

PROUDHON

»Wenn die Widersprüche der Communauté und der Demokratie«, schrieb Proudhon 1844 in einem Brief, »einmal enthüllt, das Schicksal der Utopien Saint-Simons und Fouriers teilen werden, dann wird der Sozialismus, sich zur Höhe einer Wissenschaft erhebend, der Sozialismus, der nichts anderes ist als die politische Ökonomie, sich der Gesellschaft bemächtigen und sie mit unwiderstehlicher Gewalt ihrer ferneren Bestimmung zuschleudern ... Der Sozialismus hat noch nicht das Bewußtsein seiner selbst; heute nennt er sich Kommunismus.« Der erste Satz erinnert in mancher Hinsicht an spätere Formulierungen Marxens. Drei Monate, ehe der Brief geschrieben wurde, war Marx in Paris dem fast zehn Jahre älteren Proudhon begegnet, um alsbald nächtelange Gespräche mit ihm zu führen.

So wenig Proudhon auf die »utopistischen« Systeme zurückgreifen wollte, so sehr er zu wesentlichen Prinzipien dieser Systeme in Gegensatz stand, so setzte er doch die mit ihnen angehobene Entwicklungslinie fort. Er setzte die Linie fort, indem er sie neu begann, nur eben auf einer höheren Ebene, auf der alles bisherige schon vorausgesetzt wird. Dabei hatte er aber eine tiefe Scheu davor, selber ein neues System zu dem alten zu fügen. »System«, schrieb er 1849, »ich habe keins, ich will keins, ich lehne die Zumutung ausdrücklich ab. Das System der Menschheit wird erst am Ende der Menschheit bekannt sein ..., was mich angeht, ist ihren Weg zu erkennen und, wenn ich vermag, ihn ihr zu bahnen.« Der wirkliche Proudhon ist sehr fern von dem, den Marx in der Streitschrift und früher schon in einem Brief an einen russischen Freund bekämpft, von dem Mann, wie es in dem Brief heißt, für den »Kategorien und Abstraktionen die primären Tatsachen sind«, »die treibenden Kräfte«, »welche Geschichte machen«, und die es genügt zu ändern, damit Änderungen im wirklichen Leben folgen. Diese Hegelisierung Proudhons trifft ins Leere. Kein Mensch hat redlicher und mächtiger als Proudhon die soziale Wirklichkeit seiner Zeit nach ihrem Geheimnis befragt. »Die ökonomischen Kategorien«, erklärt Marx in seiner Streitschrift, »sind nur die theoretischen Ausdrücke der sozialen Beziehungen der Produktion«, wogegen Proudhon, wie er sagt, in den Beziehungen nur die Verkörperungen dieser Prinzipien sehe; die bestimmten sozialen Beziehungen seien aber ebenso von den Menschen hervorgebracht wie das Tuch, die Leinwand usw. Mit Recht hat Proudhon an den Rand seines Exemplars der Streitschrift geschrieben: »Das ist genau das was ich sage. Die Gesellschaft bringt *die Gesetze und die Stoffe ihrer Erfahrung* hervor.« In einer späte-

ren Schrift, einer seiner reifsten, »Le principe fédératif« (1863), spricht er die gleiche Erkenntnis von einer anderen Seite aus, wenn er von der Vernunft sagt, sie lenke die geschichtliche Bewegung zur Freiheit, aber unter der Bedingung, daß sie der Qualität der Kräfte Rechnung trägt und deren Gesetze respektiert.

Proudhons Scheu vor den »Systemen« ist in seinem elementaren Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit begründet. Er sieht sie in ihren Gegensätzen und Widersprüchen und ruht nicht, bis er diese erkannt und ausgesprochen hat. Proudhon war ein Mann, der die Kraft und den Mut hatte, sich in den Widerspruch zu versenken und ihn auszuhalten. Er blieb zwar nicht darin, wie Unamuno meint, der ihn dieserhalb mit Pascal vergleicht; aber er blieb so lange darin, als nötig war, um ihn in seiner ganzen Grausamkeit zu erfassen, so lang als nötig war, um »den Kampf der Elemente, den Widerstreit der Gegensätze« im Gedanken voll auszutragen, und das war zuweilen zu lang, an der Kürze des Menschenlebens gemessen. Was Unamuno von Pascal sagt, daß seine Logik keine Dialektik, sondern eine Polemik war, gilt in einem gewissen Maße auch für Proudhon; was aber Unamuno weiter von Pascal sagt, daß er zwischen These und Antithese keine Synthese suchte, gilt für Proudhon in Wahrheit nicht. Er suchte keine Synthese im Hegelschen Sinn, keine Negation der Negation; er suchte, wie er 1844 in einem Brief sagt, »des résolutions synthétiques de toutes les contradictions«, und was damit eigentlich gemeint ist, ist, daß er den Weg suchte, den Ausweg aus dem ungemildert erkannten Widerspruch, aus den sozialen »Antinomien«, wie er sagte, indem er diesen Begriff aus der erkenntnistheoretischen Sphäre Kants in die soziologische versetzte. These und Antithese waren für ihn Kategorien, die sich nicht in verschiedenen historischen Epochen verkörpern, sondern koexistieren; er hatte von Hegel nur Formales, von dem Historiker Hegel aber fast nichts angenommen. Proudhon war (trotz aller historischen Exkurse) kein geschichtlicher, sondern ein sozialkritischer Denker; das war seine Stärke und seine Beschränkung. Die Erfassung des in der gegebenen sozialen Wirklichkeit erfäßbaren Widerspruches ist für ihn die erkenntnismäßige Voraussetzung für die Findung des Wegs. Darum stellt er die Tendenzen und die Gegentendenzen entwickelt nebeneinander und lehnt es ab, die eine der beiden Seiten zum Absoluten zu erheben. »Alle Ideen«, schreibt er in der »Philosophie des Fortschritts« (1851), »sind falsch, d. h. kontradiktorisch und unrationell, wenn man sie in einer ausschließlichen und absoluten Bedeutung faßt, oder wenn man sich von dieser Bedeutung hinreißen läßt«; jede Tendenz zur Ausschließlichkeit, zum Immobilismus ist eine Tendenz zum Untergang. Und wie keine geistigen, so dürfen auch keine materiellen Faktoren

