theoriebildung. Eine Untersuchung zur Systematik und Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M.: Lang 1997.

2 Zu Joseph de Maistre und seinem Werk vgl. aus der jüngeren Literatur *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Politische Theologie der Gegenauklärung. De Maistre, Saint-Martin, Kleuker, Baader, Berlin: Akademie 2004 [im Folgenden: Schmidt-Biggemann 2004], 19-79; *Michael Maier*, Scheiternde Titanen. De Maistres Papst, Stirners Einziger, Jean Pauls Himmelsstürmer, Paderborn: Schöningh 2006, 19-104; *Charles Philippe Graf Dijon de Monteton*, Die ›Entzauberung‹ des Gesellschaftsvertrags. Ein Vergleich der Anti-Sozial-Kontrakts-Theorien von Carl Ludwig von Haller und Joseph Graf de Maistre im Kontext der politischen Ideengeschichte, Frankfurt/M.: Lang 2006. Die letztgenannte Schrift macht u.a. auf ein nur wenig bekanntes Fragment des frühen de Maistre aufmerksam: den

strakten Individualismus der Aufklärungsphilosophie und für die bedingungslose Wiederherstellung der Institutionen des *ancien régime*. In der umgehenden Repräsentation des vorrevolutionären Zustands sahen sie die einzige Möglichkeit, die in Unordnung geratene Welt vor dem endgültigen Sturz in das Chaos der Anarchie zu retten und den politisch-moralischen Wirrnissen der Gegenwart ein Ende zu setzen. Gegen den revolutionären Artifizialismus, das hoffärtige Vertrauen in die künstliche Herstellbarkeit gesellschaftlicher Verfassungen, setzten sie die Überzeugung von der historischen Überlegenheit der Kategorien von Dauer und Kontinuität, von Tradition und Erfahrung, von organisch gewachsenen sozialen Institutionen und Verhältnissen. Der aus den Fugen geratenen Willkür einer rationalistisch-voluntaristischen Philosophie, die sich selbst an die Stelle Gottes setze, jeden Respekt vor den in Jahrhunderten entstandenen sozialen Wirklichkeiten aufkündige und sich in blinder Selbstüberschätzung zur souveränen Herrin über die Geschichte aufschwinge, stellten sie die Unabänderlichkeit der gottgegebenen sozialen Ordnung der Welt entgegen.³ Und sie waren dabei zutiefst davon überzeugt, dass der Gang der Weltgeschichte vorgegebenen, im Willen Gottes gründenden Gesetzmäßigkeiten gehorche, die die Menschheit nicht ungestraft durchbrechen könne.⁴

Man hat in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht die Frage gestellt, ob und inwiefern die gegenrevolutionären Wahrnehmungsmuster des französischen Traditionalismus die Entstehung der modernen Soziologie beeinflusst haben. Insbesonde-

zwischen 1794 und 1795 erschienenen *Anti-Contrat-Social*, in dem der savoyardische Graf »gegen die ›Irrlehren‹ des Gesellschaftsvertrags und den Geist des Republikanismus« zu Felde zieht und die Theoriebemühungen der *philosophes* der Aufklärung »als ketzerischen Anschlag auf die sakrosankte, gottgefällige, ständische Ordnung« (ebd., 142) verurteilt.

- 3 Treffend notiert der solidaristische Soziologe und Durkheim-Schüler Célestin Bouglé denn auch: »De Bonald und de Maistre waren die Ersten, die den individualistischen Stolz (*l'orgueil individualiste*) denunzierten.« (Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, Paris: Giard & Brière 1907 [im Folgenden: *Bouglé* 1907], 10) Zu Bouglé vgl. Kap. 4.0, Anm. 2.
- 4 Dass die Mentalitätslagen dieser Denktradition in manchen katholischen Zirkels Frankreichs auch heute noch anzutreffen sind, erhellt u.a. aus einem Hinweis Eberhard Schmitts, der in einem Jubiläumsartikel zur 200-Jahr-Feier der Französischen Revolution notiert: »Ende der sechziger Jahre hatte ich Gelegenheit, in einem konservativ-katholischen Studienzentrum in Paris Gespräche über die Französische Revolution zu führen. Dort war man in ernster Gefäßtheit und ohne Neigung zur Diskussion der Auffassung, die schon der 1753 geborene savoyardische Staatsdenker Joseph de Maistre vertrat, daß nämlich die Revolution eine unmittelbare Ausgeburt der Hölle gewesen sei, eine Strafe der Vorsehung für die damalige Zeit und ihre Sünden.« (Eberhard Schmitt, Die Französische Revolution von 1789. Grundpositionen der Deutung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 22 (1989), 3-11, 3)

re de Bonald wird gelegentlich explizit nicht nur als ›Vorläufer‹, sondern auch als der eigentliche ›Begründer‹ der Soziologie bezeichnet.⁵ Der Vicomte de Bonald, der stärker noch als de Maistre als theoretisch prägende Gestalt der französischen Restaurationsphilosophie gelten kann, gab der gegenrevolutionären Bewegung in der Tat – im Unterschied etwa zur politischen Romantik – einen spezifisch ›präsoziologischen‹ Zug: die Überzeugung, dass es »für die moralische und soziale Ordnung ebenso Gesetze« gebe, »wie es sie für die physikalische Ordnung gibt, Gesetze, deren volle Auswirkungen die Leidenschaft der Menschen zeitweise aufzuhalten vermag, mit deren Hilfe aber früher oder später die unsichtbare Gewalt der Natur die Harmonie der Gesellschaft wieder herstellen wird«⁶. Diese Gesetze sind für de Bonald menschlicher Verfügungsmacht in jeder Hinsicht entzogen; und deshalb sei der gesellschaftliche Lebenszusammenhang auch nicht, wie die Aufklärungsphilosophie unterstelle, von den Menschen konstituiert und geschaffen. Vielmehr gelte: »Die Gesellschaft macht sich selbst und macht den Menschen.«⁷ Dementsprechend ist die ›künstliche‹ Revolutionsverfassung von 1789 für de Bonald im Gegensatz zur ›echten‹, geschichtlich gewordenen Konstitution der Gesellschaft »die wahnsinnigste Ambition, von der Menschen ergriffen werden können«⁸. Denn »die Nationen haben über sich nichts anderes als die universale oder göttliche Vorsehung, die sie zur Ordnung zurückführt durch die Gewalt der Ereignisse«⁹. De Bonalds ers-

5 Vgl. dazu für dieses Argument im deutschen Sprachraum klassisch *Robert Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München: Kösel 1959 [im Folgenden: *Spaemann 1959*]. Für Spaemann vollzieht sich im Werk dieses französischen Adligen der »Übergang von der Metaphysik zur Theorie der Gesellschaft, zur Soziologie, als deren Vorläufer, ja Begründer der Vicomte de Bonald angesehen werden kann« (ebd., 12) – und dessen Spur über Saint-Simon und Comte dann bis hin zur 1926 durch Papst Pius XI. öffentlich verurteilten antisemitisch-chauvinistischen *Action Française* des rechtsnationalistischen Publizisten Charles Maurras führe. Zu den frühen Anläufen zu einer *science sociale* vgl. auch *Ulrich Dierse, Die Anfänge der ›science sociale‹ bei den französischen Ideologen und in ihrem Umkreis*, in: *Gudrun Gersmann/Hubertus Kohle (Hg.), Frankreich 1800. Geschichte, Kultur, Mentalitäten*, Stuttgart: Steiner 1990, 104-121. Dierse lässt die *science sociale* allerdings nicht erst mit der Restaurationsphilosophie, sondern schon mit Autoren der Zeit der Französischen Revolution, etwa Sieyès und Condorcet, beginnen.

6 *De Bonald*, zit. nach *Friedrich Romig*, Art. Bonald, in: *Lexikon des Konservatismus*, hg. von Caspar von Schrenck-Notzing, Graz-Stuttgart: Stocker 1996, 77-79 [im Folgenden: *Romig 1996*], 78. Welcher Schrift dieses Zitat entnommen ist, wird nicht angegeben.

7 *De Bonald, Œuvres complètes de M. de Bonald*, hg. von Abbé Migne, 3 Bde., Paris 1859-1864, Bd. I, 747; zit. nach *Spaemann 1959*, 61.

8 *De Bonald, Œuvres complètes*, Bd. II, 777; zit. nach *Spaemann 1959*, 156.

9 *De Bonald, Œuvres complètes*, Bd. I, 1251; zit. nach *Spaemann 1959*, 161.

tes Werk, die *Théorie du pouvoir* (1796)¹⁰, endet denn auch mit der sicheren Überzeugung: »Gott wird der Gesellschaft zurückgegeben werden und der König Frankreich und der Friede dem Universum.«¹¹

Auf der Grundlage der negativen Anthropologie einer schlechthinnigen Verworfenheit des Menschen, der ohne eine absolute Macht, der er sich bedingungslos unterwirft, nicht sinnvoll leben könne, entwirft de Bonald – in den Worten Robert Spaemanns – »ganz in der Art des Rationalismus die Idee einer Mathematik der Gesellschaft, in der die ›natürlichen‹, aus dem Wesen der Gesellschaft folgenden Relationen in absoluter, für alle Orte und Zeiten geltender Gültigkeit entwickelt werden« (Spaemann 1959, 36). Der Mensch ist für de Bonald nämlich »von seiner Geburt an eingebunden in eine Familie, die Familie in den Staat, der Staat in die Religion, die Religion in das Universum, und das Universum in die Unendlichkeit Gottes, des einzigen Zentrums, worauf sich alles bezieht, des unendlichen Umkreises, der alles umfaßt, des Alpha und des Omega alles Seienden«¹². Und an dieser *constitution naturelle* von Welt, Geschichte und Gesellschaft könne der Mensch nichts ändern, da hier religiöse Wahrheit, geschichtliche Tradition und politische Autorität aufs engste zusammengehören und ineinander fallen.¹³

10 *De Bonald*, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire, 3 Bde., Konstanz 1796.

11 *De Bonald*, Œuvres complètes, Bd. I, 954; zit. nach Spaemann 1959, 167. Ähnlich äußerte sich Joseph de Maistre, der in seinen 1796 verfassten *Considérations sur la France* sogar so weit ging, eine detaillierte Prognose zum Ablauf des bevorstehenden *rétablissement de la Monarchie* zu wagen. Zu den *Considérations* vgl. Schmidt-Biggemann 2004, 45-51. Hier findet sich auch die Übersetzung eines bezeichnenden Aufrufs de Maistres an die Franzosen: »Französisches Volk, [...] höre nicht länger auf die Raisonner: Man rai-sonniert nur allzu viel in Frankreich, und das Raisonnieren vertreibt die Vernunft. Über-laß' dich nur ohne Furcht und ohne Bedenken dem untrüglichen Instinkt deines Gewis-sens. Willst du dir wieder in die Augen sehen? Willst du das Recht zurückgewinnen, Dich selbst wieder achten? Willst du als Souverän handeln? [...] Rufe deinen Souverän zurück!« (ebd., 50f.)

12 *De Bonald*, zit. nach Romig 1996, 78 (ohne Nennung einer Belegstelle).

13 Stärker noch als de Bonald sollte dann de Maistre, der sich explizit in die Schülerschaft de Bonalds stellte, auf dieser Grundlage in seiner Schrift *Du Pape* (1819) einen absolutistischen Dezisionismus propagieren und kirchliche Autorität bzw. päpstliche Unfehlbarkeit zu den einzigen Fixsternen erklären, die einer aus den Fugen geratenen Welt wieder eine klare politische Ordnung vermitteln könnten. Nicht zuletzt bildete das traditionalistische Milieu dieser Zeit auch einen wichtigen Inkubationsraum für das neuartige, biologisch-organologisch angelegte Motiv einer vom Willen und Bewusstsein der Menschen unabhängigen *évolution* als Gegenbegriff zur aktivistisch-voluntaristischen *révolution*; auch dies ein Theoriemotiv, in dem es vor allem um die Notwendigkeit der Ein- und Un-

›Tous solidaires‹ in der Unentrißbarkeit der Erbsünde

Welche Relevanz dem Topos der Solidarität im gegenrevolutionären Schrifttum zu kommt, ist bis heute nicht systematisch erforscht worden, sodass man hier auf literarische Zufallsfunde angewiesen bleibt.¹⁴ Von fundamentaler Bedeutung scheint in diesem Zusammenhang aber eine spezifische – der katholischen Dogmatik, auf die man sich hier beruft, allerdings frontal widersprechende – Lesart des tridentinischen Dogmas von der Erbsünde zu sein. Eine derartige Verwendungsweise der Solidaritätssemantik findet sich etwa in der mehrbändigen Schrift *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne* (1802) des Schriftstellers und Politikers François René Chateaubriand (1768-1848).¹⁵ Dieses bis in die Mitte des 19. Jahr-

terordnung des Individuums und seiner Freiheits- und Autonomieambitionen in den übergreifenden Zusammenhang einer sozialen Ordnung geht, die dem Einzelnen nicht nur vorausgeht, sondern ihn auch bleibend vereinnahmt und ohne Rest absorbiert.

14 Fiegle 2003, 43-48 führt drei Belegstellen von Autoren aus der französischen Restaurationsphilosophie (Chateaubriand, Ballanche, de Maistre) an und bringt damit für den deutschen Sprachraum einen echten Kenntnisfortschritt. Er greift zurück auf entsprechende Hinweise in der ›anti-solidaristischen‹ Kampfschrift des französischen Philosophen *Alain Laurent, Solidaire, si je le veux. Pour une éthique de la responsabilité individuelle*, Paris: Les Belles Lettres 1991 [im Folgenden: Laurent 1991]. Laurent, ein Vertreter der anarchokapitalistisch-libertären Sozialphilosophie in der Tradition Murray Rothbards, richtet sich in dieser Schrift gegen den, wie er es nennt, ›Einbruch des Neo-Solidarismus‹ (*l'irruption du néo-solidarisme*) in das Frankreich der 1980er Jahre und echauffiert sich insbesondere über den Wahlkampf des Jahres 1988, der »unter dem Druck humanitärer Assoziationen und der Kirchen« eine wahre *solidaromania* hervorgebracht habe (vgl. ebd., 37; 1981 hatte der Sozialist François Mitterand die Stichwahl um das Präsidentenamt gewonnen; 1988 wurde er wiedergewählt; HJGK). Laurent geht in dieser Schrift sogar so weit, einen liberalen Autor wie John Rawls und dessen *Theorie der Gerechtigkeit* in die Rubrik des *néo-solidarisme* einzuordnen (vgl. ebd., 320). Rainer Zoll erwähnt die Restaurationstheoretiker nicht. Auch Jürgen Schmelter kommt nicht auf de Bonald und de Maistre, sondern nur auf Donoso Cortés zu sprechen.

15 Schon 1803 erschien als eine deutsche Übersetzung: *Franz August Chateaubriand, Genius des Christenthums oder Schoenheiten der christlichen Religion*. Aus dem Französischen übersetzt und mit berichtigenden Anmerkungen begleitet von Dr. Carl Venturini, Erster Theil, Münster 1803; Peter Waldeck [im Folgenden: Chateaubriand 1803]. Im Jahr 2004 erschien eine neue deutsche Übersetzung unter dem Titel: *Geist des Christentums oder Schönheiten der christlichen Religion*, Berlin: Morus 2004. Vgl. zu Leben und Werk Chateaubriands ausführlich *Friedrich Sieburg*, Chateaubriand. Romantik und Politik, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1959 und *Edoardo Costadura*, *Der Edelmann am*

hunderts sehr einflussreiche Werk, das gegen die religiöse Indifferenz der Aufklärungsphilosophie die ›Schönheiten‹ der katholischen Religion und den ›Genius‹ des Christentums in poetischen Bildern und mit ausgeprägt romantischer Emphase beschreibt, bringt den Begriff der Solidarität explizit – allerdings eher beiläufig – mit dem Dogma der Erbsünde in Verbindung, wenn es im vierten Kapitel ›Von der Erloesung‹ heißt:

»Wie viel Ungerechtigkeit und Thorheit liegt nicht in dem Gedanken: daß wir alle für die Fehler unseres Stammvaters gestraft worden wären? Ohne hier zu entscheiden, ob Gott daran Recht oder Unrecht thue, daß er Einen für den Andern verantwortlich macht (*de nous rendre solidaires*), läuft unsere ganze Erfahrung, und in der That auch alles, was uns über diesen Punkt zu wissen frommt, darauf hinaus, daß ein solches Gesetz wirklich existiert.« (Chateaubriand 1803, 36f.)

Und im sechsten Kapitel ›Von den Sakramenten. Die Taufe und Beichte‹ heißt es dann zur ›Ceremonie‹ der Taufe:

»Bringt uns diese Ceremonie nicht die Verderbtheit, in welcher wir geboren wurden, nicht die Schmerzen der Mutter, die uns gebar, nicht die Unruhen und Drangsale, welche wir in der Welt erwarten, in Erinnerung? Sagt sie uns nicht, daß unsere Suenden auf unsere Kinder forterben; daß wir allesamt fuer einander verantwortlich sind (*que nous sommes tous solidaires!*)!« (ebd., 52)¹⁶

Für Chateaubriand besteht die Bedeutung des Taufsakraments also gerade darin, diesen Schuld- und Verfallenheitszusammenhang im Sinne einer durch die Erbsünde vermittelten universalen ›Verderbtheit‹ der menschlichen Natur nicht zu tilgen, sondern allererst zu stiften. Die Formel der Solidarität fungiert dabei, wie Fiegle formuliert, als »Metapher für die von Gott gestiftete Abhängigkeit der Menschen untereinander«; und das Sakrament der Taufe erscheint als »Symbol unentzerrbarer Sündhaftigkeit der seit Urzeiten aufeinanderfolgenden Generationen« (Fiegle 2003, 43f.).

Deutlich stärker als Chateaubriand, für den das theologische Motiv vom unabwendbaren Schuldzusammenhang aller Menschen im Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus nur ein Argument neben anderen war, hat dann, folgt man den Hinweisen von Laurent, der weniger bekannte und ebenfalls deutlich von der Romantik

Schreibpult. Zum Selbstverständnis aristokratischer Literaten zwischen Renaissance und Revolution, Tübingen: Niemeyer 2006, 101-197.

16 Vgl. auch Fiegle 2003, 43 mit Bezug auf Laurent 1991, 50. Dass die deutsche Fassung *solidaire* hier moralisierend als ›verantwortlich‹ übersetzt, dürfte nicht im Sinne Chateaubriands gewesen sein.

beeinflusste Essayist Pierre Simon Ballanche (1776-1847) die Erbsünde als Ursache der ›solidarischen‹ Sündenverfallenheit der Menschen thematisiert.¹⁷ Ballanche, der Chateaubriand seinerzeit den Titel zu dessen *Genie du Christianisme* vorgeschlagen hatte, betont in seinem 1818 publizierten *Essai sur les institutions sociales* mit Nachdruck: »das ganze Menschengeschlecht ist solidarisch«¹⁸. Und er spricht dabei explizit von einer »Doktrin der Solidarität«, sodass man ihm, folgt man Laurent, das Verdienst zusprechen kann, »den echt soziologischen/politischen Gebrauch des Wortes ›Solidarität‹« (Laurent 1991, 49) eingeführt zu haben:

»Der Mensch wird nicht allein und isoliert zu einem Individuum [...]; daraus folgt erneut, dass die Gesellschaft eine Ergänzung zur Unvollkommenheit seiner Organe darstellt; daraus folgt letztlich, dass die meisten Instinkte auch des Menschen, wenn eine solche Ausdrucksweise erlaubt ist, sich außerhalb seiner befinden, sie finden sich in der Gesellschaft, was uns wieder einmal zu dieser ›Doktrin der Solidarität‹ zurückführt; zu einer Lehre, die jetzt imstande ist, die Ordnung der spekulativen Wahrheiten zu verlassen, um in die Ordnung der erfahrenen Wahrheiten einzutreten, um ihren Platz bei den historischen Fakten einzunehmen.«¹⁹

Sich der Gesellschaft entziehen und im rousseauschen Sinne *le goût de la solitude* genießen zu wollen, bedeutet für Ballanche deshalb eine moralische Herabsetzung und Pervertierung der Natur des Menschen, denn »aus der Tatsache, dass die Gesellschaft dem Menschen auferlegt wurde, folgt, dass der Mensch, der sich der Gesellschaft entziehen will, zum Rebellen gegen den Willen Gottes wird; er schlägt eine der Bedingungen aus, von denen er seine Existenz empfangen hat«²⁰. Ballanche betont also in seinem antiindividualistischen Interesse am Vorrang des Kollektivs vor dem Individuum mit Nachdruck »die Unterordnung des einzelnen unter das allumfassende Kollektivwesen des Menschengeschlechts« (Fiegle 2003, 45), das als solches nicht nur die gegenwärtigen, sondern auch die vergangenen und zukünftigen

17 Vgl. dazu *Marie-Claude Blais*, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris: Gallimard [im Folgenden: *Blais* 2007], 85 und *Fiegle* 2003, 45f. Zu Leben und Werk Ballanches vgl. *Arthur McCalla*, *A Romantic Historiography. The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche*, Leiden: Brill 1998.