als mit absoluter Notwendigkeit waltend angesehen werden. Proudhon glaubt weder an die blinde Vorsehung von unten, die aus den technisch-materiellen Wandlungen das Heil der Menschheit braut, noch an den freischwebenden Menscheng Geist, der absolut gültige Systeme ersinnt und den Menschen auferlegt. Er sieht den eigentlichen Weg der Menschheit in der Befreiung vom falschen Absolutheitsglauben, von der Herrschaft der Fatalität. »Der Mensch will nicht mehr, daß man ihn mechanisieret. Sein Streben geht nach der Defatalisation.« Daher komme auch »der allgemeine Widerwille gegen alle Utopien politischer Organisation und sozialen Glaubens«, worunter Proudhon (1858) Owen, Fourier und den Saint-Simonisten Enfantin, aber auch Auguste Comte anführt.

Kein geschichtliches Prinzip kann, so lehrt Proudhon, in einem gedanklichen System zureichend erfaßt werden, aber jedes bedarf der Deutung, jedes kann recht gedeutet und mißdeutet werden; und die Deutungen wirken auf den geschichtlichen Weg des Prinzips unmittelbar oder mittelbar ein. Dabei muß aber als erschwerend beachtet werden, daß in keiner Zeit ein einzelnes Prinzip allein herrschend ist. »Alle Prinzipien«, schreibt Proudhon in seinem nachgelassenen Werk über Cäsarismus und Christentum, »sind in der Geschichte gleichzeitig wie in der Vernunft.« Sie haben nur zu verschiedenen Epochen verschiedene Stärke im Verhältnis zueinander. In der Zeit des Ringens eines Prinzips um die Hegemonie kommt es wesentlich darauf an, daß es in seinem echten Wesen und nicht in einer Verzerrung in das Bewußtsein der Menschen eingehe und auf ihren Willen einwirke. Das »soziale Zeitalter«, das sich mit der französischen Revolution angesagt hat – und dem freilich zunächst noch eine Übergangszeit, die »Ära der Verfassungen«, vorausgeht, wie die augusteische Epoche der christlichen vorausgeht: als eine Erneuerung, aber nicht eine in die Tiefe der Existenz reichende –, ist durch die Vormacht des ökonomischen Prinzips über die der Religion und der Regierung gekennzeichnet. Dieses Prinzip ist es, »das unter dem Namen des Sozialismus Europa mit einer neuen Revolution aufrührt, welche, nachdem sie die föderative Republik der zivilisierten Staaten erreicht haben wird, die Einheit und Solidarität der menschlichen Gattung auf der ganzen Fläche des Erdballs organisieren soll«. Es kommt heute wesentlich darauf an, das ökonomische Prinzip in seinem echten Wesen zu erfassen, um verhängnisvolle Kämpfe zwischen ihm und einer seinen Begriff usurpierenden Entstellung zu verhüten.

Proudhon hat wie gesagt die Entwicklungslinie des »utopistischen« Sozialismus nicht einfach fortgesetzt, sondern er hat von vorn angefangen, so aber, daß das Bisherige verarbeitet und neugestaltet erschien. Er setzt insbesondere nicht an dem Punkt an, wo Saint-Simon aufhörte,