18 *Pierre Simon Ballanche*, *Essai sur les institutions sociales*, Paris 1991, 194: »Man kann es nicht oft genug wiederholen, der Mensch ist nicht geschaffen, um allein zu sein, der Mensch ganz allein ist nichts, am Ende kann der Mensch sein Schicksal nicht von dem seiner Mitmenschen abtrennen; das ganze Menschengeschlecht ist solidarisch«; zit. nach *Fiegle* 2003, 45.

19 *Ballanche*, *Essai sur les institutions sociales* 1818, 222; zit. nach *Laurent* 1991, 286f. Dieses Zitat findet sich bei Fiegle nicht.

20 *Ballanche*, *Essai sur les institutions sociales*, Paris 1991, 194; zit. nach *Fiegle* 2003, 45.

gen Generationen umfasse. Dabei bedeutet für ihn – anders als für Chateaubriand – »die Sünde unseres Ahnherrns [...] nicht nur Fluch, sondern zugleich Chance zu Umkehr und Sühne« (ebd., 46), wobei das Leben allerdings konstitutiv ein *état de souffrance* sei und bleibe: »Das soziale Leben ist ein Zustand des Leidens, wie das menschliche Leben insgesamt.«²¹

Bei den Klassikern der französischen Gegenrevolution, bei de Bonald und de Maistre, scheint die Solidaritätsvokabel jedoch, obwohl sie in dieser verfallstheoretischen Lesart dem traditionalistischen Programm einer vollständigen Delegitimierung des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomieprojekts kongenial gewesen wäre, kaum eine Rolle gespielt zu haben. Während de Bonald den Begriff der Solidarität nicht verwendet zu haben scheint, findet er sich bei de Maistre zwar angesprochen, allerdings systematisch nicht weiter ausgearbeitet. In seinen posthum im Jahr 1821 erschienenen *Soirées de Saint-Pétersbourg*²², die elf fiktive Abendgespräche zwischen einem Senator, einem Grafen und einem jugendlichen Ritter präsentieren, lässt de Maistre den Senator im Blick auf das Sakrament der Eucharistie ausführen:

»Denn eben so, wie mehrere Getreidekörner oder Weinbeeren nur Ein Brot und Einen Trank ausmachen, ebenso zerbrechen jenes mystische Brot und jener mystische Wein, die uns an dem heiligen Tische dargereicht werden, das Ich und nehmen uns in ihre unbegreifliche Einheit auf.

Es gibt eine Menge von Beispielen dieses natürlichen, rechtmäßigen und durch die Religion geheiligen Gefühls, die man als die fast erloschenen Spuren eines ursprünglichen Zustandes ansehen dürfte. Glauben Sie wohl, Herr Graf, daß es, wenn man diese Bahn verfolget, ganz und gar unmöglich sei, sich eine Vorstellung zu machen von 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?« (de Maistre 2008, 404)²³

21 *Ballanche*, Essai sur les institutions sociales, Paris 1991, 198; zit. nach Fiegle 2003, 46.

22 *De Maistre*, Les Soirées de Saint Pétersbourg, Paris 1821; dt.: Die Abende von Sankt Petersburg oder Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung, hg. von Jean-Jacques Langendorf und Peter Weiß, Wien-Leipzig: Karolinger 2008 [im Folgenden: *de Maistre* 2008]. Vgl. zu dieser Schrift Schmidt-Biggemann 2004, 66-79, bei dem sich allerdings kein Hinweis auf de Maistres Verwendung der Solidaritätsvokabel findet.

23 Fiegle 2003, 48 weist dieses Zitat fälschlich dem Ritter zu. Er bezieht es zudem auf den verlorenen paradiesischen Urzustand und meint, an dieser Stelle erscheine »zum erstenmal [...] ein positives Verständnis des Begriffs ›solidarité‹«. Es scheint de Maistre aber vor allem um das gegenrevolutionäre Motiv des ›Zerbrechens des Ichs‹ zu gehen. Der von ihm bemühte gnaden- und erbsündentheologische Lehrsatz von der ›Reversibilität der Verdienste‹ bezieht sich in der katholischen Dogmatik allerdings – gegenläufig zur verfallsanthropologischen Lesart der Restaurationsphilosophen – auf die Überzeugung von

Wie auch immer diese Passage näherhin zu interpretieren ist: Allein die Tatsache, dass de Maistre seine Leser noch eigens auf die Neuartigkeit dieser aus der Jurisprudenz entlehnten Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs meint hinweisen zu müssen, belegt deutlich, dass die Verwendung der Solidaritätsvokabel in der politisch-sozialen Sprache im Allgemeinen und in diesem anthropologischen Schuld- und Verfallszusammenhang im Besonderen zu Beginn der 1820er Jahre auch unter eifrigeren Lesern gegenrevolutionärer Literatur noch nicht Fuß gefasst hatte.

Juan Donoso Cortés: ›Catolicismo‹ gegen ›filosofismo‹

Eine wirklich nennenswerte Rolle spielt das erbsündentheologische Solidaritätskonzept, dessen Bedeutung für die politische Ideengeschichte nicht überschätzt werden sollte,²⁴ in der Restaurationsphilosophie aber erst im Kontext der 1848er-Revolutionen: bei dem spanischen Adligen und Diplomaten Juan Donoso Cortés (1809-1853). In seinem Spätwerk, dem 1851 erschienenen *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*²⁵ bringt er die katholische Lehre von der Erb-

der Partizipation der Schuldigen am Verdienst des Schuldlosen, d.h. auf die rettende Teilhabe des ›alten Adam‹ am Erlösungswerk des ›neuen Adam‹ Jesus Christus.

24 So spricht auch Reisz 2006, 57 zu Recht von einem »Nebenstrang der Begriffsverwendung« und weist – nachdrücklicher als andere Autoren – darauf hin, dass die Solidaritätssemantik ihren seit den 1830er Jahren einsetzenden Siegeszug vor allem fröhsozialistischen Theoriebemühungen und Milieukontexten verdankt. Auch das Erbsündenmotiv selbst taucht keineswegs nur bei Autoren der Gegenrevolution, sondern stärker noch in sozialistischen Kontexten auf, nicht zuletzt etwa bei Pierre Leroux. Zur Rolle dieses Motivs bei den späteren Solidaristen vgl. auch Bouglé 1907, 14-16.

25 Juan Donoso Cortés, Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus, betrachtet in ihren Grundprinzipien, in: Ders., Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853, hg., übersetzt und kommentiert von Günter Maschke, 3., vermehrte Aufl., Wien-Leipzig: Karolinger 2007, 1-279 [im Folgenden: *Donoso Cortés* 2007]. Die erste deutsche Übersetzung des *Ensayo* stammt aus dem Jahr 1854.

Donoso Cortés ist in Deutschland vor allem durch die Schriften Carl Schmitts bekannt geworden. Auch der mit Donoso Cortés deutlich sympathisierende Herausgeber der deutschen Fassung des *Ensayo* widmet seine Übersetzung ›Carl Schmitt in memoriam‹. Zu Recht beschäftigt sich auch Thomas Fiegle mit Donoso Cortés erst im Kontext der Frage, inwiefern dieser für den katholischen Solidarismus von Heinrich Pesch um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine zentrale Bedeutung erlangen sollte, wobei er dem spanischen Edelmann hier allerdings einen völlig überzogenen Einfluss auf Peschs Werk

sünde – genauer gesagt: ebenfalls eine häretische Interpretation dieses Traktats – als ›Dogma der Solidarität‹ scharf gegen die liberalen und sozialistischen Denkströmungen seiner Zeit in Stellung. Donoso Cortés' Interesse an der Erbsündenlehre erklärt sich allerdings, wenn überhaupt, nur zu einem sehr geringen Teil aus durchlaufenden Traditionslinien der französischen Restaurationsphilosophie.²⁶ Es erwächst vielmehr aus der Absicht, der im Kontext der 1848er-Revolutionen zu einem wichtigen Programmbeigruß der sozialistischen Bewegungen avancierten Vokabel der Solidarität eine aristokratisch-reaktionäre Lesart entgegenzusetzen. Insofern gehört Donoso Cortés nicht zu den frühen Inspiratoren der Solidaritätssemantik; seine Ausführungen zum ›Dogma der Solidarität‹ stellen vielmehr einen verspäteten Nachklang jener gegenrevolutionären Traditionslinie dar, deren politisch-publizistischer Einfluss im Frankreich der 1840er Jahre längst zum Erliegen gekommen war. Und auch wenn Donoso Cortés versucht, das reaktionäre Potenzial dieser Tradition in seinem von apokalyptischem Furor und einer fulminanten Sprachmacht geprägten *Ensayo* noch einmal dramatisch zu verschärfen, so sollte dieser Versuch im 19. Jahrhundert weithin resonanzlos bleiben.

In seinem antirevolutionären Kampf zur Verteidigung der Erbmonarchie und der feudalen Gesellschaftsstruktur stützt sich der *Ensayo* noch deutlich intransigenter als die französischen Restaurationsphilosophen auf die überlieferten Glaubensbestände der katholischen Theologie. Dieser Text, der sich durch eine maßlose Schärfe, durch höhnischen Spott und erbitterte Feindseligkeit, aber auch durch hohe sprachliche Kraft und eine oft poetische Bildersprache auszeichnet, präsentiert eine für den späten Donoso Cortés charakteristische Kombination von inbrünstiger Religiosität und machiavellistischer Machtpolitik. Nach seiner Wiederentdeckung des Katholizismus (1847) prägte ihn ein unerschütterlicher Glaube an die Offenbarungen Gottes und dessen Vorsehung, an die allumfassende Wahrheit, Schönheit und Unvergänglichkeit der katholischen Glaubenslehren. Und dies führte ihn im Kontext der Ereignisse der 1848er-Revolutionen in eine kämpferische Unversöhnlichkeit, für die es einzig noch die unmittelbar bevorstehende Entscheidungsschlacht zwischen der Macht und Herrlichkeit Gottes und der restlos dem Bösen verfallenen Welt der Gegenwart geben konnte.

Günter Maschke bringt diese Mentalitätslage anschaulich zum Ausdruck, wenn er in seiner Einleitung zur 1989 erschienenen deutschen Ausgabe des *Ensayo* – auch im Blick auf die Unterschiede zu den kulturellen Kontexten der französischen Traditionalisten – notiert:

zuspricht (vgl. Fiegle 2003, 264 u. 271). In den begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen von Zoll 2000 spielen Bezüge auf Donoso Cortés keine Rolle.

26 Die Texte de Bonalds kommen im *Ensayo* denn auch gar nicht erst vor; und zu de Maistres *Soirées de Saint-Pétersbourg* finden sich nur knappe Bezüge.

›Der Hauptfeind des Spaniers war nicht mehr die voltairianische Bourgeoisie, die Gott hinnahm und den Staat bejahte, solange beide zum Schutze ihres Eigentums taugten. Ihre für einige Jahrzehnte notdürftig haltende Macht war von Beginn an in den Grundfesten unterspült und ihrer Ideologie – theologisch Deismus, politisch Liberalismus – folgten Atheismus und Sozialismus, Pantheismus und Kommunismus auf dem Fuße. Diese *clase discutidora*, die, stünde sie vor der Frage: Jesus oder Barrabas?, Vertagung des Parlaments fordern würde, die zum Befehl wie zum Gehorsam gleich untauglich war, die 1848 eine zweifache Niederlage durch den Adel und durch das Proletariat erlitt, sie war einer Zeit harter sozialer und weltanschaulicher Kämpfe nicht gewachsen.‹²⁷

Für Donoso Cortés erlebte das westliche Europa in den Krisenjahren 1848/49 die katastrophische Zuspitzung eines seit drei Jahrhunderten andauernden Zerfallsprozesses, der über Reformation und Renaissance, Absolutismus und Aufklärung in das gegenwärtige Chaos von Anarchie und Sozialismus geführt habe und dem nun nur noch der endgültige Untergang im Strafgericht Gottes bevorstehen könne. Denn im Streit zwischen der ewigen Wahrheit des *catolicismo* und den modernen Strömungen des *filosofismo* sei keinerlei Verständigung denkbar, wie er schon im Frühjahr 1849 in einem Brief an den französischen Publizisten Charles F. de Montalembert erklärt hatte:

›Die katholische Zivilisation lehrt, daß die Natur des Menschen krank und gefallen ist. [...] Daraus folgt klar, daß die Freiheit der Diskussion ebenso notwendig zum Irrtum führt, wie die Freiheit der Tat zum Bösen führen muß. Die menschliche Vernunft vermag es nicht, die Wahrheit zu sehen, wird sie ihr nicht durch eine unfehlbare Autorität gelehrt; der menschliche Wille vermag das Gute weder zu wollen noch zu wirken, wird er nicht niedergehalten in der Furcht vor Gott. Emanzipiert sich der Wille von Gott und die Vernunft von der Kirche, so herrschen der Irrtum und das Böse ohne Gegengewicht in der Welt.‹²⁸

Die optimistische Anthropologie des *filosofismo* behauptete dagegen, ›daß die Natur des Menschen vollkommen und gesund ist‹, sodass es ›der sich selbst überlassenen Vernunft gelingen wird, die Wahrheit zu erkennen‹. Dementsprechend bestehe ›die Lösung des großen gesellschaftlichen Problems‹ für den *filosofismo* – zu seinem eigentlichen Hauptgegner hat Donoso Cortés dabei den französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon gewählt – allein darin, ›keinerlei Fesseln irgendwelcher Art zu haben. Wenn dem so ist, dann wird die Menschheit vollkommen sein, wenn sie Gott beseitigt, der ihre göttliche Fessel ist, und wenn sie die Regierung beseitigt,

27 Günter Maschke, Endzeit, Zeitenwende. Zum Spätwerk von Juan Donoso Cortés, in: *Donoso Cortés* 2007, XIII-LI [im Folgenden: *Maschke* 2007], XIV; Herv. i.O.

28 So in einem Brief vom 26.05.1849; *Cartas al conde de Montalembert*, in: *Obras completas* II, Madrid 1970, 325f.; zit. nach *Maschke* 2007, XXI.

die ihre politische Fessel ist, und wenn sie das Eigentum beseitigt, das ihre gesellschaftliche Fessel ist, und wenn sie die Familie beseitigt, die ihre häusliche Fessel ist.«²⁹

Aristokratische Herrschaft: Das ›Dogma der Solidarität‹ im Streit mit Liberalen und Sozialisten

In der weltanschaulichen Auseinandersetzung zwischen dem ewig wahren *catolicismo* und dem anarchistischen *filosofismo* nimmt für Donoso Cortés die Lehre von der Erbsünde – als »Dogma der Solidarität«³⁰ – einen zentralen Stellenwert ein. Dieses »Dogma von der substantiellen Einheit des Menschengeschlechts« (Donoso Cortés 2007, 157) mache deutlich, dass der Mensch nicht nur »einer Verantwortlichkeit unterliegt, die seine eigene, persönliche ist«, sondern auch »einer anderen Verantwortlichkeit, die er gemeinsam mit den übrigen Menschen teilt. Diese gemeinsame Verantwortung, die man *Solidarität* nennt, ist eine der schönsten und erhabensten Offenbarungen des katholischen Dogmas. Durch die Solidarität zu größerer Würde und in höhere Sphären erhoben, hört der Mensch auf, ein Atom im Raum und ein Augenblick in der Zeit zu sein« (ebd., 158; Herv. i.O.), denn:

»Wenn ich meine Augen richte auf das, was ich bin, sehe ich mich in Gemeinschaft mit dem ersten und dem letzten der Menschen, und wenn ich sie richte auf das, was ich tue, so sehe ich, wie meine Handlung mich überlebt, und Ursache anderer und nochmals anderer Handlungen wird, die ihrerseits einander überleben und sich vervielfachen bis hin zum Ende der Zeiten [...]; wenn ich all diese Verhältnisse betrachte, weiß ich von mir zu sagen, daß ich mich im Geiste voll Ehrfurcht niederwerfe vor Gott [...].« (ebd.)³¹

29 Zit. nach *Maschke* 2007, XXI. Mit den Stichworten Gott, Regierung, Eigentum und Familie nimmt Donoso Cortés erkennbar Bezug auf Proudhons berühmte Sätze »Eigentum ist Diebstahl!«, »Gott ist das Übel!« und »Die beste Regierung ist die Anarchie!«, die dieser selbst einmal als »fürchterliche Formeln« bezeichnet haben soll; vgl. einführend zu Proudhon *Hans Manfred Bock*, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), in: Walter Euchner (Hg.), *Klassiker des Sozialismus*, Bd. 1, München: Beck 1991, 97-109.

30 So der Titel des dritten Kapitels im dritten Buch des *Ensayo* (Donoso Cortés 2007, 156-166).

31 Und er ergänzt in diesem Zusammenhang: »Das Gesetz der Solidarität ist derart universal, daß es sich in allen menschlichen Vereinigungen kundtut, und dies bis zu jenem Punkte, daß der Mensch, so oft er sich zusammenschließt, immer und jedes Mal unter die Jurisdiktion dieses unvermeidlichen Gesetzes gerät.« (Donoso Cortés 2007, 159)

Diese Solidarität markiere in besonderer Weise die Grenzen der universalistischen Ideen von individueller Freiheit und Gleichheit, auf die sich Liberale wie Sozialisten gleichermaßen berufen. Sie erinnere nämlich daran, in welchem Ausmaß jenes alte Prinzip gelte, demzufolge »im allgemeinen und unbeschadet seiner Freiheit der Mensch das ist, was seine Familie ist, in der er geboren wurde; und das ist, was die Gesellschaft ist, in der er lebt und in der er atmet« (ebd., 160):

»Durch seine Vorfahren befindet er sich in solidarischer Verbindung mit der Vergangenheit; durch die fortdauernde Wirkung seiner eigenen Handlungen und durch seine Nachkommenschaft tritt er in die Gemeinschaft mit der Zukunft ein; als Mitglied einer häuslichen Gesellschaft fällt er unter das Gesetz der Familie; als Priester oder Beamter befindet er sich gemeinsam mit der Beamenschaft oder dem Sacerdotium in der Gemeinschaft der Rechte und der Pflichten, der Verdienste und der Fehlritte; als Teil des politischen Körpers fällt er unter das Gesetz der nationalen Solidarität; und zuletzt in seiner Eigenschaft als Mensch, holt ihn das Gesetz der menschlichen Solidarität ein.« (ebd., 159f.)

Für Donoso Cortés verpflichten diese ›Gesetze der Solidarität‹ vor allem zur Einsicht in den unhintergehbaren aristokratisch-agonalen Charakter sozialer Gemeinschaftsbildung, denn:

»Wenn der Gedanke von der Vererbung der körperlichen und moralischen Eigenschaften in einem Volke hohe Wertschätzung genießt, sind seine Institutionen zwangsläufig aristokratisch [...]; die ruhmreichsten Geschlechter unterjochten und knechteten die niedrigeren Sippen, und zwischen den Familien, aus denen sich die maßgebenden Gruppen eines Stammes zusammensetzten, fiel die Macht an jene, welche über die ruhmreichsten Vorfahren verfügten. Die Heroen erhoben, bevor es zum Kampfe kam, bis zu den Wolken den Ruhm ihres eigenen erlauchten Geschlechtes [...]; Gegenstück zu dieser allgemeinen Überzeugung war die andere allgemeine Überzeugung, daß es unter den Menschen verfluchte und enterbte Geschlechter gäbe, [...] für immer verdammt zu legitimer und fortgesetzter Knechtschaft.« (ebd., 161)

Statt diese durch die Geschichte immer wieder bestätigten Gegensätze von ›zwangsläufig aristokratischer Herrschaft‹ und ›für immer verdampter Knechtschaft‹ als gottgewollte Gesetzmäßigkeit menschlichen Gesellschaftslebens einfach anzuerkennen, bestreite »die liberale und rationalistische Schule« (ebd., 162) jedoch jede Solidarität in der familialen, religiösen und politischen Ordnung, womit sie sich gleichermaßen theologisch wie historisch ins Unrecht setze. Sehr wohl aber spreche sie, wie Donoso Cortés sarkastisch anmerkt, »in ihrem ekelhaften Materialismus dem sich vererbenden Reichtum jene Fähigkeit zu, die sie dem sich vererbenden Blute abspricht. Die Herrschaft der Reichen scheint ihr legitimer als die Herrschaft der Adligen.« (ebd., 162f.)