sondern er stellt Saint-Simons Forderung nach einem auf der Wirtschaft aufgebauten und durch ihre Gliederungen bestimmten Regime von neuem, in einer neuen, weiter umfassenden und zu größerer Tiefe der sozialen Wirklichkeit vordringenden Weise. Saint-Simon ging von der Reform des Staates aus, Proudhon von der Wandlung der Gesellschaft. Eine echte Neugestaltung der Gesellschaft kann nur von einer grundlegenden Änderung des Verhältnisses zwischen sozialer und politischer Ordnung aus geschehen. Es kann nicht mehr um die Ersetzung einer politischen Verfassung durch eine andere gehen, sondern an die Stelle der der Gesellschaft aufgepfropften politischen Verfassung muß ihre eigene treten. »Die erste Ursache aller Unordnungen«, sagt Proudhon, »die die Gesellschaft heimsuchen, der Unterdrückung der Bürger und des Verfalls der Nationen, besteht in der einzigen und hierarchischen Zentralisation der öffentlichen Gewalten ... es ist not so bald als möglich diesem ungeheuren Parasitismus ein Ende zu machen«. Es wird uns nicht erklärt, seit wann und warum dieses Anliegen so drängend geworden ist, aber wir können dies leicht ergänzen, wenn wir uns zwei Dinge vergegenwärtigen. Erstens: solange die Gesellschaft reich strukturiert war, solange sie sich aus mannigfachen Gemeinschaften und Gemeinschaftsverbänden, beide von starker Vitalität, aufbaute, war der Staat eine Mauer, die den Blick beengt und die Schritte hemmt, innerhalb deren aber das spontane gemeinschaftliche Leben sich tummeln und sich formen kann; in dem Maße, wie die Struktur verarmte, ist er zum Gefängnis geworden. Und zweitens: ebendiese strukturarme Gesellschaft ist in der französischen Revolution zum Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein ihres Seins als Gesellschaft in der Abhebung vom Staate erwacht und kann nun ihre Restrukturierung nur von der Beschränkung der gesellschaftsfremden Ordnung auf die von der Gesellschaft selber nicht zu leistenden Funktionen erwarten, wogegen die eigentliche Führung der Geschäfte aus der arbeitenden Gesellschaft selber erwächst und sich ihre eigenen Organe schafft. »Die Begrenzung der Aufgabe des Staates ist eine Frage von Leben und Tod für die Freiheit, die kollektive und die individuelle.« Es wird hier schon deutlich, daß der Grundgedanke Proudhons kein individualistischer ist. Was er dem Staate entgegenhält, ist nicht das Individuum als solches, sondern das Individuum im organischen Zusammenhang seiner Gruppe, die Gruppe als freiwilliger Zusammenschluß der Individuen. »Seit der Reformation, insbesondere seit der französischen Revolution, ist ein neuer Geist über der Welt aufgegangen. Die Freiheit hat sich dem Staat gegenübergestellt, und da ihre Idee schnell allgemein wurde, hat man verstanden, daß sie nicht bloß die Sache des Individuums ist, daß sie vielmehr auch in der Gruppe existieren muß.« In den frühen Schrif-

ten Proudhons überwiegt noch eine Art von Individualismus, doch weiß er schon: »Durch das Monopol hat das Menschengeschlecht den Erdball in Besitz genommen, durch die Assoziation wird sie völlig sein Herr werden.« Im Lauf von Proudhons Entwicklung aber tritt der Individualismus (bei aller Schonung des bäuerlichen Individualbesitzes) immer mehr zurück gegen eine Anschauung, in der das problematische Verhältnis zwischen Person und Gesamtheit durch die aus der Kraft der inneren Beziehungen lebendige und weitgehend autonome Gruppe – Gemeinde oder Genossenschaft – ausbalanciert wird. Ohne daß bei Proudhon der strukturalistische Gesichtspunkt als solcher zum Ausdruck gelangt, merken wir, daß er ihm immer näher kommt: sein Antizentralismus wird immer mehr zum Kommunalismus und Föderalismus (der freilich, wie er 1863 in einem Briefe schreibt, »dreißig Jahre in seinen Adern gekocht hat«), d. h. er wird immer strukturalistischer. Die hohe Zentralisation, schreibt er 1860, soll, »durch die föderalistischen Institutionen und die kommunalen Sitten ersetzt«, verschwinden. Beachtenswert ist hier die Verbindung der zu schaffenden neuen Einrichtungen, den »Institutionen«, und der zu erhaltenden Gemeinschaftsformen, der »Sitten«. Wie stark Proudhon den amorphen Charakter der heutigen Gesellschaftsordnung empfunden hat, erkennt man vielleicht am besten in seiner Stellungnahme zur Frage des allgemeinen Wahlrechts. »Das allgemeine Wahlrecht«, sagt er in der kleinen Schrift über »Die Lösung des sozialen Problems« (1848), »ist eine Art von Atomismus, durch den der Gesetzgeber, da er das Volk in der Einheit seiner Wesenheit nicht sprechen lassen kann, die Bürger auffordert, ihre Meinung pro Kopf, viri-
 5
 10
 15
 20
 25
 30
 35
 40

Nation bildet dann nur noch ein Agglomerat von Molekülen, einen »Haufen Staub, den von außen ein ihm überlegener Gedanke, der zentrale Gedanke bewegt. Über lauter Suchen der Einheit haben wir die Einheit selber geopfert«. Erst als Ausdruck der faktischen Gliederung wird

5 das allgemeine Wahlrecht, das jetzt »die Erstickung des öffentlichen Gewissens, der Selbstmord der Souveränität des Volkes« ist, verständig, sittlich und revolutionär werden. Voraussetzung ist freilich, daß »das Gleichgewicht der Dienstzweige organisiert und die Privilegien aufgehoben« werden. Proudhon verkennt keineswegs, daß für den Föderalismus

10 »das wahre zu lösende Problem nicht das politische, sondern das wirtschaftliche« ist. »Was zu tun ist, um die Konföderation unzerstörbar zu machen«, sagt er, ist, das Wirtschaftsrecht »als Grundlage des föderativen Rechts und aller politischen Ordnung« zu erklären. Die Umbildung des Wirtschaftsrechts muß durch die Antwort auf zwei Fragen erfolgen, die

15 sich an die Genossenschaften der Arbeiter stellen: ob die Arbeit durch sich selber, wie jetzt das Kapital, die Unternehmungen kommanditieren und ob Besitz und Leitung der Unternehmungen kollektiv werden können. »Von der Antwort auf diese Fragen«, sagt Proudhon in dem merkwürdigen Buch »Handbuch des Börsenspekulanten« (1853), »hängt die

20 ganze Zukunft der Arbeiter ab. Ist die Antwort bejahend, dann öffnet sich der Menschheit eine neue Welt; ist sie verneinend, dann kann der Proletarier es sich gesagt sein lassen. Empfehle er sich Gott und der Kirche; in diesem Erdental gibt es für ihn keine Hoffnung.« Proudhons Entwurf der bejahenden Antwort ist der »Mutualismus« in seiner reifen Gestalt.

25 »Es gibt Mutualität, Gegenseitigkeit«, schreibt er, »wenn in einer Industrie alle Arbeiter, statt für einen Unternehmer zu arbeiten, der sie bezahlt und ihr Produkt behält, für einander arbeiten und so zu einem gemeinsamen Produkt zusammenwirken, dessen Gewinn sie untereinander teilen. Dehnt nun das Prinzip der Gegenseitigkeit, das die Arbeit

30 jeder Gruppe vereint, auf die Arbeitsgenossenschaften, als Einheiten gefaßt, aus, und ihr habt eine Form der Zivilisation geschaffen, die unter allen Gesichtspunkten, dem politischen, dem wirtschaftlichen, dem ästhetischen, sich völlig von den früheren Zivilisationen unterscheiden wird.« Dies ist Proudhons Lösung des Problems, das er so formuliert:

35 »Alle assoziiert und alle frei«. Damit dies aber sei, darf die Assoziation nicht zum auferlegten System werden; vielmehr sind die Menschen nur so weit in den »Arbeitergenossenschaften« als »Herden der Produktion« zu assoziieren, als (so schreibt Proudhon 1864) »die Ansprüche der Produktion, die Billigkeit der Produkte, die Bedürfnisse des Konsums, die

40 Sicherheit der Produzenten selbst es erfordern«. Indem sie sich solcherweise assoziieren, folgen die Arbeiter nur der »raison des choses« selbst

und deshalb »können sie, bis in den Schoß der Genossenschaft hinein, ihre Freiheit bewahren«. Weil er so dachte, mußte sich Proudhon 1848 gegen die von Louis Blanc (wie ähnlich später von Lassalle) geforderten, vom Staat zu finanzierenden »sozialen Werkstätten« wenden. Er sieht in ihnen nur eine neue Form der Zentralisation. Es würde dann, sagt er, 5 eine Anzahl großer Assoziationen geben, »in denen die Arbeiterschaft einregimentiert und endgültig durch die Staatsräson der Brüderlichkeit verknectet würde, wie sie es in diesem Augenblick durch die Staatsräson des Kapitals zu werden im Begriff ist. Was hätten die Freiheit, das allgemeine Glück, die Zivilisation gewonnen? Nichts. Wir hätten Ketten 10 gewechselt, und die soziale Idee hätte keinen Schritt getan; wir wären immer noch unter der gleichen Willkürherrschaft, um nicht zu sagen unter dem gleichen ökonomischen Fatalismus.« Proudhon spricht hier die Erkenntnis aus, die wir zwanzig Jahre später in theoretischer Fassung in Gierkes großem Werk wiederfinden. »Nur die freie Assoziation«, sagt 15 Gierke, »schafft Gemeinheiten, in welchen die wirtschaftliche Freiheit fortbesteht. Denn die aus der Initiative und Gestaltgebung ihrer Glieder hervorgehenden Organismen erhöhen zugleich mit dem Neubegründeten Gemeinleben das Individualleben der Glieder.«