Eine ähnliche Verweigerungshaltung identifiziert Donoso Cortés auch in den sozialistischen Schulen. Deren »Wahlspruch von der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit als dem gemeinsamen Erbgut aller Menschen« (ebd., 169) reklamiere zwar, »daß alle Menschen solidarisch sind«, trenne diese egalitär-abstrakte Menschheitssolidarität aber – wie schon die liberalen Schulen – ebenfalls »von den übrigen Formen und vom religiösen Dogma, das sie uns lehrt und erklärt«. Die sozialistische Behauptung einer allgemeinen Menschheitssolidarität sei aber, so führt er ironisch aus, ein eklatanter Widerspruch, ein »Akt eines derart übernatürlichen und robusten Glaubens, daß ich selbst ihn nicht begreife, obwohl ich als Katholik gewohnt bin, an das zu glauben, was ich nicht begreife« (ebd.):

»Glauben an die Gleichheit aller Menschen, während man sieht, daß sie alle ungleich sind; glauben an die Freiheit, während man überall die Knechtschaft gegründet sieht; glauben, daß alle Menschen Brüder sind, während uns die Geschichte lehrt, daß sie alle Feinde sind [...]; und zuletzt daran glauben, daß ich diese Dinge glauben muß, während man mir durch diejenigen, die mir solches zum Gegenstand meines Glaubens vorschlagen, erklärt, daß ich an nichts glauben dürfe als an meine Vernunft, welche all diesen Dingen, die mir vorgeschlagen wurden, widerspricht: dies ist eine Ungereimtheit, derart verblüffend, eine Verirrung, derart unfaßbar, daß ich angesichts ihrer in Ohnmacht fallen möchte, starr vor Schreck und Erstaunen. Mein Erstaunen wächst bis zum Äußersten, wenn ich beobachte, daß die gleichen, die die Solidarität der Menschheit behaupten, die Solidarität der Familie verwerfen [...]; daß die Gleichen, die die Solidarität der Menschheit behaupten, die sind, welche kurz zuvor die politische Solidarität verwarfen [...]; daß die Gleichen, die die Solidarität der Menschheit behaupten, die Religion verwerfen, so als könnte die erstere erklärt werden ohne die zweite [...].« (ebd.)

Daraus zieht Donoso Cortés den Schluss, dass die sozialistischen Schulen, weil sie Derartiges behaupten, »gleichzeitig unlogisch sind und absurd« (ebd.). Wer also die von der Geschichte immer wieder gelehrt und vom katholischen Dogma so nachdrücklich bestätigten Realitäten der familiären und politisch-nationalen Formen einer nicht an erworbenem Reichtum und philosophischem Menschheitsglauben, sondern an Tradition und Überlieferung, an aristokratischer Herrschaft und legitimer Knechtschaft, an Blut und Abstammung gebundenen Solidarität verwirft, der betreibe »die Auflösung der Kontinuität der Zeit, die Auflösung der Kontinuität des Ruhmes, die Zerstörung der Liebe zur Familie und die Zerstörung des Patriotismus« (ebd., 166). Damit beraube er der Familie »ihr unverjährbares Recht, am Ruhme ihrer Vorfahren teilzuhaben, so wie die Kraft und die Fähigkeit, ihren Nachkommen einen Abglanz ihres Ruhmes weiterzugeben« (ebd., 165). Er beraube aber auch der Nation ihr Recht, »einen Teil des Ruhmes der Vergangenheit zurückzufordern und sich einen Teil des künftigen Ruhmes zuzumessen«, denn wenn man die nationale Solidarität zerstört, führe das »zwangsläufig zur radikalen Zerstörung jener Liebe

zum Vaterland, die den Menschen über sich selbst hinaustreibt und ihn zu unerschrockener Kühnheit und zu den heroischsten Taten anspornt« (ebd., 165f.).

So inbrünstig und suggestiv Donoso Cortés aber auch zum finalen Kampf, zur ultimativen Entscheidungsschlacht zwischen seinem aristokratisch-militanten *catalicismo* und dem blutleer-abstrakten *filosofismo* der Gegenwart ruft, so sehr fürchtet er im Blick auf den Ausgang dieser Schlacht, »daß der Triumph in der Zeit unweigerlich der philosophischen Zivilisation zukommt. [...] Ich halte es für eine bewiesene und offenkundige Tatsache, daß das Böse stets sich vollendet, indem es hieden über das Gute siegt, und daß der Triumph über das Böse eine Angelegenheit ist, die, wenn sich das so sagen lässt, Gott persönlich vorbehalten ist.«³²

32 Juan Donoso Cortés, Brief an Montalembert vom 26.05.1849, in: Cartas al conde de Montalembert, 326, zit. nach Maschke 2007, XXIII.

1.2 DER ORDRE NATUREL UND DAS ›GESETZ DER SOLIDARITÄT‹: NATIONALÖKONOMISCHE ADAPTIONEN

Frühe Spuren einer politisch-sozialen Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel finden sich aber nicht nur im Schrifttum der Restaurationsphilosophie. Das Solidaritätsmotiv taucht auch in den frühen Theoriebemühungen der liberalen Politischen Ökonomie Frankreichs auf, also in einem spezifisch modernen Theorierahmen, der von den Mentalitätslagen der Gegenrevolution zwar denkbar weit entfernt ist, jedoch ebenfalls ein ›kaltes‹ Verständnis von gesellschaftlicher Solidarität entwickelt, das um die unentrinnbaren Strukturen einer gleichsam naturhaft vorgegebenen Mechanik des Marktgeschehens kreist. Ihre publizistische Blütezeit erlebte diese Theoretiradition – in einer zeitlichen Koinzidenz zu Donoso Cortés, bei dem die gegenrevolutionäre Solidaritätssemantik einen verspäteten Höhepunkt erlebte – ebenfalls im Kontext der politischen Aufbrüche des Revolutionsjahres 1848, als es für das kapitalbesitzende Bürgertum darum ging, die politischen und sozialen Partizipationsansprüche der unterbürgerlichen Schichten abzuwehren, die nun mit Nachdruck in die öffentlichen Arenen der Politik zu drängen begannen. Denn gerade im Kampf gegen die frühen sozialistischen Bewegungen sollten die nationalökonomischen Vorstellungen eines gegen leichtfertige politische Umgestaltungsversuche zu schützenden *ordre naturel* des wirtschaftlichen und sozialen Lebens eine besondere Vi-rulenz erlangen.

›Une sorte de solidarité‹: Der ›ordre naturel‹ der Nationalökonomie

Im Kontext der liberalen Nationalökonomie scheint sich die Formel der *solidarité* schon bei dem Ökonom und Geschäftsmann Jean Baptiste Say (1767-1832)¹ nachweisen zu lassen, wenn es in der Literatur heißt: »Merkwürdigerweise ist der erste, welcher zwischen allen Menschen eine Art von ›Solidarität‹ konstatiert, gerade ein ausgesprochener Individualist, nämlich Jean Baptiste Say, der Bahnbrecher des Smithianismus in Frankreich.«² Say, der als Begründer der französischen Frei-

-
- 1 Say gilt als Begründer des bis heute in Lehrbüchern der Ökonomie anzutreffenden Say-schen Theorems. Diesem Theorem zufolge schafft sich in einer geschlossenen Volkswirtschaft jedes Angebot die ihm entsprechende Nachfrage, sodass es etwa keine unfreiwillige Arbeitslosigkeit geben könne, sofern der Staat nicht fälschlicherweise mit wirtschaftspolitischen Instrumenten, etwa Mindestlohnvorschriften, in das Marktgeschehen eingreift.
 - 2 Siegmund Feilbogen, Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich, in: Max Adler (Hg.), Festschrift für Wilhelm Jerusalem, Wien-Leipzig: Braumüller 1915, 61-80 [im Folgenden]

handelsschule gilt, scheint mit dieser Vokabel Quesneys ›physiokratische Entdeckung‹ des Wirtschaftskreislaufs als eines vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängigen, ihnen von Gott und der Natur vorgegebenen *ordre naturel* zu kennzeichnen; eine natürliche Ordnung, in der das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben – in Analogie zum 1628 entdeckten Blutkreislauf des menschlichen Körpers – festen Gesetzmäßigkeiten folgt, die die Einzelnen nicht zu beeinflussen vermögen. Sie würden vielmehr, ob von ihnen gewollt oder nicht, über die anonymen Gesetze des Marktes miteinander verbunden und so in einen sozialen Interdependenzzusammenhang gebracht, den Say als ›une espèce de solidarité‹ bezeichnet haben soll.³ Er definierte die Politische Ökonomie, die er auf einige wenige Gesetze und Prinzipien zurückführte, dementsprechend als »die Wissenschaft von diesen natürlichen und konstanten Gesetzen, ohne welche die menschlichen Gesellschaften nicht bestehen können«⁴. Und er erklärte mit Nachdruck: »Diese Prinzipien sind

den: *Feilbogen* 1915], 65. Eine Belegstelle gibt Feilbogen nicht an. Er dürfte sich auf einen Hinweis in *Mauranges* 1909, 88 gestützt haben, wo sich jedoch ebenfalls keine Quellenangabe findet.

- 3 Zoll 2000, 22 notiert unter Rückgriff auf *Mauranges* 1909, 88, dieser habe das Wort Solidarität auch bei Say entdeckt, »der geschrieben hatte, dass zwischen den Menschen eine Art Solidarität existiere (leider ohne direkten Beleg [...])«. Bei *Raymond de Waha*, Die Nationalökonomie in Frankreich, Stuttgart: Ferdinand Enke 1910 [im Folgenden: *de Waha* 1910], der sich in einem ausführlichen Kapitel auch mit dem Solidarismus beschäftigt (ebd., 427-457), findet sich dazu ein knapper Satz: »Die Solidarität aller Gewerbe und aller Völker als Interessengemeinschaft begegnete uns bei der Theorie der Absatzwege von J. B. Say.« (ebd., 428; ebenfalls ohne Belegstelle) Ob sich die Solidaritätsvokabel in Says Hauptwerk, dem erstmals 1803 erschienenen *Traité d'économie politique, ou simple exposé de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses* tatsächlich findet, konnte ich nicht abschließend klären. Das 15. Kapitel über die Absatzwege (*Des débouchés*, 6. Ausgabe (1827), 109-123) enthält die Vokabel jedenfalls nicht; und auch im ausführlichen Index dieser Schrift sucht man das Stichwort *solidarité* vergeblich.
- 4 *Jean Baptiste Say*, Cours complet (1828), 2; zit. nach *de Waha* 1910, 15. Die rationalistisch-deistischen Zusatzannahmen, die sich noch bei den Physiokraten und zum Teil auch bei Adam Smith finden, hatte Say, so *de Waha*, jedoch weitgehend aufgekündigt und durch einen strikt empirisch-deskriptiven Zugang zu den Phänomenen des Wirtschaftslebens ersetzt. Bei Say spielt insofern »die Idee vom providentiellen Finalismus« (*de Waha* 1910, 14) keine Rolle mehr; »die Betrachtung der wirtschaftlichen Dinge vom Standpunkte der Naturgesetze« (ebd.) und die Überzeugung von der Existenz eines überindividuellen *ordre naturel*, dem letztlich alle Ökonomie unterliege, bleibt *de Waha* zufolge aber auch bei ihm bestehen.

nicht von den Menschen hervorgebracht worden; sie stammen aus der Natur der Dinge; man hat sie nicht errichtet; man hat sie gefunden.«⁵

Im Jahre 1819 sollte dann auch der Genfer Ökonom und Historiker Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), der u.a. Staatsinterventionen zum Zweck einer Arbeiterschutzgesetzgebung forderte,⁶ in seinen *Nouveaux principes d'économie politique*⁷ in demselben nationalökonomischen Zusammenhang die Vokabel der Solidarität verwenden, um auf den engen wechselseitigen Zusammenhang zwischen den Marktindividuen, in diesem Fall: zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, hinzuweisen. So heißt es bei ihm: »Der Arbeiter ist für den notwendig, der ihn bezahlt, wie der Zahlende für den Arbeiter. Der eine lässt den anderen leben. Es existiert also, wenigstens müsste es so sein, eine Art von Solidarität zwischen ihnen.«⁸

Adam Smith und die allgemeine Tatsache der Arbeitsteilung

Im Blick auf die nationalökonomischen Entstehungskontexte des Solidaritätsmotivs notiert Raymond de Waha darüber hinaus etwas lakonisch:

»Im XVIII. Jahrhundert taucht der Solidaritätsgedanke in der Bedeutung gegenseitiger Abhängigkeit der in Gesellschaft lebenden Menschen bei *Ad. Smith* auf. Diese Abhängigkeit rückt Smith als Ergebnis der von ihm zu klassischer Darstellung gebrachten allgemeinen Tatsache der Arbeitsteilung in helles Licht. Im übrigen war der Individualismus der Aufklärungszeit eher dazu angetan, die Erkenntnis jener gegenseitigen Abhängigkeit hintanzuhalten.« (de Waha 1910, 428; Herv. i.O.)

5 Zit. nach *Thomas Nieding*, Ökonomietheorie als Beitrag zum »juste milieus«. Der »traité d'économie politique« von Jean Baptiste Say, in: Gudrun Gersmann/Hubertus Kohle (Hg.), Frankreich 1800. Gesellschaft, Kultur, Mentalitäten, Stuttgart: Steiner, 134-141, 141 (ohne Belegstelle).

6 Raymond de Waha notiert zur Bedeutung Sismondis: »Er trat als Historiker an das wirtschaftliche Erscheinungsgebiet heran und beobachtete auf seinen Reisen durch England Tatsachen, welche nicht mit den einfachen, übereilten Verallgemeinerungen der orthodoxen Volkswirte übereinstimmten. Durch seinen Appell an das Gefühl, seine Sympathie für die Arbeiter, seine Kritik der großindustriellen Entwicklung, des Konkurrenzsystems, sowie des persönlichen Interesses als alleiniger Triebfeder des wirtschaftlichen Handelns arbeitete er der im weiteren Verlauf des XIX. Jahrhunderts spontan wieder auflebenden Reaktion gegen das *laissez faire* vor.« (de Waha 1910, 355f.; Herv. i.O.)

7 *Simonde de Sismondi*, *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris 1819.

8 *Simonde de Sismondi*, *Nouveaux principes*, Tome 2, 348; zit. nach *Mauranges* 1909, 88.

Smith selbst hat die Vokabel der Solidarität jedoch nicht verwendet, auch wenn sich in seinem *Wealth of Nations* (1776)⁹ in der Tat erstmals jenes Arbeitsteilungs- und Abhängigkeitsmotiv findet, das im 19. und 20. Jahrhundert nicht zufällig – und über verschiedene, durchaus gegensätzliche Schulen der Philosophie und der Sozialwissenschaften – zu einem zentralen Topos gesellschaftlicher Selbstverständigung avancieren und auch die solidaristische Basisüberzeugung von den permanent zunehmenden Interdependenzen und den wachsenden sozialen Abhängigkeiten zwischen den Individuen entscheidend prägen sollte. Bekanntlich kommt es als Folge der Arbeitsteilung, wie Smith im berühmten ersten Kapitel seines *Inquiry* ausführt,

»in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird. [...] Man braucht sich nur die Ausstattung eines ganz gewöhnlichen Handwerkers oder Tagelöhners in einem entwickelten und aufstrebenden Land anzusehen, um sofort zu erkennen, daß die Zahl derer, die an seiner Versorgung beteiligt sind, wie klein auch immer ihr Beitrag sein mag, alle Schätzungen übertrifft. [...] Zu denken ist auch an alle Küchengeräte, den Tisch, die Messer und Gabeln, die irdenen Teller oder das Geschirr aus Zinn, auf denen er seine Speisen aufträgt und zerteilt, ferner an alle, die mitgearbeitet haben, um sein Brot zu backen und sein Bier zu brauen. Wieviel Kenntnis und Fertigkeit waren nötig, um das Glasfenster herzustellen, das Wärme und Licht einläßt und Regen und Wind abhält [...]. Wenn wir uns alle diese Gegenstände vor Augen halten und bedenken, welch eine Vielfalt von Arbeit auf jeden einzelnen von ihnen verwandt wird, wird uns bewußt, daß ohne Mithilfe und Zusammenwirken Tausender von Menschen in einem zivilisierten Land nicht einmal der allereinfachste Mann selbst mit jenen Gütern versorgt werden könnte, die wir gewöhnlich, fälschlicherweise, grob und anspruchslos nennen. Natürlich muß sein Besitz äußerst bescheiden und ärmlich anmuten, vergleicht man ihn mit dem überfeineren Luxus der Reichen. Doch sollte man bedenken, daß die Lebenshaltung eines Fürsten in Europa sich von der eines fleißigen und genügsamen Bauern vielleicht weniger unterscheidet, als die des letzteren von der manches Herrschers in Afrika, der uneingeschränkt über Leben und Freiheit von zehntausend nackten Wilden gebietet.« (Smith 1974, 14f.)

Die Arbeitsteilung ist für Smith dabei »nicht etwa das Ergebnis menschlicher Erkenntnis, welche den allgemeinen Wohlstand, zu dem erstere führt, voraussieht und anstrebt. Sie entsteht vielmehr zwangsläufig, wenn auch langsam und schrittweise aus einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen.« (ebd., 16) Und diese »weithin verbreitete Neigung zum Handeln und Tauschen« erlaube es den Menschen, »die Erträge jeglicher Begabung gleichsam zu einem gemeinsamen Fonds zu vereinen, von dem jeder nach seinem Bedarf

9 Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776). Aus dem Englischen übertragen nach der 5. Aufl. 1789, mit einer Würdigung von Horst Claus Recktenwald, München: Beck 1974 [im Folgenden: Smith 1974].

das kaufen kann, was wiederum andere auf Grund ihres Talents hergestellt haben« (ebd., 19). Auch wenn der Solidaritätsbegriff bei Smith nicht auftaucht, finden sich hier also die zentralen Themen und Motive arbeitsteilig vermittelter Interdependenz- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Individuen moderner Gesellschaften, die in der liberalen Politischen Ökonomie Frankreichs dann rasch mit der Formel der *solidarité* in Verbindung gebracht werden konnten.

Frédéric Bastiat: Natürliche Harmoniegesetze der Solidarität statt sozialistischer ›organisation artificielle‹

Ihren Höhepunkt erlebte die nationalökonomisch-liberale Rede von der Solidarität dann in der Mitte des 19. Jahrhunderts; und zwar in einer geradezu schwärmerischen Aufladung dieses ›Solidarzusammenhangs‹ durch den Ökonomen und Publizisten Claude Frédéric Bastiat (1801-1850).¹⁰ Nachdem die Juli-Revolution von 1830 die Bourbonen-Herrschaft beendet und dem Großbürgertum unter dem ›Bürgerkönig‹ Louis-Philippe die Parole des ›Enrichissez-vous!‹¹¹ beschert hatte, sollten sich im Paris der 1840er Jahre zahlreiche Nationalökonomen um die Fahne der nun als Wissenschaft schlechthin geltenden Lehre vom *laissez faire* versammeln. Zu ihnen einflussreichsten Repräsentanten gehörte Frédéric Bastiat, ein aus der Gascogne stammender Vertreter der Freihandelslehre, der sein Lebenswerk dem Kampf gegen

10 Bastiats Schriften waren im 19. Jahrhundert – nicht zuletzt wegen ihrer Schärfe und ihres stilistischen Glanzes – »ausgesprochene Bestseller« (Detmar Doering, Nachwort über Frédéric Bastiat, in: Marianne und Claus Diem (Hg.), *Der Staat – die große Fiktion. Ein Claude-Frédéric-Bastiat-Brevier*, Thun: Ott 2001 [im Folgenden: *Diem/Diem 2001*], 153–167 [im Folgenden: *Doering 2001*], 164). Dieser Band bietet eine Auswahl der Texte Bastiats aus den Jahren 1848 bis 1850. Joseph Schumpeter nannte Bastiat den ›brillantesten Wirtschaftsjournalisten, der je lebte‹ (vgl. ebd., 160). Seinen französischen Zeitgenossen galt Bastiat als »der vielleicht berühmteste Ökonom überhaupt« (ebd.); und auch in Deutschland gehörte er, so urteilt zumindest Doering, Mitte des 19. Jahrhunderts »zu den populärsten Ökonomen« (ebd., 167). Heute ist Bastiat jedoch auch unter Wirtschaftswissenschaftlern weitgehend unbekannt. Doering notiert dazu folgende Anekdoten: »Als die britische Premierministerin Margaret Thatcher Anfang der 1980er Jahre Frankreich besuchte, meint sie, dem Land ein Kompliment zu erweisen, als sie sagt, dass Frédéric Bastiat ihr Lieblingsökonom sei – nur um zu erfahren, dass keiner ihrer Gastgeber je etwas von ihm gehört hatte.« (ebd., 166)

11 Dieses – wohl nicht authentische – Wort, das Wahlkampfauftritten des Außenministers François Guizot zugeschrieben wird, markiert eine in der Literatur häufig anzutreffende Quintessenz der politischen Mentalitätslagen der französischen Julimonarchie (1830–1848).

Schutzzöllner und Sozialisten gewidmet hatte. Er wird als »ein Enthusiast und eine Kampfnatur« beschrieben, den eine »glühende Freiheitsliebe und eine glänzende polemische Begabung« (de Waha 1910, 29) auszeichneten. Er kann als »der bedeutendste Vertreter der optimistischen liberalen Lehre« im Frankreich des 19. Jahrhunderts gelten, auch wenn er »wegen der Übertreibungen seines Optimismus und seines Glaubens an die Endzwecke von einer großen Anzahl Volkswirtschaftler der liberalen Schule verleugnet worden«¹² ist.

Bastiat hat, so Gide, dem ›Gesetz der Solidarität‹ als Erster »einen Ehrenplatz in der Nationalökonomie« (Gide 1913a, 389) zugewiesen; und zwar mit seinem 1850 erschienenen Hauptwerk *Harmonies économiques*.¹³ Mit dieser Schrift reagierte er auf die Revolutionsergebnisse des Jahres 1848, die für ihn einen schweren Schock darstellten. Hatten »vor 1848 die Bemühungen Bastiats, wie der liberalen Schule überhaupt, der Bekämpfung aller der Freiheit entgegenstehenden Schranken, insbesondere des Schutzzollsystems, gegolten, so brachte das Revolutionsjahr eine Frontveränderung: es begann ein entschlossener Kampf gegen alle Formen des Sozialismus« (de Waha 1910, 35) – und Bastiat sollte dabei alle anderen Vertreter des ökonomischen Liberalismus »durch seine geistsprühenden Pamphlets« (ebd.) an Kraft und Relevanz weit überragen.

Bastiats *Harmonies* beginnen mit der Kernaussage: »Alle legitimen Interessen sind harmonisch.« (Bastiat 1982, 1) Die sozialistischen Schulen behaupten dagegen, so Bastiat, dass »die Interessen antagonistisch sind«, sodass sie, würde man sie sich selbst überlassen, auf »einen fatalen Schock« zuliefen, der nur »durch die Intervention einer künstlichen sozialen Ordnung« verhindert werden könnte, die als solche aber die Freiheit ausschließen müsse. Dagegen fordert er zur Lösung der sozialen Probleme lediglich: »die Interessen nicht verwirren und gegeneinander stellen« (ebd., 2). Denn gegen den ökonomischen Pessimismus Ricardos und Malthus' gilt

12 Charles Gide, Die Optimisten, in: Ders./Charles Rist, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Nach der 2., durchgesehenen und verbesserten Ausgabe hg. von Franz Oppenheimer; deutsch von R.W. Horn, Jena: Gustav Fischer 1913, 369-395 [im Folgenden: Gide 1913a], 369. Vgl. einführend auch de Waha 1910, 28-36. Aus der aktuellen Lehrbuchliteratur zur Geschichte des volkswirtschaftlichen Denkens ist Bastiat jedoch weitgehend verschwunden.

13 Frédéric Bastiat, *Harmonies économiques*. Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur, Paris: Guillaumin 1851, Faksimile-Nachdruck Genève-Paris: Slatkine 1982 [im Folgenden: Bastiat 1982]. Die *Harmonies* bilden Bastiats unvollendet gebliebenes Hauptwerk. Die ersten zehn Kapitel hatte er 1850 noch selbst fertiggestellt, bevor er im selben Jahr in Rom an den Folgen eines Lungenleidens starb. Die Kapitel 11-25 bilden vom Herausgeber gesammelte und geordnete Fragmente. Vorangestellt ist eineflammende Ansprache *À la jeunesse française* (ebd., 1-14), in der Bastiat eine scharfe Zurückweisung der sozialistischen Schulen seiner Zeit vornimmt.

für ihn grundsätzlich: »Die Interessen, sich selbst überlassen, tendieren zu harmonischen Kombinationen, zur fortschreitenden Vorherrschaft des allgemeinen Wohls.« (ebd., 5) Und aus dieser Einsicht in die *harmonies économiques* folge dann – gegen die ebenso vergebliche wie verkrampfte Suche der Sozialisten aller Couleur nach einer »künstlichen Organisation« (ebd., 3) und einer »vorgeschriebenen Philanthropie« (ebd., 10), mit der sie »das Werk ihrer Intervention« an die Stelle des »Werkes Gottes« (ebd., 7) setzen wollen – schlicht die Devise: »Lassen wir die Menschen arbeiten, tauschen, lernen, sich verbinden, untereinander agieren und reagieren, denn aus ihrer intelligenten Spontaneität kann nach den Geboten der Vorsehung nichts anderes hervorbrechen als Ordnung, Harmonie, Fortschritt, das Gute, das Bessere und das unendlich Beste.« (ebd., 8)

Im Unterschied zu Say griff Bastiat also wieder mit großer Emphase auf den von den Physiokraten vertretenen providenziellen Finalismus zurück, um die heilsamen Wirkungen der zu natürlicher Harmonie strebenden Gesetzmäßigkeiten des freien Marktes und der freien Konkurrenz hymnisch zu feiern. Im Mittelpunkt dieser *décrets providentiels*, wie Bastiat sie nennt, stehe nichts anderes als »die Freiheit oder das freie Spiel der harmonischen Gesetze, die Gott für die Entwicklung und den Fortschritt der Menschheit bereitet hat« (ebd., 13), denn schließlich sei es »nicht nur die himmlische Mechanik, sondern auch die soziale Mechanik, die die Weisheit Gottes offenbart und von seinem Ruhm erzählt« (ebd., 8). Und so konnte Bastiat im Blick auf die erwarteten Ergebnisse einer Allokation von Waren und Dienstleistungen allein über die *méchanique sociale* eines ungehinderten Marktes, auf dem jeder sein »persönliches Interesse« verfolgen und uneingeschränkt »die Verantwortung für seine eigene Existenz und Entwicklung« (ebd., 241) übernehmen kann und soll, seinen sozialistischen Gegnern zuversichtlich zurufen: »Ihr werdet protestieren, aber wartet das Ende ab und ihr werdet sehen, dass, wenn ein Jeder für sich selber sorgt, Gott an alle denkt.« (ebd.)

Jenseits der Eigenverantwortung: Einsichten in die sich kreuzenden Solidaritäten

Bastiats *Harmonies* enthalten ein eigenes, allerdings unvollendet gebliebenes Kapitel mit der schlichten Überschrift »Solidarité«,¹⁴ das der Autor in der Absicht verfasst wollte, diesem in der 1848er-Revolution endgültig prominent gewordenen Programmbeigruß der sozialistischen Bewegungen die gesellschaftskritische Spitze zu nehmen. An dessen Stelle wollte er die wirtschaftsliberale Doktrin einer in den ökonomischen Gesetzen immer schon enthaltenen *solidarité naturelle* setzen, um die Bemühungen der Sozialisten um den Aufbau einer *solidarité artificielle* als

14 Bastiat 1982, 536-543; es handelt sich um das mitten im Satz abrupt abbrechende 22. Kapitel; vgl. dazu Gide 1913a, 389-395.

überflüssig und kontraproduktiv erscheinen zu lassen (vgl. Bastiat 1982, 537; Herv. i.O.).¹⁵

Bastiat positioniert sich dabei durchaus jenseits des klassischen Interpretationsmusters der Politischen Ökonomie, denn er geht nicht mehr – wie etwa Smith und die Theoretiker des 18. Jahrhunderts – von einem »solitären« Individuum, sondern von einem *homme social* aus. Da der Mensch durch die Natur nicht dazu bestimmt sei, »allein zu leben und zu arbeiten«, sondern »*durch Bestimmung gesellig*« (so-ciable *par destination*) sei und zu seinen Mitmenschen »notwendige Beziehungen« habe (ebd., 536; Herv. i.O.), betreffen die guten und schlechten Konsequenzen seiner Taten, so Bastiat, nicht nur ihn allein, sondern auch andere Gesellschaftsmitglieder, und zwar in sowohl zeitlich wie räumlich unermesslich weiten Ausmaßen. Deshalb gebe es »keinen Menschen auf der Erde, dessen Lebensbedingung nicht determiniert wäre durch Milliarden von Fakten, die ihm fremd sind« (ebd., 538). Und dies sei es, was man »das Gesetz der *Solidarität*« nenne, »die eine Art *kollektiver Verantwortlichkeit* ist« (ebd., 537; Herv. i.O.). Auch Bastiat kommt in diesem Zusammenhang explizit auf die Lehre von der Erbsünde zu sprechen, die das 18. Jahrhundert in seinem Kampf gegen den Katholizismus über Gebühr zurückgewiesen habe. Es sei nämlich ein unbestreitbares Faktum, dass Fehler und Schuld des Einzelnen nicht auf ihn allein zurückfallen und von daher nicht allein »persönlich«, sondern immer auch »sozial« seien. Das Prinzip der individuellen Schuldzurechnung mag von daher, so Bastiat, zwar »die erste Regel aller menschlichen Gerechtigkeit« sein; »aber dieses heilige Gesetz der Individuen ist nicht das Gesetz Gottes, nicht einmal das Gesetz der Gesellschaft« (ebd.).

Vor diesem Hintergrund erklärt Bastiat die gesamte Gesellschaft zu einem ›Ensemble sich kreuzender Solidaritäten‹:

»Die gesamte Gesellschaft ist nichts Anderes als ein Ensemble sich kreuzender Solidaritäten. Dies resultiert aus der mitteilbaren Natur der Intelligenz. Beispiele, Reden, Literatur, Entdeckungen, Wissenschaften, Moral etc.; all diese unbemerkten Strömungen, durch die die Seelen miteinander korrespondieren; all diese Anstrengungen ohne sichtbare Verbindungen, deren Resultate das menschliche Geschlecht jedoch zu einem Gleichgewicht führt, zu einem mittleren Niveau, das sich unaufhörlich erhöht; dieser riesige Schatz von angehäuften Nützlichkeiten und Kenntnissen (*ce vaste trésor d'utilités et de connaissances acquises*), von dem

15 Den Sozialisten, »diesen großen Manipulateuren des menschlichen Geschlechts«, kann er deshalb vorwerfen, »ihr eigenes Werk an die Stelle des Werkes Gottes zu setzen, den sie erkennen« (Bastiat 1982, 537). In diesem Zusammenhang sei nur am Rande erwähnt, dass die in dieser Form auf Gott und die göttliche Vorsehung rekurrierende liberale Ökonomie nicht nur im republikanischen, sondern auch im katholischen Frankreich sehr erfolgreich werden sollte; vgl. dazu die ausführlichen und bis heute nicht überholten Darstellungen in *de Waha* 1910, 184-354.

jeder nimmt, ohne ihn zu verringern, den jeder vermehrt, ohne es zu wissen; dieser ganze Austausch von Gedanken, Produkten, Diensten und Arbeiten, von Übeln und Gütern, von Tugenden und Lastern, die aus der menschlichen Familie eine große Einheit und aus den Milliarden vergänglicher Existenzen ein gemeinsames, universelles und kontinuierliches Leben machen; all das ist die *Solidarität*.« (ebd., 538f.; Herv. i.O.)

Charles Gide macht im Blick auf die Rede vom *vaste trésor d'utilités et de connaissances acquises* denn auch mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass Bastiat hier eine grundlegende ökonomische Einsicht zur Sprache gebracht habe, die auch für das solidaristische Denken der Jahrhundertwende von entscheidender Bedeutung sein sollte; die Tatsache nämlich,

»daß infolge der Fortschritte der Industrie die für eine gleiche Bedürfnis-Sättigung notwendige menschliche Anstrengung immer geringer wird. Die neue Arbeit ist fast stets produktiver als die frühere. Das gilt für alle Erzeugnisse, für das Getreide sowohl wie für die Kohle, für den Stahl wie für die Baumwollenstoffe, und nicht nur für die Erzeugnisse der Erde, sondern für den Boden selbst. Es kostet immer weniger, neuen Boden urbar zu machen, gerade so, wie es immer weniger kostet, neue Maschinen herzustellen. Der Teil des natürlichen Nutzens wird aber in keiner Weise geringer: »Das Getreide hat heute genau denselben Nutzen, wie am Tage nach der Sintflut.« Was folgt daraus? Da aller Besitz nur aus einer Summe von Werten besteht, so drückt sich jede Wertverminderung durch eine stetige Wertverminderung des Eigentums aus.« (Gide 1913a, 380f.; Herv. i.O.)¹⁶

Mit der Einsicht in diesen Sachverhalt habe sich, so Bastiat, »der Wissenschaft eine ganz erstaunliche Tatsache« enthüllt, die, »wenn ich mich nicht irre, bisher unbemerkt geblieben ist«¹⁷: dass – wie Gide paraphrasierend schreibt – »in jeder fortschreitenden Gesellschaft der gemeinsame unentgeltliche Anteil beständig wächst, während der kostende und mit Beschlag belegte Teil stetig geringer wird. Die heu-

16 In seinem Vorwort *À la jeunesse française* formuliert Bastiat dieses »Gesetz« folgendermaßen: »Kapitalisten und Arbeiter, ich denke in der Lage zu sein, folgendes Gesetz festzustellen: »Je mehr die Kapitalien sich anhäufen, desto geringer wird ihr *proportioneller* Anteil; die Arbeit sieht ihren relativen und vor allem auch absoluten Anteil ansteigen. Der gegenteilige Effekt tritt ein, wenn die Kapitalien sich zerstreuen. Wenn dieses Gesetz besteht, resultiert daraus deutlich eine Harmonie zwischen den Interessen der Arbeiter und denen, die sie beschäftigen.« (Bastiat 1982, 11f.; Herv. i.O.) An anderer Stelle fasst er als Ergebnis dieses Gesetzes zusammen: »Konstante Annäherung aller Menschen an ein Niveau, das sich täglich erhöht, – in anderen Begriffen: Perfektionierung und An gleichung, – in einem einzigen Wort: HARMONIE.« (ebd., 328; Herv. i.O.)

17 Bastiat 1982, 256; dt. Übersetzung nach Gide 1913a, 381.

tige Gesellschaft ist schon, ohne es zu wissen, kommunistisch und wird es mit jedem Tage mehr!« (ebd., 381) Kommentierend schreibt Gide dazu:

»Der Gedanke ist allerdings sehr schön. Er zeigt uns das Privateigentum wie Inseln, die von einem weiten Meere des Gemeineigentums umspült sind, und, was noch mehr besagt, von einem Meere, das stetig steigt und ohne Aufhören ihre Küsten wegschwemmt und ihre Oberfläche verringert. Sollte die Arbeit jemals allmächtig werden, sollte nämlich die Wissenschaft dazu gelangen, die Anstrengung auszuschalten, so würde an diesem Tage die Eigentumsinsel unter dem steigenden Niveau des unentgeltlichen Nutzens verschwunden sein. Und so ruft Bastiat triumphierend aus: ›Kommunisten, ihr träumt vom Gemeineigentum? *Ihr habt es ja schon!* Die soziale Ordnung macht ja alle Befriedigungsmittel zum Gemeineigentum unter der Bedingung, daß der Tausch der angeeigneten Werte frei sei.‹« (ebd.; Herv. i.O.)¹⁸

Die von Bastiat überschwänglich gefeierte ökonomische Solidarität ist für ihn ohne Frage »eine progressive Kraft«, »in bewundernswerter Weise dazu bestimmt, das Böse einzudämmen, das Gute auszuweiten und die Menschheit auf den Weg des Fortschritts zu bringen« (Bastiat 1982, 540; Herv. i.O.). Allerdings liegen die positiven Auswirkungen und Konsequenzen der ›sich kreuzenden Solidaritäten‹, wie er betont, nicht immer unmittelbar auf der Hand; vielfach bleiben sie unsichtbar oder stellen sich erst auf längere Sicht ein.¹⁹ Und deshalb komme es entscheidend darauf

18 Zitat im Zitat: *Bastiat* 1982, 142; dt. Übersetzung nach *Gide* 1913a, 381. Gide weist allerdings einschränkend darauf hin, dass der Beweis für die Geltung dieses Harmonie-Gesetzes »durchaus nicht erbracht« sei, d.h. dafür, »daß die Erzeugnisse des Bodens dem Gesetze der Konkurrenz unterliegen, deren Wirkung wäre, ihren Wert auf das Niveau der Produktionskosten herabzudrücken, und noch weniger, daß ihr Wert auf das Niveau der Minimalproduktionskosten herabgedrückt wird. [...] Wenn es aber wahr ist, daß die Natur nichts fordert, so ist es doch nicht wahr, daß der Besitzer nichts weiter als die Rückerstattung seiner Auslagen an Mühe und Kosten verlangt. Er begnügt sich nur damit, wenn er durch die Konkurrenz unbedingt dazu gezwungen wird! Diese Bedingung ist nun fast niemals gegeben [...].« (ebd., 381f.)

19 Vgl. dazu auch Bastiats berühmten Essay *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* aus dem Jahr 1850, der den »Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Ökonom« erläutert: »Der eine klebt an der *sichtbaren* Wirkung, der andere berücksichtigt sowohl die Wirkung, *die man sieht* als auch diejenige, die man *vorhersehen* muss. [...] Das führt dazu, daß der eine Ökonom eine kleine gegenwärtige Verbesserung anstrebt, aus der ein großes Übel entsteht, während der wahre Ökonom eine große zukünftige Verbesserung erstrebt auf die Gefahr eines kleinen gegenwärtigen Übels.« (zit. nach *Diem/Diem* 2001, 107-152, 107; Herv. i.O.) *Doering* 2001, 161 zufolge habe Friedrich August von Hayek Bastiat aufgrund dieser Schrift als ein »Genie« bezeichnet, da er hier das »entscheidende Argument für die wirtschaftliche Freiheit« geliefert habe. Schon in seinem

an, die sichtbaren und unsichtbaren Gesetzmäßigkeiten, die hier herrschen, zu erkennen und ihnen zu vertrauen. Denn nur so könne sich die *solidarité naturelle* – gegen »den großen Missbrauch, den gewisse sozialistische Schulen mit dem Wort Solidarität betreiben« (ebd., 541) – ungehindert entfalten und vollziehen.

Bastiat ordnet das Motiv der Solidarität also konsequent in den fortschrittsoptimistischen Rahmen seiner Nationalökonomie ein, indem er darauf beharrt, dass die *solidarité naturelle* unter *laisser faire*-Bedingungen aus sich heraus zu Gemeinwohl und sozialer Harmonie führe. Er räumt jedoch ein, dass diese Harmonie – im Unterschied zum »sentimentalisme démocratique« (ebd., 236) der Sozialisten und zur »fraternité humaine« (ebd., 321) des Christentums – »das Böse nicht ausschließt; sie lässt Dissonanzen zu; allerdings werden wir erkennen, dass sie deshalb nicht aufhört, Harmonie zu sein« (ebd., 536) – und in diesem Sinne ist es für Bastiat nicht zuletzt »die Konkurrenz, die eine der Zweige der großen menschlichen *Solidarität* darstellt« (ebd., 319; Herv. i.O.).

Essay über *Justice et Fraternité* hatte Bastiat seine Kontroverse mit den Sozialisten im Revolutionsjahr 1848 folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »Alle beide wollen wir Harmonie. Sie suchen sie in unzähligen Kombinationen, die das Gesetz den Menschen auferlegen soll; wir finden sie in der Natur der Menschen und der Dinge.« (zit. nach *Diem/Diem* 2001, 73-94, 93)

1.3 SOZIALE RECHTE UND DIE SOLIDARITÉ HUMAINE: SOZIALISTISCHE AUFLADUNGEN

Das gegenrevolutionäre Theoremielie der Restaurationsphilosophie und die modernen Theoreme der marktliberalen Nationalökonomie stehen sich zwar fremd und durchaus feindlich gegenüber; sie sind aber gleichermaßen überzeugt von der Existenz unerbittlicher ‚Naturgesetze‘ auch im sozialen Leben. Diese würden, so ihre gemeinsame Gewissheit, die Entwicklungsdynamik von Geschichte und Gesellschaft bzw. die Funktionslogik wirtschaftlicher Tausch- und Produktionsprozesse vollumfänglich beherrschen, sodass ihnen die Wünsche und Hoffnungen, Absichten und Ambitionen der Individuen letztlich hilflos ausgeliefert seien; und diese ‚anti-humanistischen‘ Traditionslinien haben die Entstehungskontexte der Solidaritätssemantik in der politisch-sozialen Sprache Europas entscheidend geprägt.

In den frühsozialistischen Bewegungen artikulierten sich dagegen die ersten moralischen Widerstände gegen eine solche Gesellschaftswahrnehmung, die sich vor allem gegen eine besitzindividualistische Engführung des Revolutionsversprechens von Freiheit und Gleichheit für alle richteten. In diesem Rahmen entstanden in Frankreich unterschiedlichste Vorstellungen zur Überwindung der Herrschaft des privaten Eigentums an Handelskapital und Produktionsstätten, des ungehinderten Konkurrenzprinzips und der Untugenden eines blanken *egoïsme* und *individualisme*, die auch publizistisch immer mehr in den Fokus gesellschaftlicher Auseinandersetzungen gerieten. Sie »reichen vom vierstündigen Arbeitstag, einer Welt ohne Arbeitslosigkeit, materielles Elend und Ausbeutung über das Recht geistig-kultureller Entfaltung für alle bis hin zur Forderung humaner Arbeitsbedingungen, eines fortschrittlichen Schulsystems und einer kostenlosen Kranken- und Altersversorgung«¹. Hier sollten der Rede von der Solidarität nun jene humanistischen Gehalte zuwachsen, die ihren politisch-publizistischen Höhepunkt in der 1848er-Revolution erlebten und ohne die auch die vehementen antisozialistischen Solidaritätsdiskurse eines Juan Donoso Cortés und eines Frédéric Bastiat undenkbar gewesen wären. Aber auch in dieser Traditionslinie wird deutlich, dass sich das Konzept der Solidarität keineswegs als Äquivalent der revolutionären Brüderlichkeit (*fraternité*) oder gar der christlichen Barmherzigkeit (*charité*) verstehen lässt. Vielmehr fungiert die Formel der Solidarität auch in den sozialistischen Bewegungen, die seit den 1840er Jahren endgültig die politische Bühne Frankreichs betreten hatten, zunächst und vor allem als Kategorie einer ›kalten‹ sozialwissenschaftlichen Beschreibung der in der Moderne erreichten Grade gesellschaftlicher Komplexität.