Der kommunistische Zentralismus erscheint Proudhon demgemäß als 20 eine Abart des absolutistischen, zu einer ungeheuren, maschenlosen Vollständigkeit gesteigert. Dieses »diktatoriale, autoritäre, doktrinäre System geht von dem Grundsatz aus, das Individuum sei wesentlich der Kollektivität untergeordnet; von ihr allein komme ihm sein Recht und sein Leben zu; der Bürger gehöre zum Staat wie das Kind zur Familie, er 25 sei in seiner Gewalt und seinem Besitz, in manu, und schulde ihm Unterwerfung und Gehorsam in allen Dingen«. Wie es von hier aus zu begreifen ist, daß Marx (in einem für die Streitschrift bestimmten Satz, der aber nicht in sie aufgenommen worden ist) von Proudhon sagt, er sei »unfähig, die revolutionäre Bewegung zu verstehen«, so ist es von hier aus 30 auch zu begreifen, daß Proudhon (in einer Tagebuchnotiz) Marx den »Bandwurm des Sozialismus« genannt hat. Im kommunistischen System soll das Gemeingut das Ende alles Besitzes, wie des persönlichen so auch des gemeindlichen und genossenschaftlichen, herbeiführen, die universale Assoziation alle Sonderassoziationen aufsaugen, die kollektive Freiheit 35 alle korporativen, lokalen und privaten Freiheiten verschlingen. Das politische System des zentralistischen Kommunismus definiert Proudhon 1864 in denkwürdigen Worten: »Eine kompakte Demokratie, dem Anschein nach auf die Diktatur der Massen begründet, wo die Massen aber an Macht nicht mehr haben als nötig ist um die allgemeine Knechtschaft zu sichern, nach den folgenden Formeln und Grundsätzen, die 40

dem alten Absolutismus entliehen sind: Unteilbarkeit der öffentlichen Gewalt, absorbierende Zentralisation, systematische Zerstörung alles individuellen, korporativen und lokalen Gedankens, der als Spaltungserreger gilt, inquisitorische Polizei«. Proudhon meint, wir seien von dem reinen zentralistischen Kommunismus, dem politischen und dem ökonomischen, nicht weit entfernt; aber er ist überzeugt, daß »nach einer letzten Krisis, auf den Anruf neuer Grundsätze, eine Bewegung in umgekehrter Richtung beginnen wird«.

Das (erst kurz vor Proudhons Tod vollendete) Buch, in dem diese Worte stehen und dem er als einer Darlegung der »Idee der neuen Demokratie« eine besondere Wichtigkeit beimaß, das Buch »Von der politischen Fähigkeit der arbeitenden Klassen«, hat er, wie er sagt, unter der Inspiration des »Manifests der Sechzig« abgefaßt, der Wahlkundgebung einer größtenteils Proudhons Ideen nahestehenden Gruppe von Arbeitern (1861), des vierten in der Reihe der vier sozialistischen »Manifeste« (das erste ist das »Manifest der Gleichen« von Babeuf, das zweite das des Fourieristen Considérant, das dritte das »Kommunistische Manifest«) und dem ersten, das aus der Mitte des Proletariats selber hervorgegangen ist. In dieser Kundgebung, in der Proudhon ein »Erwachen des Sozialismus« in Frankreich und eine »Offenbarung des korporativen Bewußtseins« in der Arbeiterklasse begrüßte, wird unter anderem die Errichtung einer chambre syndicale gefordert, aber nicht einer, die, wie in einer »seltsamen Verwirrung« manche vorgeschlagen hätten (hier kehrt die Konzeption Saint-Simons wieder), einer aus Arbeitgebern und Arbeitern zusammengesetzten: »was wir verlangen, ist eine ausschließlich aus durch das allgemeine Wahlrecht gewählten Arbeitern zusammengesetzte Kammer, eine Kammer der Arbeit«. Diese Forderung legt für die Entwicklung des neuen sozialen Denkens von Saint-Simon zu Proudhon ein deutliches Zeugnis ab.

Auf dem Weg von der Konzeption der Reorganisation der Gesellschaft zur Konzeption ihrer Restrukturierung hat Proudhon den entscheidenden Schritt getan. »Industrielle Verfassung« bedeutet noch nicht Strukturierung, aber »Föderalismus« bedeutet sie.

Proudhon unterscheidet naturgemäß zwei Strukturarten, die ineinandergreifen: die wirtschaftliche als Föderation der Werkgruppen, die er »agrar-industrielle Föderation« nennt, und die politische, die auf einer Dezentralisation der Macht, auf der Teilung der Gewalten, auf der Gewährung eines möglichst hohen Maßes der Souveränität an die Kommunen und die regionalen Verbände, auf der möglichst weitgehenden Ersetzung der Bürokratie durch eine lockerere, direktere, sich von der natürlichen Gruppe aus aufbauende Führung der Geschäfte beruht. Die