1 Richard Saage, Das Vertragsdenken und die politischen Utopien der Aufklärung (1988), in: Ders., Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 67-92, 92.

Charles Fourier: Gleiches Recht für alle – ›garantisme‹ und ›État sociétaire‹

Die ersten nennenswerten Verwendungen des Begriffs der Solidarität im Kontext der sozialistischen Bewegungen scheinen sich bei Charles Fourier (1772-1837) zu finden.² Fourier, der als ›der Romantiker unter den Sozialisten‹ (Otto Warschauer) gilt und für seinen Hang zur Kreation neuer Begriffe bekannt war,³ hatte 1821 in seiner voluminösen, aber kaum beachteten *Théorie de l'unité universelle*⁴ mit der Idee der *phalanstères*⁵ ein sozialistisches Alternativkonzept zur Konkurrenzwirtschaft des Manufaktur- und Fabrikkapitalismus vorgestellt – und dann jahrelang

-
- 2 Zu Leben und Werk Fouriers vgl. *Marvin Chlada/Andreas Gwisdalla*, Charles Fourier. Eine Einführung in sein Denken, Aschaffenburg: Alibri 2014 und *Jonathan F. Beecher*, Charles Fourier. The Visionary and His World, Berkeley: University of California Press 1987. Vgl. einführend *Iring Fetscher*, Charles Fourier (1772-1837), in: Walter Euchner (Hg.), Klassiker des Sozialismus, Bd. 1, München: Beck 1991, 58-75 [im Folgenden: *Fetscher* 1991]. Eine knappe Einführung liefert auch *Peter Stadler*, Einführung Charles Fourier, in: Die frühen Sozialisten, hg. von Frits Kool und Werner Krause. Eingeleitet von Peter Stadler, Olten-Freiburg i.Br.: Walter 1967 [im Folgenden: *Kool/Krause* 1967], 193-197 [im Folgenden: *Stadler* 1967b]. Heinrich Heine notiert in seiner 1854 erschienenen Schrift *Lutezia* zu Fourier: »[...] wie oft sah ich ihn in seinem grauen, abgeschabten Rocke längs den Pfeilern des Palais Royal hastig dahinschreiten, die beiden Rocktaschen schwer belastet, so daß aus der einen der Hals einer Flasche und aus der andern ein langes Brot hervorguckten. Einer meiner Freunde, der ihn mir zuerst zeigte, machte mich aufmerksam auf die Dürftigkeit des Mannes, der seine Getränke beim Weinschank und sein Brot beim Bäcker selber holen mußte.« (Heinrich Heine, *Lutezia* II, in: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Bd. 14/I, Hamburg: Hoffmann und Campe 1991 [im Folgenden: *Heine* 1991], 106.)
- 3 *Arthur E. Bestor*, The Evolution of the Socialist Vocabulary, in: *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), 259-302 [im Folgenden: *Bestor* 1948], 264 nennt Fourier einen »unashamed practitioner of neologism«.
- 4 Zu dieser Schrift notiert *Stadler* 1967b, 195f.: »1822 erscheinen in Paris die zwei Bände des ›Traité de l'association domestique-agricole‹. Die zweite, etwas erweiterte Auflage dieses umfangreichsten Werkes von Fourier wird 1841/1843 in vier Bänden unter dem bekannteren und ursprünglich von Fourier vorgesehenen Titel ›Théorie de l'unité universelle‹ herausgegeben.«
- 5 Zur Idee der *phalanstères* [aus Phalanx (Kampfverband) und Monasterium (Kloster) zusammengesetzt] als Gemeinschaftssiedlungen »von 1620 Personen, die abwechselnd im Gartenbau und in der Industrie tätig sind und in kostensparenden Gemeinschaftswohnungen verköstigt und unterhalten werden« (*Fetscher* 1991, 60), vgl. die Ausführungen in ebd., 67-73.

vergeblich darauf gewartet, einen Sponsor für dieses Projekt zu finden.⁶ Eher beiläufig verwendet Fourier in diesem Text auch das Adjektiv *solidaire*; und zwar im Zusammenhang mit seinem *principe de garantisme*⁷, das die Einführung eines garantierten Basiseinkommens für alle Familien, *la garantie familiale solidaire* (vgl. Fourier 1971b, 91), verlangt und auf diese Weise insbesondere den *pères malheureux* die »Rechte auf ein *Minimum*« (ebd., 86; Herv. i.O.) gewährleisten will. Hier beginnen dem Begriff der Solidarität – als *garantie solidaire* (vgl. ebd., 91) – erstmals »clear political implications«⁸ im Sinne einer modernen Wohlfahrtsstaatlichkeit zuzuwachsen, die nicht mehr auf freiwilliger Mildtätigkeit gegenüber den Schwachen, sondern auf einem egalitären sozialen Grundrecht aufruhen, dem »gleichen Recht auf Schutz durch die Gesetze« (ebd., 86).

Schon im Jahr 1808 hatte Fourier in seiner Schrift *Quatre Mouvements*⁹, die als »the first major nineteenth-century work in the tradition that would ultimately be called socialistic« (Bestor 1948, 263), gelten kann, vom *garantisme* gesprochen und einen *État sociétaire* in den Blick genommen (Fourier 1971a, 10 u. 62), wobei er den Begriff der *solidarité* als politisch-moralischen Schlüsselbegriff allerdings noch nicht in Anspruch nahm.¹⁰ Wenn es darum ging, die höchsten Formen menschlicher

-
- 6 Fourier, der bereits als Siebenjähriger einen ewigen Eid gegen den Handel, »das edle Handwerk der Lüge«, geschworen haben soll (vgl. *Stadler* 1967b, 194), wartete nach der Veröffentlichung dieser Schrift »zehn Jahre lang – diese Geschichte ist verbürgt – Tag für Tag in der Mittagsstunde in seiner Wohnung auf einen reichen Mäzen (von Fourier Kandidat genannt), der ihm die Mittel verschaffen würde, in einer Versuchspfalanx den Plan einer idealen Gesellschaft zu verwirklichen. Jedoch erschien der reiche Gönner nicht. Dagegen mußte er erleben, daß ein Versuch seiner Anhänger, eine Phalanx zu gründen (1832 bei Rambouillet), scheitert.« (ebd., 195)
- 7 *Charles Fourier*, Théorie de l'unité universelle. Troisième volume. Deuxième édition, in: Œuvres complètes, Tome IV, Faksimile, Paris: Anthropos 1971 [im Folgenden: *Fourier* 1971b], 86-95, 88.
- 8 Zu Recht betont *Steinar Stjernø*, Solidarity in Europe. The History of an Idea, Cambridge: Cambridge University Press 2004 [im Folgenden: *Stjernø* 2004], 28, diese Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs sei bereits »close to the association between solidarity and the welfare state that is found today«.
- 9 *Charles Fourier*, Théorie des quatre mouvements et des destinées générales, in: Œuvres complètes, Tome I, Faksimile, Paris: Anthropos 1971 [im Folgenden: *Fourier* 1971a]; dt. als: Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen, hg. von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1966.
- 10 Von diesem Begriff sollte sich die spätere Selbstbezeichnung der Fourieristen als *École Sociétaire* herleiten. Bestor 1948, 273 behauptet in diesem Zusammenhang, dass Fourier hier (*Fourier* 1971a, 269) auch das Wort *solidarité* benutzt habe. In der Tat spricht Fou-

Vergemeinschaftung und sozialer Organisation zu bezeichnen, standen bei ihm und seinen Schülern Begriffe wie *unité universelle*, *fraternité sociétaire*, *harmonie sociétaire*, *harmonisme* oder *omniphilie* im Mittelpunkt, sodass man Fourier kaum zu den Vätern des sozialistischen Solidaritätsgedankens rechnen kann.

Erstmals explizit als Titel eines Buches taucht die Vokabel der Solidarität dann in einer Schrift des Fourier-Schülers Hippolyte Renaud (1803-1874) aus dem Jahr 1842 auf, die unter dem Titel *Solidarité. Vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier* eine populäre Zusammenfassung der fourierschen Konzeptionen bietet. Renaud feiert die Solidarität hier – anders als Fourier – bereits in den höchsten Tönen als »eine gerechte und heilige Sache«¹¹; und er präsentiert sie als Synonym »einer sozial verstandenen ›Brüderlichkeit‹ oder ›Verbrüderung‹«¹², die die politische Rhetorik des Revolutionsjahres 1848 entscheidend prägen sollte. Renauds Schrift erschien 1855 auch in einer deutschen Übersetzung¹³ und sollte so wesentlich dazu beitragen, dass der Begriff der Solidarität auch diesseits des Rheins immer bekannter wurde. Im Übrigen waren es in den 1840er Jahren »auch jeweils Fourieris-

rier an dieser Stelle im Kontext des *garantisme* und im Protest gegen »einen Exzess der kommerziellen Freiheit« unspezifisch von *les solidarités*, allerdings nicht im Sinne eines neuen politischen Programmabegriffs, sondern schlicht zur Bezeichnung jener Formen gemeinschaftlicher Produktion, die entstehen müssen, um jene *lutte individuelle* zu überwinden, die *évidemment ruineuse* sei. Stjernø, der auf die *Quatre Mouvements* nicht zu sprechen kommt, notiert zu Fouriers Verwendungswise des Solidaritätskonzepts zu Recht: »The concept was applied casually, it was not well defined or thoroughly discussed, and it disappeared from his later texts.« (Stjerna 2004, 28)

11 »Denn es ist uns nicht gegeben, alleine und ohne die anderen glücklich zu sein, denn alle Mitglieder der großen Familie sind, durch das göttliche Gesetz, die Solidarität, miteinander zu einem einzigen Bündel (*un seul faisceau*) verknüpft. Die Solidarität ist eine gerechte und heilige Sache [...]. Wir werden zu vermitteln haben, dass die Interessen der Menschen in allen Hinsichten streng identisch sind.« (Hippolyte Renaud, Solidarité, 2. Aufl., Paris 1843, 52f.; zit. nach Andreas Wildt, Art. Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter u.a., Bd. 9, Basel: Schwabe 1995, 1004-1115 [im Folgenden: Wildt 1995], 1005; Herv. i.O.)

12 Wildt 1998, 206; allerdings fügt er ergänzend hinzu, dass *solidarité* in dieser Schrift »auch ansatzweise zu einem Rechtsbegriff« werde, »der sich aber noch kaum auf den Staat bezieht« (ebd.).

13 »Dieses Büchlein, das in Frankreich immerhin sechs Auflagen erlebte, erschien in einer deutschen Übersetzung in Zürich, im ›Selbstverlag der Schweizer-Phalanx‹. Karl Bürkli, der neben Kaspar Bär als deren Bearbeiter zeichnet, wurde zu einem der Begründer der Schweizerischen Sozialdemokratie.« (Peter Stadler, Einleitung, in: Kool/Krause 1967, 15-66 [im Folgenden: Stadler 1967a], 42)

ten, die das Wort in das amerikanische und britische Englisch« einführten und dort präsent machten.¹⁴

Pierre Leroux I: Auf dem Weg zu einer demokratisch-sozialistischen Solidarität

Die ›warme‹ Traditionslinie der Solidarität verdankt ihre Entstehung also exklusiv den politisch-moralischen Ambitionen der frühsozialistischen Bewegungen. Ihren eigentlichen Durchbruch erlebte sie im Frankreich der 1840er Jahre; und zwar vor allem durch das Werk des ursprünglich dem Saint-Simonismus eng verbundenen Pariser Philosophen Pierre Leroux (1797-1871).¹⁵ Als gelernter Buchdrucker, der oft voreilig als christlicher Sozialist bezeichnet wird,¹⁶ gehörte Leroux in der Mitte

14 So Reisz 2006, 58; mit Hinweis auf entsprechende Belegstellen in Bestor 1948. Dort heißt es u.a.: »A British Fourierite [Hugh Doherty] introduced the word *solidarity* into English in 1841. [...] In 1844, however, the American Fourierite Parke Godwin used *solidarity* with regret, as the English equivalent of ›the uncouth French word, *Solidarité*, now coming into such use.‹« (Bestor 1948, 273; Herv. i.O.) Die amerikanischen Fourieristen konstituierten sich auf einer *convention* im Jahr 1844 als ›The Associationists of the United States of America‹; vgl. ebd., 267.

15 Vgl. dazu Gottlieb Keller, Pierre Leroux. Ein Theoretiker des französischen Frühsozialismus, Brugg: Effingerhof AG 1949 [im Folgenden: Keller 1949] und Bärbel Kuhn, Pierre Leroux – Sozialismus zwischen analytischer Gesellschaftskritik und sozialphilosophischer Synthese. Ein Beitrag zur methodischen Erforschung des vormarxistischen Sozialismus, Frankfurt/M.: Lang 1988 [im Folgenden: Kuhn 1988]. Vgl. zur Biographie Leroux' vor allem Keller 1949, 17-41 und Peter Stadler, Einführung Pierre Leroux und Jean Reynaud, in: Kool/Krause 1967, 257-261 [im Folgenden: Stadler 1967c].

16 Leroux ist, wie Stadler zu Recht betont, im eigentlichen Sinne »nicht als Christ anzusprechen«; wohl aber will er »als religiöser Denker verstanden werden, auch und gerade in seinem Sozialismus« (Stadler 1967c, 257). Denn im Unterschied zur Orthodoxie des christlichen Glaubens positioniert Leroux, der eine umfassende Lehre der ›Wiedergeburt des Menschen in die Menschheit‹ entwickelt (vgl. dazu Kuhn 1988, 26-34), »die Reinkarnation auf unseren Planeten; die Toten kehren nach dem Plan Gottes hier zurück in einem steten Prozeß der Vervollkommnung. Auch bei ihm findet sich die Vorstellung einer Aufhebung der Menschheit in Gott« (Stadler 1967c, 260) – und zwar mit starken pantheistischen Zügen (vgl. Keller 1949, 42-52). »So ist auch die Religion, die er anstrebt, keine historische, sondern eine Menschheitsreligion. 1832 konnte er schreiben: ›Wir sind weder Kinder Jesu noch Mose, wir sind Kinder der Menschheit.‹« (Stadler 1967a, 45f.) Ergänzend weist Stadler in diesem Zusammenhang auf die ohnehin starken religiösen Affinitäten der sozialistischen Denker jener Zeit hin, wenn er festhält: »Die Generation von

des 19. Jahrhunderts zu den wichtigsten sozialistischen Autoren Frankreichs. Er hat im Jahr 1848 den Verfassungsentwurf einer – mehrheitlich abgelehnten – *Constitution démocratique et sociale* in die Pariser Nationalversammlung eingebracht¹⁷ und musste nach dem blutigen Staatsstreich des Louis Napoléon vom Dezember 1851 aufgrund seiner Parteinahme für die Juni-Aufständischen ins Exil gehen, zuerst nach Jersey, dann nach Lausanne. Nach der Amnestie von 1860, die er zurückgewiesen hatte, kehrte er erst 1869, zwei Jahre vor seinem Tod, nach Frankreich zurück.

In gängigen Darstellungen zur politischen Ideengeschichte Europas findet Leroux zumeist nur wenig Beachtung. Vielen Sozialismusforschern gilt er als »eine eher marginale Existenz, deren abstruse Ideen historisch wirkungslos geblieben seien« (Kuhn 1988, 11). Andere nennen ihn dagegen den »ersten demokratischen Sozialisten«¹⁸; und Heinrich Heine sah in ihm sogar den »größten Philosophen der Franzosen« (Heine 1991, 15), der sich auszeichne durch »einen Geist, der sich zu den höchsten Spekulazionen (!) emporschwingt«, aber auch durch »ein Herz, welches sich versenken kann in die Abgründe des Volksschmerzes. Er ist nicht nur ein denkender, sondern auch ein fühlender Philosoph, und sein ganzes Leben und Streben ist der Verbesserung des moralischen und materiellen Zustandes der unteren Klassen gewidmet.« (ebd., 105)¹⁹

Leroux' Hauptschriften, die in den 1830er und 1840er Jahren verfasst wurden, »sind alle mehr oder weniger explizit von dem Bemühen geprägt, eine politische, soziale und moralische bzw. religiöse Lösung für das mit der Industrialisierung unaufhaltsam wachsende Problem des Pauperismus und der Proletarisierung breiter Bevölkerungsschichten zu finden« (Kuhn 1988, 17). Und wie keiner der anderen sozialistischen Autoren Frankreichs plazierte Leroux dabei »the idea of solidarity at the very heart of social philosophy, giving it a practical, democratic and socialist application to economic problems«²⁰. Nicht zu Unrecht hat man ihn deshalb auch

1830 war gläubiger als die von 1789; sie stand nicht nur im Banne des Liberalismus, sondern auch der Romantik.« (ebd., 43)

17 Mit dem langatmigen Titel: *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, fondée sur la loi même de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'État, la possibilité de détruire à jamais la monarchie, l'aristocratie, l'anarchie et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté; vgl. dazu Kuhn 1988, 96-100.

18 So Jack Bakunin, Pierre Leroux: First Democratic Socialist, in: *New Politics* 10 (1973), 91-97.

19 Allerdings ergänzt Heine: »Auch fehlt es ihm durchaus an Methode, ein Mangel, der den Franzosen eigentlich ist [...]. Er hat bloß die Ideen [...].« (Heine 1991, 104)

20 Jack Ernest S. Hayward, Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France, in: *International Review of Social History* 4 (1959), 261-284 [im Folgenden: Hayward 1959], 275.

als den »wahrhaft ersten Philosophen der Solidarität« (Mauranges 1909, 88) bezeichnet.

Ähnlich wie Saint-Simon und Comte war auch Leroux vom Bewusstsein der Krise seiner Zeit geprägt. Auch ihm ging es vor allem um die Frage, wie sich die mit der Revolution aufgebrochenen permanenten Wirren und Umstürze zu einem guten Ende führen, wie sich die Revolution be- und vollenden lasse (*terminer la Révolution*): »Die französische Revolution war nicht nur eine Revolution der materiellen Interessen; sie war auch eine Revolution der moralischen Ordnung: sie wird sich nur vollenden lassen in einer moralischen und materiellen Neuordnung zugeleich.«²¹ Allerdings hält er – stärker als Saint-Simon und Comte – energisch an den egalitären Prinzipien der Revolution von 1789 fest und betont, dass es »seit dieser siegreichen Erhebung unserer Väter [...] für das menschliche Denken weder Könige noch Priester« geben könne:

»Es gibt das Volk, es gibt Staatsbürger, Gleiche, Menschen. Die Politik kennt also nur noch ein Prinzip, die Gleichheit, Quelle des Rechts; ein Ziel, die Freiheit, das heißt die Freiheit jedes einzelnen, die Vervollkommnung jedes einzelnen, die Bekundung der Fähigkeiten jedes einzelnen; schließlich kennt sie ein Mittel, dieses Ziel zu erreichen, die Brüderlichkeit. Ja, als unsere Väter diese Lösung Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit auf den Ruinen aller Despotismen proklamierten, haben sie die Wahrheit proklamiert.«²²

Vor diesem Hintergrund empörten ihn in besonderer Weise die zunehmenden sozialen Ungleichheiten unter seinen Landsleuten, »der Kampf zwischen dem Recht und der Realität; zwischen dem Recht, das die Gleichheit der Menschen ist, und der Realität, die die Ungleichheit ihrer Lebensbedingungen ist« (Leroux 1831, 512). Und um diese Widersprüche zu überwinden, brachte Leroux »gleichzeitig Ideen der Aufklärung, Forderungen des Liberalismus, sozialistische Ziele und ein neues religiöses Wertesystem in sein Programm für die Gesellschaft der Zukunft« (Kuhn 1988, 19) ein. In diesem Zusammenhang hat er sich später auch – allerdings zu Unrecht – »das Verdienst zugeschrieben [...], der eigentliche Erfinder des Wortes ›Sozialismus‹ zu sein, das er dem ›Individualismus‹ entgegenstellen wollte«²³.

21 Pierre Leroux, Religion. Aux philosophes, in: *Revue encyclopédique*, Tome 51, Septembre 1831, 499-516 [im Folgenden: *Leroux 1831*], 501.

22 Zit. nach der deutschen Wiedergabe eines Auszugs aus der Schrift *Discours aux philosophes. De la situation actuelle de l'esprit humain*, in: *Œuvres I*, Paris 1950. Er findet sich in: *Kool/Krause* 1967, 275-287, 275.