»Verfassungswissenschaft« läßt sich nach Proudhon in drei Sätze zusammenfassen: es gilt »1. mäßige, verhältnismäßig souveräne Gruppen zu bilden und sie durch einen Akt der Föderation zu vereinen; 2. in jedem föderierten Staat die Regierung nach dem Gesetz der Trennung der Organe organisieren, das will sagen: innerhalb der öffentlichen Gewalt alles trennen, was getrennt werden kann, alles bestimmen, was bestimmt werden kann, unter verschiedene Organe oder Funktionäre alles verteilen, was getrennt und bestimmt worden ist, nichts in der Ungeteiltheit belassen, die öffentliche Verwaltung mit allen Bedingungen der Öffentlichkeit und der Kontrolle umgeben; 3. anstatt die föderierten Staaten oder provinzialen und kommunalen Behörden in einer Zentralbehörde aufgehen zu lassen, die Befugnisse dieser auf die einfache Aufgabe allgemeiner Initiative, gegenseitiger Garantie und Überwachung zu beschränken«. Das Leben der Gesellschaft vollzieht sich in dem Zusammenschluß von Personen zu Gruppen, von Gruppen zu Verbänden. »Ebenso wie mehrere Menschen, indem sie ihre Anstrengungen zusammentun, eine Kollektivkraft hervorbringen, die an Qualität und Intensität der Summe ihrer respektiven Kräfte überlegen ist, so erzeugen mehrere Werkgruppen, die in Tauschbeziehung untereinander gebracht werden, eine Mächtigkeit höherer Ordnung«, die speziell als »die soziale Macht« anzusehen ist. Mutualismus, Aufbau der Wirtschaft auf der Gegenseitigkeit der Dienste, und Föderalismus, Aufbau der politischen Ordnung auf der Verbrüderung der Gruppen, sind nur zwei Seiten derselben Struktur. »Durch die Gruppierung der individuellen Kräfte und die Wechselbeziehung der Gruppen gewinnt die ganze Nation körperliche Gestalt.« Und aus den Völkern konstituiert sich eine wirkliche Menschheit als eine Föderation von Föderationen.

Das Problem der Realisierung des Dezentralisationsgedankens hat Proudhon besonders in seiner »Theorie des Steuerwesens« (1861) behandelt. Er verkenne nicht, sagt er hier, daß die politische Zentralisation Vorteile bietet, aber sie koste viel. Sie leuchtet dem Volke ein, nicht bloß weil sie der kollektiven Eitelkeit schmeichelt, sondern auch weil »die Vernunft bei den Kindern und im Volk in allem die Einheit, die Einfachheit, die Gleichförmigkeit, die Identität, die Hierarchie, ebenso wie die Größe und die Masse sucht«, und darum ist die Zentralisation, nach deren Typus alle alten Reiche entstanden sind, ein wirksames Mittel der Disziplin geworden. »Das Volk liebt die einfachen Ideen und es hat recht. Unglücklicherweise ist diese Einfachheit, die es sucht, nur in den elementaren Dingen zu finden, und die Welt, die Gesellschaft, der Mensch sind aus unauflösbaren Elementen, aus gegensätzlichen Prinzipien und widerstrebenden Kräften zusammengesetzt. Organismus bedeutet Verwicklung, Vielheit

bedeutet Widerspruch, Entgegensetzung, Unabhängigkeit. Das zentralistische System ist sehr schön an Größe, an Einfachheit und an Entwicklung; es mangelt ihm nur an einem: der Mensch gehört in ihm nicht mehr sich selber, er fühlt sich darin nicht, er lebt nicht darin, er kommt
5 darin nicht in Betracht.« Aber die Idee und Forderung eines öffentlichen Wesens, in dem der Mensch sich selber gehören, in dem er sich fühlen, in dem er leben könnte, eines öffentlichen Wesens, das ihn als Menschen in Betracht zieht, schwebt nicht in einer unverbindlichen Gedankensphäre, sie ist mit Tatsachen und Tendenzen der sozialen Wirklichkeit im Bunde.
10 Im modernen Rechtsstaat »bedürfen die verschiedenen Gruppen für eine Menge von Dingen keiner Befehlserteilung, sie sind fähig sich selber zu regieren, ohne andere Inspiration als ihr Gewissen und ihre Vernunft«. In jedem, nach den Grundsätzen des modernen Rechts organisierten Staat vollzieht sich eine fortschreitende Minderung der Regierungs-
15 aktion, eine Dezentralisierung. Und eine entsprechende Entwicklung ist auf der Seite der Wirtschaft zu erkennen. Die Entwicklung der Technik in unserem Zeitalter (darauf weist Proudhon schon 1855 in seinem Buch über die Reform des Eisenbahnwesens hin, aber es ist erst lange nach seinem Tode, durch die Motorisierung des Verkehrs und die in Aussicht
20 stehende Elektrifizierung der Produktion, ganz aktuell geworden), tendiert dahin, die Zusammendrängung der Bevölkerung in den Großstädten unnötig zu machen; »die Auseinanderstreuung der Massen, ebenso wie ihre Neueinteilung, beginnt«. Das politische Gewicht muß allmählich von den Städten auf »die neuen landwirtschaftlichen und industriellen Gruppen« übergehen.
25