23 »Ich bin es auch, der sich als Erster des Wortes *Sozialismus* bedient hat. Das war ein Neologismus, aber ein notwendiger Neologismus. Ich schmiedete dieses Wort als Gegenbegriff zum Individualismus, der sich zu etablieren begann. Das war vor etwa 25 Jahren.« (Pierre Leroux, *La grève de Samarez. Poème philosophique*, Bd. 1, Paris: E. Dentu 1859,

Leroux distanzierte sich dabei gleichermaßen von den Fourieristen wie von den Anhängern Saint-Simons. Zum einen unterscheidet sich schon seine demokratisch-egalitäre Grundüberzeugung von den gleichen Freiheitsrechten aller deutlich vom stärker hierarchisch-elitär angelegten Denken Saint-Simons und seiner Schüler; und da er bereits deutlicher mit den Folgen der Industrialisierung und den aufbrechenden Klassengegensätzen konfrontiert war, vermochte er auch die saint-simonistischen Hoffnungen auf den Fortschritt von Industrie und Wissenschaft als den zentralen Emanzipations- und Integrationskräften der Moderne nicht mehr zu teilen. Zum anderen wendete er sich gegen die antiindividualistischen Implikationen der sozialphilosophischen Bemühungen der Fourieristen. Ihnen warf er vor, die Gesellschaft zu sehr als integralen Sozialkörper zu konzipieren, in dem die Einzelnen letztlich nur noch als willenlose Teile fungieren, die allein durch die *loi de l'attraction*, durch eine sich über die Instinkte, Triebe und Leidenschaften der Menschen vollziehende soziale Anziehungskraft miteinander verbunden sind.²⁴ Eine solche Gesellschaftsvorstellung könne aber den mit der Revolution aufgebrochenen

[im Folgenden: *Leroux 1859*], 255; Herv. i.O.) Dazu notiert *Stadler 1967a*, 46 ergänzend: »Eine klar umrissene politische Bedeutung hatte der Ausdruck, nach Leroux' eigenem Eingeständnis, damals noch nicht.« (ebd.) Zur Herkunft des Wortes vgl. auch *Bestor 1948*, dem zufolge »the Owenites invented the word *socialist* as early as 1827, and made it their own distinctive label in the middle 1830's« (ebd., 290; Herv. i.O.). »The real entrance of this group of words into the European vocabulary came in 1827, when the noun *socialist* was printed in the *Co-operative Magazine* of London, an Owenite periodical. [...] In the meantime the words *socialisme* and *socialisation* had appeared in French periodicals in 1831 [...].« (ebd., 277; Herv. i.O.)

- 24 So insbesondere in seinen zwischen Juni 1846 und Dezember 1847 erschienenen acht *Lettres sur le fourierisme* (gesammelt in einer zweibändigen Ausgabe: Paris: Boussac 1848), vgl. dazu *Fiegle 2003*, 63-74, der sich hier vor allem bezieht auf *Armelle Le Bras-Chopard, Métamorphoses d'une notion: La solidarité chez Pierre Leroux*, in: Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Hg.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris: Presses universitaires de France 1992, 55-69 [im Folgenden: *Le Bras-Chopard 1992*].

Fiegle zufolge kritisiert Leroux in den *Lettres* vor allem, dass die Fourieristen Newtons Gesetz der Gravitation nicht nur auf anorganisch-physikalische Entitäten anwenden, sondern ähnlich auch auf das soziale Zusammenleben der Menschen, die mit ihren Instinkten, Affekten und Leidenschaften ebenfalls einer *loi de l'attraction* unterlägen und dieser Gesetzmäßigkeit und der in ihr angelegten *harmonie sociale* zu folgen hätten (vgl. *Fiegle 2003*, 65). Fouriers ›Theorie der allgemeinen Harmonie‹ geht davon aus, dass Gott die Menschen mit einer Fülle von Leidenschaften – er beziffert sie auf 810 – ausgestattet habe, die aus sich heraus dazu tendierten, sich gegenseitig zu stützen, zu korrigieren und gemeinwohldienlich zusammenzuwirken; vgl. dazu auch *Fetscher 1991*, 64f.

Autonomieansprüchen nicht gerecht werden. Stattdessen betont Leroux, dass die in sozialen Gemeinschaften zusammenlebenden Individuen vor allem als freie und zu reflektierter moralischer Selbstbestimmung befähigte Wesen zu verstehen seien. Die quasi-physikalischen Regeln, die im Tierreich herrschen mögen, könnten hier keine analoge Geltung beanspruchen.²⁵ Für den Menschen gelte vielmehr, dass er zwar ›in der Gesellschaft‹ lebe, dennoch aber nicht einfach als ›Teil der Gesellschaft‹ in ihr aufgehe, sondern ›eine zum Leben in der Gesellschaft bestimmte Freiheit‹ sei und bleibe.²⁶

Ebenso wie von der fourieristischen Konzeption eines auf Gravitation beruhenden *organisme social* distanziert Leroux sich aber auch vom Konzept des *contrat social*, wie es in unterschiedlicher Fassung von Hobbes und Rousseau und nicht zuletzt auch von Kant vertreten wurde.²⁷ Der Vertragstheorie wirft er vor, dass sie nur Individuen und individuelle Interessen kenne, obwohl die Natur »nicht ein einziges Wesen für sich allein geschaffen (habe), vielmehr hat sie die Wesen für einander geschaffen und unter ihnen ein Band der wechselseitigen Solidarität gestiftet«²⁸. »Die Gesellschaft ist nicht das Resultat eines Vertrags«²⁹, denn: »Allein dadurch, dass die Menschen existieren und untereinander Beziehungen haben, besteht die Gesellschaft. Ein Mensch kann weder eine Handlung noch einen Gedanken vollziehen, die nicht mehr oder weniger das Los anderer Menschen beträfen. Es gibt daher

25 »Die unveränderliche Regel, welche die Tiere befolgen und die sich mit ihrem Instinkt vermengt, kann nicht auf den Menschen bezogen werden.« (Leroux, in: L’Espérance, Octobre 1858, 168; zit. nach Le Bras-Chopard 1992, 59 und Fiegle 2003, 65; dt. Übersetzung angelehnt an ebd.)

26 »Wir sind nicht ihre Glieder, sondern wir leben in ihr. Weil ich körperlich in der Atmosphäre lebe und nicht einen Augenblick leben kann, ohne zu atmen, bin ich deswegen eine Portion Atmosphäre? [...] Ebenso, weil ich in und durch die Gesellschaft der Menschen lebe, bin ich deswegen eine Portion, eine Dependenz dieser Gesellschaft? Nein, ich bin eine zum Leben in der Gesellschaft bestimmte Freiheit.« (Leroux, Œuvres, Bd. 1, Paris 1851, 379; zit. nach Le Bras-Chopard 1992, 58 und Fiegle 2003, 65; dt. Übersetzung angelehnt an ebd.)

27 Vgl. dazu die Hinweise in Fiegle 2003, 63f. Er notiert dazu: »Die Vertragstheorie – er [Leroux, HJGK] assimiliert sie übrigens undifferenziert mit Positionen, die er als ›rationalistisch‹, ›utilitaristisch‹ und ›individualistisch‹ bezeichnet – fällt seiner Ansicht nach lediglich in das dem Christentum entgegengesetzte Extrem: es würde *nur* noch das Individuum und dessen Eigeninteresse kennen.« (ebd., 63; Herv. i.O.)

28 Leroux, Aux philosophes 1841, 170; zit. nach Le Bras-Chopard 1992, 58 und Fiegle 2003, 64; dt. Übersetzung nach ebd.

29 Leroux, Œuvres, Paris: Lesourd 1851, Bd. 1, 378; zit. nach Le Bras-Chopard 1992, 58.

notwendiger- und göttlicherweise eine Gemeinschaft zwischen den Menschen.«³⁰ Der Gedanke eines bewussten Vertragsschlusses als Ursprung einer Gesellschaft, einer »willkürlichen Übereinkunft, die die Menschen in Gesellschaft leben lässt«³¹, erscheint ihm daher als »ebenso unsinnig wie zu behaupten, die Menschen hätten einen Vertrag mit der Natur geschlossen, in dem sie sich dazu verpflichteten, die Luft zu atmen, die sie atmen«³².

Leroux hält mit seiner Konzeption einer *solidarité mutuelle de tous les hommes* also emphatisch an den humanistischen Freiheits- und Gleichheitsambitionen der politischen Moderne fest. Insofern kann er in der Tat als der erste politische Philosoph der Solidarität angesprochen werden, der dieses Motiv in seiner humanistischen Linie zum zentralen Thema sozialphilosophischer Selbstverständigung erhebt. Dabei sind aber die romantisch-schwärmerischen Züge dieser Solidaritätskonzeption unübersehbar, die Leroux' Werk als typisches Produkt der 1848er-Zeit ausweisen und dessen Anschlussfähigkeit für weitere sozialphilosophische Bemühungen um die Etablierung einer Solidaritätstheorie moderner Gesellschaften deutlich schwächen.

Pierre Leroux II: »Solidarité humaine« statt »charité du Christianisme«

Insbesondere mit seiner erstmals 1840 erschienenen populärwissenschaftlichen Schrift *De l'Humanité, de son principe, et de son avenir*³³ sollte Leroux entscheidende Impulse für den Siegeszug der Solidaritätssemantik im Kontext des humanistisch-sozialistischen Denkens seiner Zeit setzen. Dabei war er davon überzeugt, als Erster den Begriff der Solidarität aus seinem engen juristischen Korsett befreit und in die politische Philosophie eingebracht zu haben, als er sich im Vierten Buch dieser Schrift ausführlich mit der *solidarité mutuelle des hommes* beschäftigte. So schreibt er im Rückblick auf dieses *gros livre*:

30 Leroux, *Œuvres I*, 378; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58; dt. Übersetzung angelehnt an Fiegle 2003, 64.

31 Leroux, *Revue sociale*, Octobre 1847, 6; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58.

32 Leroux, in: *Revue sociale*, Octobre 1847, 6; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58; dt. Übersetzung nach Fiegle 2003, 64.

33 Leroux, *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 Moïsisme et du Christianisme. Neuaufl. (1859), Nachdruck Paris: Fayard 1985 [im Folgenden: *Leroux* 1985]. Das »Vierte« und das »Fünfte Buch« dieser Schrift stehen unter den Titeln »Solidarité mutuelle des hommes« (157-172) und »La solidarité des hommes est éternelle« (173-218).

»Ich war der Erste, der den Begriff der Solidarität von den Juristen entliehen hat, um ihn in die Philosophie einzuführen, das heißt für mich, in die Religion. Ich wollte die Barmherzigkeit des Christentums durch die menschliche Solidarität ersetzen, und ich habe meine Gründe dafür in einem großen Buch dargelegt.« (Leroux 1985, 254)

Leroux propagiert in dieser Schrift eine *Religion d'Humanité*, eine universale Menschheitsreligion, in der alle Menschen mit dem *Être Infini* sowie miteinander verbunden sind und eine fundamentale Einheit bilden, in deren Zentrum die *harmonie et identité de l'humanité et de l'homme* (ebd., 190) steht. Für diese *harmonie et identité* prägt er die Formel der *solidarité humaine* und überträgt so die normativen Aufladungen, die in der frühsozialistischen Literatur auf Begriffe wie *humanité, socialité, harmonie* u.ä. fielen, auf den Topos der *solidarité*. Damit gibt er dieser Vokabel in der politisch-philosophischen Sprache Frankreichs erstmals nachdrücklich und programmatisch einen moralisch-normativen, anthropologisch-optimistischen und laizistisch-säkularen Charakter.

Dabei macht Leroux keinen Hehl daraus, dass er die Formel der Solidarität, zu der ihn nicht zuletzt die Sentenz des Apostels Paulus ›Wir sind alle Glieder eines selben Körpers‹ (Röm 12, 4f.) inspiriert hatte, aus dem Kontext der überlieferten Erbsündenlehre bezogen hat.³⁴ Er distanziert sich aber deutlich von der restaurationsphilosophischen Auslegung dieses Motivs und ihrer pessimistischen Anthropologie. Stattdessen interpretiert er diesen theologischen Topos im Rahmen einer menschheits- und fortschrittsoptimistischen Lehre von der Seelenwanderung bzw. der Wiedergeburt des Einzelnen im ewigen *Être Infini* (vgl. Leroux 1985, 144-152). Um ein wahrhaft glücklicher und moralischer Mensch zu werden, sei der Einzelne dazu berufen, nicht länger Sklave der Familie, der Nation oder des Eigentums zu sein, sondern *l'homme-Humanité*, d.h. Menschheitsmensch und Teil des *Être Infini* der gesamten Menschheit zu werden, »kundgetan in unserem Bewusstsein und in seiner ewigen Offenbarung« (ebd., 21). Und im Namen dieser *Humanité* soll der Begriff der Solidarität, der gegenseitigen und unaufhebbaren Verbundenheit der Menschen miteinander und mit dem göttlichen Sein, die überkommenen christlich-

34 So heißt es schon im Vorwort dieser Schrift: »Der antike Mythos der jüdischen Bibel machte uns alle solidarisch in Adam. Das Christentum wurde auf diese Solidarität aufgesetzt. Jesus Christus, der Retter der Menschheit durch Übertragbarkeit und Solidarität (*réversibilité et solidarité*), ist ein Mythos, der dem Mythos von Adam, dem Vernichter (*damnameur*) seines Geschlechts durch Übertragbarkeit und Solidarität, korrespondiert. In Wahrheit sind wir alle solidarisch und leben aus einem gemeinsamen Leben, oder vielmehr, wie Jesus sagt, aus einem *einzigem* Leben. Ich akzeptiere also die Idee, die diesen Mythen zugrunde liegt; und ich bemühe mich, deren Wahrheit durch Gründe aufzuzeigen, die in der Philosophie und in der Naturordnung (*l'ordre naturel*) liegen.« (Leroux 1985, 23; Herv. i.O.)

patriarchalen Traditionen von Mitleid und Barmherzigkeit nun durch eine horizontal-reziprok angelegte menschliche Solidarität ersetzen, die einzig den Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Gegenwart zu entsprechen vermöge.

Leroux sieht in diesem Sinne in jedem Menschen »ein unmittelbares Gefühl der Solidarität« (ebd., 164) angelegt, das er mit Nachdruck von der christlichen Barmherzigkeit abgrenzt. Denn in der überkommenen *charité du Christianisme* resultiere die liebende Zuwendung zum anderen, die Hilfe für den Notleidenden nicht aus einem Gefühl menschlicher Verbundenheit, sondern aus der Befolgung eines göttlichen Gebots. Die notleidenden Nächsten würden mithin nicht als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft, sondern nur als Objekte religiöser Pflichterfüllung wahrgenommen:

»Wir liebten sie also aus Pflicht, und nicht aus einem direkten Gefühl der Solidarität. Auch die Gleichheit spielte keine Rolle in dieser Barmherzigkeit, denn die einzige Gleichheit, die dort herrschte, war allenfalls die Gleichheit des Nichts, d.h. die Gleichheit von nichtigen Kreaturen, von Kreaturen, die vor Gott nichts zählen.« (ebd.)

Insofern kenne die *charité du Christianisme* weder die Legitimität der Gleichheit aller noch die der Freiheit des Einzelnen in seinem Kampf um Selbstbehauptung und Selbsterhalt, d.h. den berechtigten *egoïsme* der Menschen. Vielmehr habe der Christ, dem das diesseitige Leben als ein Tal der Tränen gilt, weder sich selbst noch seinen Nächsten, sondern nur Gott allein zu lieben.³⁵ Und vor diesem Hintergrund fragt Leroux dann, ob es verwundern könnte, »dass die Minderwertigsten unter den Menschen, die Schwachen, die Armen, die Betrübten, am Ende selbst eine so unvollkommene Barmherzigkeit zurückwiesen, eine Barmherzigkeit, die sie nicht erhob, sondern erniedrigte?« (ebd.)

Das Christentum bildet für Leroux insofern »eine unvollständige Wahrheit«, die im Augenblick ihrer vollen Entfaltung aufhöre, Christentum zu sein: »Das Christentum ist die größte Religion der Vergangenheit; aber es gibt etwas Größeres als das Christentum: die Menschheit.« (ebd., 158) Hier gelte das allgemeine Gesetz des Lebens, das dafür sorge, »dass das Sein nicht nur für sich allein lebt, sondern für die Gemeinschaft mit Seinesgleichen und mit dem Universum« (ebd., 160). Und wenn dieses Gesetz des Lebens, »das Gesetz der untereinander solidarischen Naturen«, erst einmal als »Gesetz der Identität und deshalb der Identifikation von Ich und Nicht-Ich, des einzelnen Menschen mit Seinesgleichen« (ebd., 171), überall bekannt sein werde, dann werden sich, so Leroux' Hoffnung, alle Antinomien auflösen: »Der Egoismus hört dann wirklich auf, Egoismus zu sein, um Freiheit zu wer-

35 »So stimmen alle darin überein, dass der letzte Ausdruck des Christentums darin besteht, dieses Leben als ein Tal der Tränen zu betrachten, alle Kreaturen als verachtenswert und Gott allein als würdig, geliebt zu werden.« (Leroux 1985, 163)

den. Dieser Egoismus, oder diese Freiheit, begründet das Recht, und dieses Recht entpuppt sich präzise als Barmherzigkeit. Auf diese Weise wird die Barmherzigkeit selbst zur Freiheit.« (ebd.)

An dieser Stelle kommt für Leroux dann auch eine planvolle Regierungspolitik ins Spiel, denn im Unterschied zur *charité*, deren Taten und Werke stets freiwillig geschähen und allein aus individuellen Tugendpflichten resultierten, gelte für die *solidarité mutuelle des hommes*, dass man sie bewusst gestalten kann: »Nur die Solidarität ist organisierbar.« (ebd., 170) Und in dem Maße, wie sich die Einsicht ausbreite, dass der Mensch kein isoliertes Wesen sei, nicht zu einer isolierten Familie gehöre, nicht über isoliertes Eigentum verfüge oder eine isolierte Stadt bewohne, sondern immer schon in sozialen Zusammenhängen, »in der normalen Ordnung der Natur und des Lebens« (ebd., 172) existiere, werde auch deutlich, dass diese Ordnung in der Tat organisiert werden müsse; und zwar »durch die Politik und die Regierung« (ebd.). Von daher gelte: »Die Politik, die die Wissenschaft von diesen Dingen ist, nimmt sich also den Einklang des Individuums und der Menschheit zum Prinzip; und die Manifestation dieser Wissenschaft, die Regierung, hat ihre Aufgabe darin, dieses Prinzip zu realisieren.« (ebd., 171)

Insofern lässt sich festhalten, dass die erste programmatisch breit ausgearbeitete Verwendung des Begriffs der Solidarität im Zusammenhang mit sozialreformerrisch-sozialistischen Zielsetzungen auf die Arbeiten Pierre Leroux' zurückgeht. Leroux bemüht sich aber nicht nur darum, die Politik auf eine entsprechende Praxis zu verpflichten, wobei seine Schriften diesbezüglich wenig konkret werden;³⁶ er bemüht sich auch darum, nicht in das antihumanistische Syndrom der organologisch-biologistischen Theoriebemühungen seiner Zeit zu verfallen. Und in dieser Option für eine dem modernen Versprechen von Freiheit und Gleichheit aller nicht entgegenlaufenden Interpretation des Solidaritätsmotivs liegt ohne Frage eine der besonderen Stärken seines Werkes. Die modernitäts- und individualitätskompatible Linie des neuzeitlichen Solidaritätsdiskurses dürfte in Pierre Leroux tatsächlich ihren eigentlichen Urvater haben.

36 So sprach er sich u.a., ähnlich wie Louis Blanc, für Arbeitszeitverkürzungen, gerechtere Löhne, Aufbau von Produktivassoziationen und Pensionskassen und eine nachhaltig intervenierende Wirtschaftspolitik mit einem staatlichen Eisenbahnmonopol aus. Allerdings setzte er nicht auf ein ›Recht auf Arbeit‹, sondern auf eine bedingungslose Sicherung des Existenzminimums (vgl. dazu Keller 1949, 90-130). Leroux' eigentliche Stärken lagen aber auf den Gebieten der politischen Philosophie und der publizistischen Polemik; vgl. etwa seine 1848 erschienene Schrift *De la plutocratie, ou du gouvernement des riches* (Paris: Boussac), deren erster Teil die Überschrift trägt: ›Le gouvernement de la France est une véritable plutocratie.‹

Das Epochenjahr 1848: Der Durchbruch zur »solidarité républicaine«

In den späten 1840er Jahren sollte die Solidaritätsvokabel endgültig Eingang in die politisch-soziale Sprache Frankreichs finden und jene normativen Aufladungen erleben, die ihr bis heute ihre hohe politisch-moralische Sympathie sichern. Mit der weiten Verbreitung der Schriften Leroux' waren die ideenpolitischen Voraussetzungen gegeben, aus denen sich eine demokratisch-egalitäre Vorstellung von Solidarität entwickeln und in ihrer normativen Kraft entfalten konnte: die Idee einer – nicht einfach gesellschaftlich vorgegebenen, sondern von den Individuen zugleich bewusst anerkannten und frei übernommenen – Verbundenheit freier und gleicher Menschen im Rahmen einer demokratischen Republik. Ein solches Verständnis von Solidarität beginnt nun immer mehr, in die Rolle einer der zentralen politisch-moralischen Leitbegriffe der politischen Moderne hineinzuwachsen und einen gleichberechtigten Rang neben den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit einzunehmen.

Ihren eigentlichen Durchbruch erlebte die Vokabel der Solidarität denn auch im Kontext der Kämpfe und Konflikte des Revolutionsjahres 1848, als sich die zunehmende Enttäuschung über die uneingelösten Emanzipationsversprechen der bürgerlich-liberalen Epoche immer deutlicher bemerkbar machte und die »soziale Frage« unübersehbar auf die Tagesordnung trat. Insbesondere in der Zeit der Februar-Revolution, als »the air resounded with impassioned attacks upon egoism and appeals to sociability« (Hayward 1959, 268), war die Formel der Brüderlichkeit allgegenwärtig, die nun erstmals in feierlicher Form auch in die Verfassung aufgenommen wurde.³⁷ Neben der omnipräsenen Anrufung der *fraternité* ging in dieser Zeit aber auch die weniger sentimental und dafür stärker »wissenschaftlich« klingende Formel der *solidarité* endgültig in die politische Sprache Frankreichs ein – und sie begann, sich definitiv auf die linke Seite des politischen Spektrums zu schlagen und eine fundamentale Rolle im Kampf um die Etablierung politischer und sozialer Teilhaberechte der unterbürgerlichen Bevölkerungsgruppen zu spielen.

Mit der Formel der *solidarité* verbanden sich aber weiterhin nicht allein normativ-appellative, sondern nach wie vor vorrangig analytisch-deskriptive Bedeutungs-

37 Die berühmte Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die »als Teil des Slogans *Unité, Indivisibilité de la République; Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort*« schon in der Zeit der Ersten Republik (1792-1804), etwa in der Emblematik der Armee, eine wichtige Rolle spielte, sollte in der Februar-Revolution erstmals einen verfassungsrechtlichen Rang einnehmen. »Im Artikel III der am 4. November 1848 von der Nationalversammlung verabschiedeten Verfassung bekannte sich die französische Republik dann auch offiziell zu den Prinzipien der *Liberté, Égalité* und *Fraternité*.« (Ulrike Ruttman, Wunschbild – Schreckbild – Trugbild. Rezeption und Instrumentalisierung Frankreichs in der deutschen Revolution von 1848/49, Stuttgart: Steiner 2001, 297; Herv. i.O.)

gehalte. Während die *fraternité* »ausschließlich als politischer, sozialer oder religiöser Gesinnungsbegriff geläufig« war, »der sich nicht institutionell oder rechtlich fixieren lässt«,³⁸ artikulierte sich in der Rede von der Solidarität die Einsicht, dass die so gesinnungsfreudig auftretende, aber soziologisch-institutionell unterbestimmte Brüderlichkeitsrhetorik kaum dazu beitragen würde, wirksame sozialpolitische Reformprojekte auf den Weg zu bringen. So schrieb etwa der demokratische Sozialist Louis Blanc (1811-1882) – er gilt als Begründer der Forderung nach einem ›Recht auf Arbeit‹ als allgemeinem Bürger- und Menschenrecht³⁹ – im Kontext seines Kampfes um die Errichtung von Nationalwerkstätten (*ateliers nationaux*) zur Gewährleistung des *droit au travail* u.a.:

»Die Brüderlichkeit ist nichts anderes als der poetische Ausdruck dieses Zustands der Solidarität, der aus jeder Gesellschaft eine große Familie machen soll. [...] Wenn einmal die Solidarität zwischen allen Werkstätten besteht, dann wäre die Voraussetzung für eine Ordnung verwirklicht, die den Hass, die Kriege und die Revolutionen unmöglich macht: dann gäbe es die Solidarität zwischen allen Werkstätten, zwischen allen Mitgliedern der Gesellschaft.«⁴⁰

»Das Prinzip der Brüderlichkeit [...], das die Mitglieder der großen Familie als solidarisch betrachtet, trachtet danach, die Gesellschaften eines Tages als Werk der Menschheit zu organisieren, nach dem Modell des menschlichen Körpers, dem Werk Gottes, und danach, die Regierungsmacht auf freier Überzeugung zu gründen, auf der freiwilligen Zustimmung der Herzen.«⁴¹

Nachdem Blanc im Februar zum Mitglied der Provisorischen Regierung gewählt worden war, erklärte er in den erregten Debatten der Pariser Nationalversammlung im Mai 1848: »Unser Prinzip ist dasjenige der menschlichen Solidarität. [...] Das

38 Wolfgang Schieder, Art. Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart: Klett 1972, 552-581 [im Folgenden: Schieder 1972], 552.

39 Blanc geißelte die Prinzipien der liberalen Ökonomie als ein ›laisser faire – laisser mourir‹ (›Das Geschehen-Lassen der Ökonomen ist in Wirklichkeit ein Sterben-Lassen‹; zit. nach Mauranges 1909, 97) und propagierte in fourieristischer Tradition die Umgestaltung des Konkurrenzkapitalismus u.a. durch die Errichtung von Produktivgenossenschaften. Dabei hielt er – anders als Fourier – die Hilfe des Staates für unverzichtbar und verlangte dementsprechend die öffentliche Bereitstellung des Anfangskapitals; vgl. dazu Christine Held-Schrader, Louis Blanc (1811-1882), in: Walter Euchner (Hg.), Klassiker des Sozialismus, Bd. 1, München: Beck 1991, 110-120, 112.

40 Blanc, Le socialisme, droit au travail, 1848, 5 und 33; zit. nach Laurent 1991, 288.

41 Blanc, Introduction à l’Histoire de la Révolution française (1848), tome II, 3; zit. nach Mauranges 1909, 93.

ist es, wovon wir tief überzeugt sind; und wenn wir für die Sache des Armen plädierten, so plädieren wir zugleich für die Sache des Reichen.«⁴²

Ähnlich emphatische Solidaritätsformulierungen sollten sich in dieser Zeit auch bei den demokratischen Sozialisten Arnaud de l'Ariège (1819-1878) und Mathieu de la Drôme (1808-1865) finden, die in der Nationalversammlung ebenfalls von einem durch »die Wissenschaft« aufgewiesenen »Gesetz« der *solidarité humaine* sprachen und erklärten:

»Könnten Sie sich vorstellen, dass die Gesellschaft losgelöst wäre von diesem Gesetz, das Sie in der ganzen Schöpfung finden [...], dem Gesetz der menschlichen Solidarität? Sie können nicht ein Atom verrücken, ohne unmittelbar eine Erschütterung im ganzen Universum hervorzurufen [...]. In den Gesellschaften ist es nämlich so, dass man sich nicht vorstellen darf, es könne sich auch nur eine soziale Handlung vollziehen, die nicht auf engste mit allen Handlungen des öffentlichen Lebens verbunden wäre.«⁴³

»Die Moral und die Religion haben uns bewiesen, dass die Menschen Brüder sind; die Wissenschaft selbst bestätigt diese Wahrheit; die Wissenschaft beweist uns, dass alle Menschen solidarisch sind.«⁴⁴

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch der *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, den der dem Freiheits- und Autonomieideal Kants verpflichtete Philosoph Charles Renouvier (1815-1903) im Auftrag Hippolyte Carnots, des damaligen Ministers für öffentliche Bildung, im Jahr 1848 verfasste. Er enthält in seinem Anhang eine »Erklärung der Rechte und Pflichten der Bürger«, in der es unter Punkt I, 6 heißt: »Die Solidarität ist im Guten wie im Schlechten ein Gesetz der Menschheit; es ist keinem Menschen gegeben, sich allein zu retten oder zu verlieren; kein Mensch ist gut, intelligent oder glücklich, solange andere leiden.«⁴⁵

Auch die Tatsache, dass die demokratische Partei im Jahr 1849 ein antiroyalistisches Wahlkampfkomitee mit dem neuen, bereits Erfolg verheißenden Namen *La Solidarité républicaine* gründen konnte (vgl. Zoll 2000, 24), ist ein deutliches Indiz

42 Compte rendu..., Ass. Const., séance du 6 du mai 1848, 41, T. 1; zit. nach *Michel Borgetto*, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence 1993 [im Folgenden: Borgetto 1993], 352; Anm. 1.

43 *Arnaud de l'Ariège*, Compte rendu..., Ass. Const., séance du 13 septembre 1848, 991, T. 3; zit. nach Borgetto 1993, 352; Anm. 2.

44 *Mathieu de la Drôme*, Compte rendu..., Ass. Const., séance du 11 septembre 1848, T. 3, 951; zit. nach Borgetto 1993, 352; Anm. 3; die Übersetzungen der letzten drei Zitate in Anlehnung an Fiegle 2003, 89f.

45 *Charles Renouvier*, *Manuel républicaine de l'homme et du citoyen* (1848), Nouvelle édition, Paris: A. Colin 1904, 301.

für die rasante Erfolgsgeschichte, die die Solidaritätssemantik im Kontext der 1848er-Ereignisse erlebt hatte. Einen besonderen Höhepunkt fand die Rede von der Solidarität im Kontext der 1848er-Aufbrüche dann sicherlich in einer wenig bekannten Formulierung des sozialistischen Ökonomen Constantin Pecqueur (1801-1887), der in einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 1850 – bereits ganz im Sinne der späteren Solidaristen – in einer der vielleicht gelungensten Solidaritätsformulierungen dieser Zeit notierte:

›Was ist die Solidarität? Sie ist die natürliche, notwendige, intime, kontinuierliche, uneingeschränkte und unbegrenzte Abhängigkeit der einen von den anderen, der menschlichen Wesen im allgemeinen, [als Bedingung, HJGK] für ihre intellektuelle, moralische und physische Entwicklung; für ihr Wohlergehen, ihre Freiheit, ihre Vollendung und ihr Glück. [...] Diese Abhängigkeit ist wechselseitig und unaufhörlich: vom Reichen zum Armen, vom Starken zum Schwachen wie auch vom Armen zum Reichen, vom Schwachen zum Mächtigen. Niemand kann ihr ungestraft durch die Natur der Dinge entkommen. [...] Die große Tatsache, die die Sozialwissenschaft festgestellt hat, ist eben diese: das konstante Bedürfnis, das wir aneinander haben; ein Bedürfnis, das so absolut ist, dass aus allen Mitgliedern der Gesellschaft ein unteilbares Ganzes wird. Diese große Tatsache [...] ist zugleich die Grundlage und das Licht der Sozialwissenschaft [...]. Die Organisation der Solidarität ist das einzige Mittel, um wirkliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu erreichen.«⁴⁶

Insofern blieb also auch in der Ausnahmesituation der 1848er-Aufbrüche der dominante Bedeutungssinn der *solidarité* – bei aller politisch-moralischen Aufladung – nach wie vor der einer soziologisch-deskriptiven Beschreibung von gesellschaftlichen Interdependenzverhältnissen. In diesem Sinne will sich die *solidarité* weiterhin vor allem als *grand fait*, als hartes Faktum sozialwissenschaftlicher Erkenntnis verstehen, sodass die Solidaritätsvokabel auch in der politischen Aufbruchszeit von 1848 weit davon entfernt war, lediglich als Synonym und Äquivalent des Motivs der Brüderlichkeit zu fungieren.

Nach 1848: Von der ›solidarité humaine‹ zur ›solidarité ouvrière‹ – und zurück?

In dem Maße, wie die Rede von der universalen Brüderlichkeit aller Menschen nach der blutigen Niederschlagung der proletarischen Aufstände vom Juni 1848 ihre politische Naivität verloren hatte,⁴⁷ wurde zunächst die *fraternité*, später dann

46 So in dem kurzlebigen Periodikum *Le salut du peuple. Journal du science sociale* in der Ausgabe vom 10. Januar 1850; zit. nach Borgetto 1993, 353; Anm. 2.

47 Hatte sich etwa der junge Karl Marx 1844 in Paris noch bewundernd über die gelebte *fraternité* der französischen Arbeiter geäußert [›Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhal-

auch die *solidarité* im Sinne proletarischer Selbstorganisation immer mehr zu einem spezifischen Leitbegriff der Arbeiterbewegung. Sie avancierte zur grundlegenden Selbstverständnisformel einer allmählich selbstbewusst werdenden Arbeiterschaft, die sich trotz fortbestehender Gewerkschaftsverbote nicht nur in zahlreichen Streikaktivitäten und Selbsthilfvereinen artikulierte, sondern zunehmend auch nach staatlicher Sozialreform verlangte. Dabei begann die *solidarité* die Brüderlichkeit-rhetorik zunehmend zu ersetzen; wohl nicht zuletzt deshalb, weil das neue Wort die Möglichkeit eröffnete, »auch eine nicht-normative Verbindung durch direkte Kooperation, Abhängigkeit und Gemeinsamkeit der Interessen« (Wildt 1995, 1006) zum Ausdruck zu bringen. Es ließ sich insofern für die Beschreibung der sozialen Selbstorganisationsprozesse der Arbeiterschaft im Sinne einer klassenspezifisch angelegten ›Kampf- und Interessenssolidarität‹ verwenden; einer Arbeitersolidarität, die in den sich industrialisierenden Ländern nun über Frankreich hinaus in immer stärkerem Maße ganz Europa – und nicht zuletzt auch Deutschland – erfassen sollte.⁴⁸

tung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns [...] entgegen.« (Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1973, 465-588, 554, 576)], so sollte er im Rückblick auf die blutige Niederschlagung des Juni-Aufstandes der Pariser Arbeiterschaft im Jahre 1850 sarkastisch notieren: »Alle Royalisten verwandelten sich damals in Republikaner und alle Millionäre von Paris in Arbeiter. Die Phrase, welche dieser eingebildeten Aufhebung der Klassenverhältnisse entsprach, war die *fraternité*, die allgemeine Verbrüderung und Brüderschaft«; und diese galt ihm nun als »gemütliche Abstraktion von den Klassengegensätzen«, als »schwärmerische Erhebung über den Klassenkampf« (Karl Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850), in: Marx/Engels: Werke 7, Berlin 1960, 9-107, 21; Herv. i.O.). Schon 1846 hatte sich auch Friedrich Engels über das »Gestöhn von Brüderlichkeit« (Friedrich Engels, Brief an das kommunistische Korrespondenz-Komitee in Brüssel vom 23.10.1846, in: Marx/Engels: Werke 27, Berlin 1963, 60-64, 63) mokiert; und beide gemeinsam hatten 1847 »nach ihrem Eintritt in den ›Bund der Gerechten‹ und dessen Umformung in den ›Bund der Kommunisten‹ [...] dessen alte Parole ›Alle Menschen sind Brüder‹ durch das klassenkämpferische ›Proletarier aller Länder vereinigt euch!‹« (Schieder 1972, 577) ersetzt.

48 So klagten französische Arbeiter im Wahlkampf des Jahres 1864 in einem gemeinsamen Manifest neben der politischen Gleichberechtigung auch Koalitionsfreiheit und genossenschaftliche Sicherung gegen Arbeitslosigkeit ein; und zwar mit dem Hinweis darauf, dass sie »keine Bildung und kein Kapital haben« und deshalb »nur durch die Freiheit und die Solidarität den egoistischen und unterdrückerischen Anforderungen widerstehen können« (so nach Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris 1924, 410f.; zit.

Allerdings blieb die Solidarität auch in diesen Kontexten keineswegs exklusiv auf die Arbeiterschaft beschränkt. So sollte etwa Wilhelm Liebknecht (1826-1900), eine der führenden Persönlichkeiten der sozialistischen Arbeiterbewegung in Deutschland, im Jahr 1871 mit deutlich universalistischem Anspruch erklären: »Der Begriff der *allgemeinen menschlichen Solidarität* ist der höchste Kultur- und Moralbegriff; ihn voll zu verwirklichen, das ist die Aufgabe des Sozialismus.«⁴⁹ Dabei fällt allerdings auf, dass Liebknecht – anders als die französische Begriffstradition – kaum weiterführende systematische Reflexionen zur Kategorie der Solidarität präsentierte und an einer ›soziologischen‹ Theoretisierung dieses Begriffs wenig interessiert ist, obwohl er den Terminus keineswegs nur agitatorisch verwendet. So betont er, dass sich schon in der ›Goldenens Regel‹, diesem alten »Fundamentalsatz aller Moral«, die Einsicht artikuliere, »daß die Menschen *solidarische* Interessen haben, auch wenn diese Solidarität [...] anfangs nur für den engsten Kreis der Angehörigen galt«. Heute könne und müsse man darüber hinaus aber festhalten: »Jeder Einzelne hat sein Theil beigetragen zu der Summe der aufgespeicherten Kulturerungenschaften.« (Liebknecht 1891, 18; Herv. i.O.) Eine über diese kurSORischen Hinweise hinausgehende systematische Rezeption und Fortführung des französischen Solidaritätsbegriffs findet sich bei ihm jedoch nicht.

Das Konzept der Solidarität, das diesseits des Rheins in nichtsozialistischen Kontexten kaum je zur Sprache kam, sollte auch in den Schriften von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) nicht prominent verwendet werden. Systematisch spielt es bei ihnen kaum eine Rolle;⁵⁰ und in politisch-agitatorischen

nach Zoll 2000, 54). Auch die im gleichen Jahr gegründete *Internationale Arbeiter-Assoziation* (IAA), die ›Erste Internationale‹, sprach in diesem Sinne in ihrem provisorischen Reglement von einer »Solidarität zwischen den Arbeitern der verschiedenen Berufe in jedem Land und von einer brüderlichen Union zwischen den Arbeitern der verschiedenen Länder« (zit. nach Schieder 1972, 578).

49 *Wilhelm Liebknecht*, Zu Schutz und Trutz. Festrede gehalten zum Stiftungsfest des Crimmitschauer Volksvereins am 22. Oktober 1871, 6. Aufl., Berlin: Vorwärts 1891 [im Folgenden: Liebknecht 1891], 18; Herv. i.O. [Auf diese Fundstelle hat Wildt 1995, 1007 aufmerksam gemacht.] Dem Thema der Solidarität wird in dieser Rede aber nur ein sehr knapper Abschnitt gewidmet.

50 Als ›früheste Verwendung‹ der Solidaritätsvokabel unter den raren Textstellen bei Marx, der den Begriff in der Zeit seines ersten längeren Paris-Aufenthalts (zwischen 1843 und 1845) kennengelernt haben dürfte, verweist Reisz 2006, 121 auf eine Passage aus der zwischen 1845 und 1846 von Marx und Engels gemeinsam verfassten *Deutschen Ideologie*. Dort ist mit Blick auf die kommende kommunistische Gesellschaft, in der erstmals »die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase« sein werde, von einem ›Zusammenhang der Individuen‹ die Rede, ›der teils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller, und

Kontexten verwenden sie diese Formel ebenfalls nur selten und »im wesentlichen erst ab der Zeit der Pariser Kommune« (Wildt 1995, 1006).⁵¹

Ferdinand Lassalle: Von der ›gewerblichen Selbstständigkeit‹ zur ›Solidarität in der Freiheit‹

Mit theoretisch-systematischen Ansprüchen wird die Rede von der Solidarität im Kontext der Arbeiterbewegung am ehesten noch von Ferdinand Lassalle (1825-1864) in Anspruch genommen, ohne dass es hier zur Entwicklung einer eigenständigen sozialistischen Solidaritätstheorie gekommen wäre. Lassalle, die zentrale Gründungsfigur des *Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Vereins* und der deutschen Sozialdemokratie, verwendet die Solidaritätsvokabel – wenn auch nur gelegentlich – seit den frühen 1860er Jahren; und zwar ebenso im politisch-normativen Sinne einer ›Solidarität der Interessen‹ der arbeitenden Menschen wie im analytisch-deskriptiven Sinne als Chiffre für die zunehmenden sozialen Interdependenzen arbeitsteiliger Gesellschaften.⁵²

endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte« (Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* (geschrieben 1845/46), in: Marx/Engels: Werke 3, Berlin 1958, 9-530, 424f.).

51 So bekennt sich der 54-jährige Marx – im Rückblick auf die Erfolge und das Scheitern der Pariser Kommune – am Ende seiner Rede auf dem Haager Kongress der Arbeiter-Internationale vom September 1872 zur Solidarität als ›Grundprinzip der Internationale‹ und erklärt feierlich, ›beständig daran arbeiten‹ zu wollen, ›unter allen Arbeitern diese für die Zukunft so fruchtbringende Solidarität zu begründen‹, denn: ›Die Umwälzung muß solidarisch sein, das lehrt uns das große Beispiel der Pariser Kommune, die deswegen gefallen ist, weil es in allen Zentren, in Berlin, in Madrid etc. zu keinerlei großen revolutionären Bewegungen gekommen war, die dieser machtvollsten Erhebung des Pariser Proletariats ebenbürtig wären.‹ (zit. nach Marx/Engels: Werke 18, Berlin 1962, 159-161, 161). Dass die Kategorie der Solidarität im marxistischen Denken theoretisch kaum eine ernstzunehmende Rolle spielt, wird auch daran deutlich, dass ein entsprechendes Stichwort im ursprünglich aus Frankreich stammenden achtbändigen *Kritischen Wörterbuch des Marxismus* (hg. von George Labica; dt: Berlin: Argument 1983-1989) fehlt.

52 Andreas Wildt urteilt sogar, dass die Formel der Solidarität durch die Reden Lassalles »zum Zentralbegriff der programmatischen Selbstverständigung der deutschen Arbeiterbewegung« (Wildt 1995, 1007) avanciert sei. Allerdings findet sich die Vokabel der Solidarität bei Lassalle nur gelegentlich (im *Arbeiterprogramm* etwa nur einmal!) – und ist allein schon deshalb weit davon entfernt, bei ihm als zentraler Schlüsselbegriff zu fungieren.