Proudhon ist aber keineswegs der Meinung, daß der Prozeß der Dezentralisation auf den verschiedenen Gebieten bereits zur Reife gediehen sei. Im Gegenteil: auf dem Gebiet der Politik sieht er in Bewußtsein und Willen der Menschen eine gegenteilige Bewegung, die von schwerwiegender Bedeutung ist. »Ein Fieber der Zentralisation«, schreibt er 1861,
30 »durchzieht die Welt; man möchte sagen, die Menschen seien dessen müde, was ihnen an Freiheit bleibt, und begehrten bloß es zu verlieren ... Ist es das Bedürfnis nach Autorität, das sich überall kundtut, der Überdruß an der Unabhängigkeit, oder nur die Unfähigkeit sich selbst
35 zu regieren?« Gegen dieses »Fieber«, gegen diese schwere Erkrankung des Menschengesistes, können nur die aufbauenden, restrukturierenden Kräfte helfen, die in der Tiefe walten. Ihr Ausdruck ist »die Idee«, von der Proudhon am Schluß einer politischen Schrift von 1863 sagt: »Diese Idee besteht, schon geht sie um«, aber, damit sie die verwirklichende
40 Mächtigkeit gewinne, muß sie »aus den Eingeweiden der Situation hervorgehen«.

Damals, auf der Höhe seiner Erkenntnis, nahm Proudhon keineswegs mehr an, daß diese Situation nah bevorstehe. Wir wissen aus einigen seiner Briefe von 1860, wie er sich die nächste Zukunft vorstellte. »Man darf sich«, schreibt er, »nicht mehr täuschen. Europa ist der Ordnung und des Gedankens müde; es tritt in die Ära der brutalen Kraft, der Verachtung der Grundsätze.« Und im gleichen Brief: »Dann wird der Große Krieg der sechs großen Reiche gegeneinander beginnen.« Einige Monate danach: »Die Gemetzel werden kommen, und die Entkräftung, die auf diese Blutbäder folgen wird, wird entsetzlich sein. Wir werden das Werk des neuen Zeitalters nicht sehen, wir werden in der Nacht kämpfen; man muß sich darauf einrichten, dieses Leben ohne allzuviel Traurigkeit zu ertragen, indem wir unsere Pflicht tun. Helfen wir einander, rufen wir einander im Dunkel an, und jedesmal, wo sich die Gelegenheit dazu bietet, üben wir Gerechtigkeit.« Und schließlich: »Heute ist die Zivilisation wirklich in einer Krisis, für die man in der Geschichte nur eine einzige Analogie findet: das ist die Krisis, die das Kommen des Christentums bestimmte. Alle Überlieferungen sind verbraucht, alle Glaubenslehren abgeschafft; dagegen ist das neue Programm noch nicht fertig, ich will damit sagen, daß es nicht in das Bewußtsein der Massen eingegangen ist; daher, was ich die *Auflösung* nenne. Dies ist der grausamste Augenblick in der Existenz der Gesellschaften ... Ich mache mir geringe Illusionen und erwarte nicht morgen in unserem Lande wie durch einen Zauberschlag die Freiheit wiedererstehen zu sehn ... Nein, nein; der Verfall, und zwar für eine Zeitdauer, deren Ende ich nicht anzusetzen vermag und die nicht kürzer als eine oder zwei Generationen sein wird, das ist unser Los ... Ich werde nur das Übel sehen, ich werde mitten in der Finsternis sterben.« Aber es kommt eben darauf an, »unsere Pflicht zu tun«. Im gleichen Jahr hatte er an den Historiker Michelet geschrieben: »Man kommt da nur heraus durch eine vollständige Revolution in den Ideen und in den Herzen. Wir arbeiten daran, Sie und ich, an der Revolution; das wird unsre Ehre vor der Nachwelt sein, wenn sie sich unser entsinnt.« Und acht Jahre vorher hatte er den Vorschlag eines Freundes, nach Amerika auszuwandern, so beantwortet: »Hier, sage ich Ihnen, unter dem Säbel Bonapartes, unter der Zuchtrute der Jesuiten und dem Kneifer der Polizei, ist es, wo wir an der Emanzipation des Menschengeschlechts zu arbeiten haben. Es gibt für uns keinen günstigeren Himmel, keine fruchtbarere Erde.«

Wie Saint-Simon, so hat, nur mit weit größerer Fülle und Bestimmtheit zugleich, Proudhon das Problem einer Restrukturierung der Gesellschaft in den Vordergrund gerückt, ohne es als solches zu behandeln. Und wie Saint-Simon die Frage nach den sozialen Einheiten, die als Zel-

len einer neuen Gesellschaft dienen könnten, nicht gestellt hat, so läßt auch Proudhon sie im wesentlichen offen, wiewohl er ihr viel näher kommt. Dort sind es Zeitgenossen, hier Nachfolger, die eben diese Frage zum Hauptgegenstand ihres Forschens und Planens machen.