So spricht er in seinem *Arbeiterprogramm* aus dem Jahr 1862⁵³ von der ›Solidarität der Interessen‹ der Menschen, wenn er ›der sittlichen Idee der Bourgeoisie die ›sittliche Idee des Arbeiterstandes‹ gegenüberstellt:

»Die sittliche Idee der Bourgeoisie ist diese, daß ausschließlich nichts andres, als die ungehinderte Selbstbetätigung seiner Kräfte jedem einzelnen zu garantieren sei. Wären wir alle gleich stark, gleich gescheit, gleich gebildet und gleich reich, so würde diese Idee als eine ausreichende und sittliche angesehen werden können. Da wir dies aber nicht sind und nicht sein können, so ist dieser Gedanke nicht ausreichend, und führt deshalb in seinen Konsequenzen notwendig zu einer tiefen Unsittlichkeit. Denn er führt dazu, daß der Stärkere, Gescheitere, Reichere den Schwächeren ausbeutet und in seine Tasche steckt.

Die sittliche Idee des Arbeiterstandes dagegen ist die, daß die ungehinderte und freie Betätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum noch nicht ausreiche, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und die Gegenseitigkeit in der Entwicklung.

Entsprechend diesem Unterschiede faßt die Bourgeoisie den sittlichen Staatszweck so auf: er bestehe ausschließlich und allein darin, die persönliche Freiheit des einzelnen und sein Eigentum zu schützen. Das ist eine Nachtwächteridee, meine Herren [...]. Ganz anders, meine Herren, faßt der vierte Stand den Staatszweck auf, und zwar faßt er ihn so auf, wie er in Wahrheit beschaffen ist. [...] Der Staat ist es, welcher die Funktion hat, diese Entwicklung der Freiheit, diese Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit zu vollbringen.« (Lassalle 1948a, 47f.)

Klingt die Rede von der Solidarität hier noch eher programmatisch-plakativ, so sollte Lassalle in seinem 1864 erschienenen *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch*⁵⁴, einer scharfen Kampfschrift gegen Hermann Schulze-Delitzsch (1808-1883), den Begründer des liberalen Genossenschaftswesens, die ›sittliche Idee des Arbeiterstan-

53 Ferdinand Lassalle, Arbeiter-Programm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes (1862), in: Ders., Arbeiter-Programm. Offenes Antwortschreiben, hg. von August Skalweit, Frankfurt/M.: Klossermann 1948, 15-52 [im Folgenden: Arbeiterprogramm: Lassalle 1948a; Offenes Antwortschreiben: Lassalle 1948b]. Lassalle kommt hier auch auf die Arbeitsteilung zu sprechen (ebd., 24-27); allerdings verwendet er die Solidaritätsvokabel in diesem Zusammenhang ebensowenig wie Marx, Engels oder Liebknecht. Auch im *Offenen Antwortschreiben* findet sich dieser Begriff nicht.

54 Ferdinand Lassalle, Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch. Der ökonomische Julian oder: Kapital und Arbeit (1864); zit. nach: Gesammelte Reden und Schriften, hg. u. eingeleitet von Eduard Bernstein, Bd. V, Berlin: Cassirer 1919 [im Folgenden: Lassalle 1919]. Lassalle hat diese Schrift übrigens ›dem deutschen Arbeiterstande und der deutschen Bourgeoisie zugleich gewidmet.

des zu einem gewissermaßen postliberalen Konzept der ›Freiheit in der Solidarität‹ ausbauen, das durchaus eine gewisse Nähe zu den solidaristischen Theorie debatten im Frankreich der Jahrhundertwende aufweist.

Während sich Lassalle für die Einführung von Produktivassoziationen mit staatlicher Unterstützung einsetzte, mit denen »der Arbeiterstand sein eigener Unternehmer« (Lassalle 1948b, 70) werden sollte,⁵⁵ plädierte der ehemalige Patrimonialrichter Hermann Schulze aus Delitzsch, der 1861 zu den Gründungsmitgliedern der liberalen Fortschrittspartei gehörte, in seinem *Arbeiterkatechismus*⁵⁶ für die Einrichtung von freiwilligen Einkaufs- und Absatzgenossenschaften; und zwar durch die »sociale Selbsthülfe in unsern Vereinen« (Schulze-Delitzsch 1863, 128; Herv. i.O.). Er verband damit die Hoffnung, dass von Verelendung bedrohte Kleinwarenproduzenten, aber auch eigentumslose Arbeiter auf diese Weise ihre ökonomischen Existenzgrundlagen – unabhängig von ›Staatshülfe‹⁵⁷ – aus eigenen Kräften nachhaltig

55 In der Schrift *Offenes Antwortschreiben an das Central Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig* (1. März 1863) bringt Lassalle seine Idee der Produktivassoziationen der Arbeiter gegen die Genossenschaftskonzeption Schulze-Delitzsches in Stellung. Von ihnen erhoffte er sich »die Aufhebung des Unternehmergevinns in der friedlichsten, legalsten und einfachsten Weise« (Lassalle 1948b, 70). Lassalle forderte dazu ›100 Millionen Thaler Staatsunterstützung‹ (vgl. Liebknecht 1891, 35), was Marx zu einer spöttischen Warnung vor »der Einbildung Lassalles« veranlasste, »daß man mit Staatsanlehn ebenso gut eine neue Gesellschaft bauen kann wie eine neue Eisenbahn!« (Karl Marx, Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (1875), in: Marx/Engels: Werke 19, Berlin 1962, 15-32, 26)

56 Hermann Schulze-Delitzsch, Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus. Sechs Vorträge vor dem Berliner Arbeiterverein, Leipzig: Ernst Keil 1863 [im Folgenden: Schulze-Delitzsch 1863]. Schulze hatte in seinem Heimatort Delitzsch im Sommer 1849 zunächst eine entsprechende Assoziation für selbständige Tischler und wenig später für Schuhmacher zum Zweck der gemeinsamen Materialbeschaffung gegründet. Schon in dieser Zeit hatte er sich gegen die Assoziationsideen der Berliner Beschlüsse der ›Deutschen Arbeiterverbrüderung‹ von 1848 ausgesprochen und gegen die Überbetonung »der Verbrüderung, der Solidarität aller für alle« die »Berechtigung der Individualität gegenüber der Hingabe an die Gesamtheit« betont (Hermann Schulze-Delitzsch, Mittheilungen über gewerbliche und Arbeiter-Assoziationen, Leipzig: Keil 1850; zit. nach Frolinde Balser, Sozial-Demokratie 1848/49-1863. Die erste deutsche Arbeiterorganisation ›Allgemeine deutsche Arbeiterverbrüderung‹ nach der Revolution, Textband, Stuttgart: Klett 1962, 99).

57 Alle Vorstellungen einer ›Staatshilfe‹ weist Schulze-Delitzsch – nicht zuletzt aus moralischen Gründen – entschieden zurück. Denn wenn man die arbeitenden Klassen an eine Unterstützung aus öffentlichen Mitteln gewöhne, bringe man sie endgültig dazu, dass sie »von der Aufhülfe durch eigene Kraft absehn; hat man sie zu Anwärtern auf das Almosen

verbessern könnten. Auf diese Weise sollten sie auch unter den erschweren Konkurrenzbedingungen der Fabriken noch oder wieder in der Lage sein, »sich je zur gewerblichen Selbstständigkeit emporzuarbeiten« (ebd., 74f.), denn, so Schulze-Delitzsch: »Darauf, daß Jeder die Folgen seines Thuns und Lassens selbst trage und sie nicht Andern aufbürde, auf der *Selbstverantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit* beruht die Möglichkeit alles gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, sowie des Staatsverbandes.« (ebd., 6; Herv. i.O.)⁵⁸

Lassalles Widerspruch gegen Schulze-Delitzsch entzündete sich vor allem an dessen Postulat der ›ökonomischen Selbstständigkeit‹, d.h. an der Frage, ob angesichts der ›heutigen Zustände‹ ein derartiges Leitbild überhaupt noch realitätstauglich sei.⁵⁹ Dabei weist er insbesondere die von Schulze-Delitzsch vorgenommene Gleichsetzung der ›Pflicht zur Selbstsorge‹ mit der ›Verweisung eines jeden auf sich selbst‹ zurück.⁶⁰ Dies könne nämlich nur in dem Maße gelten, wie man ›von

heruntergesetzt, dann ist's mit ihrer Bildungsfähigkeit, ihrer Strebsamkeit und Thatkraft, ihrem sittlichen Halt vorbei, dann schwindet die Selbstachtung, und an eine wirkliche Hebung ihres Standes ist nicht mehr zu denken‹ (Schulze-Delitzsch 1863, 79). Am Ende würde ein ›socialer Staat‹, wie ihn die Sozialisten fordern, nur ›die Gleichheit des Elends‹ (ebd., 89; Herv. i.O.) herstellen und ›ein Paradies für Schwache und Taugenichtse‹ (ebd., 88) sein, ›während Tüchtige und Geschickte, Menschen mit Unternehmungsgeist und Thatkraft dadurch in ihrem Aufschwunge gehemmt und gehindert werden, sich zu wirtschaftlichen Zuständen emporzuschwingen, wie sie ihren Leistungen und Bedürfnissen gemäß sind‹ (ebd., 88f.).

58 Vgl. zum Selbstverständnis des Genossenschaftsprogramms von Schulze-Delitzsch vor allem Rita Aldenhoff-Hübinger, Schulze-Delitzsch. Ein Beitrag zur Geschichte des Liberalismus zwischen Revolution und Reichsgründung, Baden-Baden: Nomos 1984, bes. 80-96. Die Autorin weist u.a. darauf hin, wie sehr Schulze hier ›an dem Bild einer vorindustriellen, noch vorwiegend handwerklich strukturierten ›einfachen Marktgemeinschaft‹ orientiert war, ›deren wesentliches Kriterium die Konkurrenz zwischen Gleichen war. [...] Er nahm gegenüber der sich herausbildenden Industriegesellschaft in gewisser Weise eine ›naive‹ Haltung ein‹ (ebd., 94f.) und hatte ›keine moderne, industrielle Massengesellschaft vor Augen, sondern eine Gesellschaft mit noch sehr gering entwickelter Industrie‹ (ebd., 96).

59 So wirft er Schulze-Delitzsch etwa vor: ›Sie schildern den Arbeitern ihren eigenen Stand als – eine Welt von lauter Unternehmern! [...] Sie lösen die soziale Frage viel schneller und widerstandsloser als ich – auf dem Papier! Sie eskamotieren alle Arbeiter und verwandeln sie in Unternehmer – auf dem Papier!‹ (Lassalle 1919, 95f.; Herv. i.O.)

60 Schulze-Delitzsch hatte in seinem *Arbeiterkatechismus* als ›ersten Hauptgrundsatz für die Stellung des Einzelnen zur menschlichen Gesellschaft hinsichtlich seiner Existenzfrage‹ feierlich festgehalten: ›die Pflicht zur Selbstsorge, die Verweisung eines jeden auf sich selbst‹ (Schulze-Delitzsch 1863, 5f.; Herv. i.O.).

dem Menschen der Natur gegenüber, von dem isolierten Menschen« spreche. Was für »Robinson Crusoe auf seiner einsamen Insel« gelte, gelte aber nicht für den Einzelnen »innerhalb der menschlichen Gesellschaft« (Lassalle 1919, 45); und schon gar nicht gelte es im hocharbeitsteilig organisierten Fabrikzeitalter. Wenn man die ›Pflicht zur Selbstsorge‹ nicht nur juristisch, sondern auch ökonomisch in einem individualistischen Wahrnehmungsmuster interpretieren wolle, dann müsse man nämlich zunächst nachweisen, dass die Individuen auch unter dem Einfluss heutiger gesellschaftlicher Einrichtungen wie »Tauschwert, Geld, Kredit, Kapital, Konkurrenz, Lohnarbeit, Grundrente etc. [...] in derselben nur von ihrer Individualität abhängigen Lage bleiben, wie in der Abstraktion des Naturzustandes« (ebd., 45f.). Weil ein solcher Nachweis aber unmöglich sei, werde auch der »an sich in gewissem Sinne ganz richtige Satz von der ›Pflicht zur Selbstsorge‹ falsch und lügenhaft« (ebd., 48). Denn diese und die ausschließliche ›Verweisung eines jeden auf sich selbst‹ seien in der heutigen Gesellschaft »zwei himmelweit verschiedene Dinge« (ebd., 49).

Für Lassalle macht erst die heutige, »ausschließlich auf Tauschwerte« gerichtete Organisation der Arbeit, die ihm als »die Quelle des großen Reichtums und zugleich der großen Armut unserer heutigen Gesellschaft« gilt, die Lage des Arbeiterstandes »so überaus traurig und ungewiß«. Denn »jemand, der sich die Hauptnahrungsmittel für den eigenen Bedarf selbst produziert, kann nie so schnell und tief ins Elend gestoßen werden, wie jemand, der, wie unsere Arbeiter, ohne die geringste Widerstandskraft eines Kapitals täglich mit Haut und Haar auf dem Weltmarkt liegt und von jeder Zuckung desselben abhängt« (ebd., 102). Hier überwiege nämlich »die Summe der nicht wissbaren Umstände [...] jederzeit unendlich die Summe der wissbaren Umstände« (ebd., 60), sodass das Wohl und Wehe zahlloser Arbeiter nicht von ihrer individuellen Leistung, sondern von den Zufällen einer für sie unüberschaubaren Weltökonomie abhängt. Direkt an Schulze-Delitzsch gerichtet, schreibt Lassalle in diesem Zusammenhang: »Nun werden Sie vielleicht, bei ernstlicher Bemühung begreifen, Herr Schulze, daß, wo der Zufall herrscht, die Freiheit des Individuums aufgehoben ist. Sie werden begreifen, daß der Zufall nichts anderes ist, als die Aufhebung aller ›Selbstverantwortung und Zurechnungsfähigkeit‹ und somit aller Freiheit.« (ebd., 58)

Im Unterschied zum Recht, für das »jede einzelne Handlung das Produkt der individuellen Willensfreiheit« (ebd., 56) sei, sei die Ökonomie, so Lassalle, »das Gebiet der gesellschaftlichen Zusammenhänge, also das Gebiet der Solidarität oder Gemeinsamkeit« (ebd.),⁶¹ denn hier werde jeder von Entwicklungen und Ereignissen getroffen, die er in keiner Weise verursacht hat:

61 Dabei sei es »einer der Grundwidersprüche der heutigen Gesellschaft«, dass »die große Produktion« mittlerweile längst »eine gemeinsame, kooperative ist«, während »die Distribution (die Verteilung der erzeugten Produkte) keine gemeinsame, sondern eine individuelle ist« (ebd., 58).

›Wenn z.B. heute die Rosinenernte in Korinth und Smyrna oder die Getreideernte im Mississippital, in den Donauländern oder der Krim sehr reichlich ausgefallen ist, so verlieren die Korinthenhändler in Berlin und Köln, sowie die Getreidehändler, welche große Vorräte zu den früheren Preisen auf Lager haben, vielleicht die Hälfte ihres Vermögens. Ist umgekehrt unsere Getreideernte schlecht ausgefallen, so verlieren in diesem Jahre die Arbeiter die Hälfte ihres Arbeitslohnes und mehr, der zwar im Geldausdruck derselbe bleibt, aber ihnen nur einen um so viel geringeren Teil von Nahrungsmitteln beschaffen kann. [...] Ist gar die Baumwollernte im Süden der Vereinigten Staaten missraten oder stockt die Zufuhr aus einem anderen Grunde, so kommen in England, Frankreich, Deutschland die Arbeiter in den Baumwollgarnspinnereien und Kattunfabriken in Massen außer Brot und Tätigkeit. [...] Jede neue mechanische Erfindung [...] entwertet Massen fertiger Warenvorräte derselben Art. [...] Ja, keine neue Eisenbahn kann angelegt werden, ohne Grundstücke, Häuser und Geschäfte an diesem Ort und an dem Tor des Ortes, wo sie angelegt wird, auf das Soundsovielfache ihres Preises zu steigern und Grundstücke, Häuser und Geschäfte an einem anderen Orte oder am entgegengesetzten Tor desselben Ortes auf lange zu entwerten.

Diese Reihe von Beispielen, die ins Millionenfache vermehrt und spezialisiert werden kann, zeigt ihnen, Herr Schulze, wie wahr es ist, daß auf *ökonomischem* Gebiet, im Gegensatz zum *Rechtsgebiete*, jeder verantwortlich ist für das, was er *nicht* getan hat.« (ebd., 53-56; Herv. i.O.)

Diesen Phänomenen einer durch Arbeitsteilung bedingten und permanent zunehmenden ökonomisch-gesellschaftlichen ›Solidarität‹ könne man, so Lassalle, heute nicht mehr entkommen. Direkt an Schulze-Delitzsch gewandt, betont er deshalb:

›Die *menschliche Gemeinsamkeit*, die *Solidarität* lässt sich *verkennen*, Herr Schulze, aber sie lässt sich *nicht aufheben*! Wenn also gesellschaftliche Einrichtungen existieren, welche diese Solidarität *nicht* anerkennen und regeln, so existiert diese Solidarität deshalb nichtsdestoweniger *fort*, aber sie kommt nur als eine *ihre Verkennung rächende rohe Naturmacht*, als ein *Schicksal* zum Vorschein, welches *Ball spielt* mit der vermeintlichen Freiheit des auf sich angewiesenen einzelnen. Der eine wird hoch aufgeschnellt in diesem Spiel, das unbekannte und um so mehr unbekerrschte Mächte mit ihm treiben, hoch hinauf in den Schoß des Reichtums; hundert andere werden tief hinabgestürzt in den Abgrund der Armut, und das Rad der *gesellschaftlichen Zusammenhänge* geht umprägend und zerquetschend über sie und ihre Handlungen, über ihren Fleiß und ihre Arbeit hinweg. Der *Zufall spielt Ball* und die *Menschen* sind es, die in diesem Spiel als Bälle dienen.« (ebd., 57f.; Herv. i.O.)

Mit Unterstützung des Staates könne es aber, so Lassalles Hoffnung, einer breiten Bewegung von Arbeiter-Assoziationen gelingen, »im Laufe der Entwicklung dieses

duelle« bleibe, in der das Produkt »in das individuelle Eigentum des Unternehmers« übergehe, »der es für seinen alleinigen Gewinn verwertet« (Lassalle 1919, 79f.).

Schalten des Zufalls zu beschränken und aufzuheben, ihn, soweit er nicht überhaupt zu beseitigen [ist], auf die Gesamtheit aller zu verteilen und so das erdrückende Gewicht, mit welchem er sich sonst auf die Einzelnen stürzt, für alle unfühlbar zu machen«. Und wieder direkt Schulze-Delitzsch ansprechend ergänzt er: »Sie werden vielleicht begreifen, daß diejenigen, welche dieses wollen, mit dieser Beseitigung des Zufalls, mit dieser *vernünftigen Berücksichtigung des Gemeinsamen und Solidarischen*, welches sich nur *verkennen*, nicht aber durch Verkennen aufheben läßt, die *Zurechungsfähigkeit, Selbstverantwortung und Freiheit der Einzelnen* erst herstellen, nicht *aufheben* wollen; daß sie ihr erst *Raum und Boden* schaffen wollen, *sich vernünftig zu betätigen*, während sie jetzt von den als *rohe Naturmacht* auftretenden *gesellschaftlichen Zusammenhängen* erdrückt und verschlungen wird.« (ebd., 58; Herv. i.O.)

Statt also mit einem historisch längst obsolet gewordenen frühlberalnen Aufbruchspathos die Arbeiter zu »Selbstverantwortlichkeit« und »Selbstständigkeit« aufzurufen,⁶² suche die heutige Zeit, so Lassalle, nach »Solidarität in der Freiheit«. Und in diesem Sinne kann er resümierend erklären:

»Die gesamte alte Welt und ebenso das ganze Mittelalter bis zur französischen Revolution von 1789 suchte die menschliche *Solidarität* oder *Gemeinsamkeit* in der *Gebundenheit* oder Unterwerfung. Die französische Revolution von 1789 und die von ihr beherrschte Geschichtsperiode, von dieser Gebundenheit mit Recht empört, suchte die *Freiheit in der Auflösung* aller Solidarität und Gemeinsamkeit. Sie behielt damit nicht einmal die Freiheit, sondern nur die Willkür in der Hand. Denn Freiheit *ohne* Gemeinsamkeit ist *Willkür*. Die neue, die jetzige Zeit sucht die *Solidarität in der Freiheit*. Das ist in Kürze der bisherige Verlauf und Sinn der Geschichte!« (ebd., 51f.; Herv. i.O.)

62 Lassalle spricht hier von einem »geistigen Anachronismus«: »Die sogenannte bürgerliche Weltperiode [...] ist im Ablauen begriffen, und in naivster Verwechslung das Ende einer Periode für ihren Anfang nehmend, glaubt unsere Bourgeoisie Frühlingswehen und Knospendurchbruch in sich zu verspüren!« (Lassalle 1919, 23f.)