- 5 Daß Proudhon sich mit ihr nicht intensiver befaßt hat, hat seinen Grund unter anderem in seinem Bedenken gegen die »Association« als von Staats wegen verordnetes uniformes Allheilmittel für alle Schäden der Gesellschaft, wie etwa Louis Blanc sie vorschlug: »soziale Werkstätten« wie in der Industrie so auch in der Landwirtschaft, vom Staate errichtet, finanziert und kontrolliert. Dabei muß beachtet werden, daß
- 10 Louis Blancs Vorschläge – wenn nicht der Absicht, so doch dem Charakter nach – sozial-strukturelle sind: von der »Solidarität aller Arbeiter in derselben Werkstatt« schreitet er zur »Solidarität der Werkstätten in derselben Industrie« und hiervon zur »Solidarität der verschiedenen Indu-
- 15 strien« vor. Auch sieht er die landwirtschaftliche Genossenschaft auf der Grundlage einer Verbindung von Produktion und Konsum aufgebaut: »um für die Bedürfnisse aller zu sorgen«, sagt er in seiner »Organisation der Arbeit« (1839), »würde man die Produkte der Arbeit aller zusammenlegen«, eine Form, in der er die sofortige Möglichkeit einer »radikaleren und vollständigeren« Anwendung des »Systems der brüderlichen
- 20 Assoziation« erblickt. Proudhons Bedenken richteten sich wie gesagt gegen eine neue »Staatsräson«, also gegen die Uniformität, gegen die Ausschließlichkeit, gegen den Zwang. Die Genossenschaftsform schien ihm für die Industrie eher in Betracht zu kommen als für die Landwirtschaft, wo es ihm um die Erhaltung des Bauerntums ging (bei allen Wandlungen seiner Gedanken und Vorschläge hielt er hier nur an dem einen Prinzip fest, daß den Boden rechtmäßig der besitzt, der ihn bebaut); und auch für die Industrie nur in den Zweigen, deren Art sie entsprach, und für bestimmte Funktionen. Er weigerte sich, eine Neuordnung der Gesellschaft
- 25 mit ihrer Uniformierung gleichzusetzen; Ordnung hieß für ihn gerechte Ordnung der Mannigfaltigkeit. Eduard Bernstein hat recht, wenn er sagt, Proudhon habe der wesentlich monopolistischen Genossenschaft bestritten, was er der mutualistischen Genossenschaft zuerkannte; Proudhon hatte eine tiefe Scheu vor allem »von oben« Kommenden, dem Volk Auferlegten, mit Vorrechten Ausgestatteten. Im Zusammenhang damit aber fürchtete er das Wuchern neuer kollektiver Egoismen, denn diese schienen ihm gefährlicher als die individuellen. Er sah die Gefahr, die jeder Produktivgenossenschaft droht, die für den freien Markt produziert: daß sie vom Geist des Kapitalismus, der rücksichtslosen Ausnutzung
- 30 der Chancen und Konjunkturen, ergriffen wird. Die Bedenken waren schwerwiegend. Sie wurzelten in Proudhons Grundanschauung, die die
- 40

Gerechtigkeit, als welche die Freiheit und die Ordnung miteinander verbindet und sie ausgleicht (es gibt nach ihm zwei Ideen, die Freiheit und die Einheit oder Ordnung – »man muß sich damit bescheiden, mit allen beiden zu leben indem man sie ausgleicht«: das Prinzip, das dies vermag, heißt Gerechtigkeit), zum Kriterium eines echten Sozialismus macht. 5
Aber die von Proudhon verkündete Strukturform der kommenden menschlichen Gesellschaft, die Strukturform, in der sich der Ausgleich von Freiheit und Ordnung darstellt und die er Föderalismus nannte, forderte von ihm, daß er sich nicht bloß (was er tat) mit den großen Einheiten befasse, die sich föderieren sollten, mit den Völkern, sondern auch 10 mit den kleinen, deren föderativen Zusammenschluß erst in Wahrheit das Volk konstituieren würde. Diese Forderung hat Proudhon nicht erfüllt. Er hätte sie nur erfüllen können, wenn er von ihr aus die Erwiderung auf seine eigenen Bedenken gesucht hätte, das heißt, wenn er sein bestes Denken an das Problem gewandt hätte, wie Assoziation so zu fördern 15 und zu ordnen sei, daß die in ihr ruhende Gefahr, wenn auch nicht gebannt, so stark gemindert werde. Da er das nicht zulänglich getan hat, so Wichtiges auch mit seinem Prinzip des Mutualismus in dieser Richtung getan ist, finden wir bei ihm auf unsere Frage »Welche Einheiten 20 föderieren sich zu einer echten Volksordnung?« oder genauer »Wie müssen die Einheiten beschaffen sein, damit sie sich zu einer echten Volksordnung, zu einer neuen gerechten Gesellschaftsstruktur föderieren können?« keine zureichende Antwort. Und so mangelt es Proudhons Sozialismus an einem Wesentlichen. Denn wir müssen Zweifel daran hegen, ob die sozialen Einheiten, die bestehen, auch die, in denen alte 25 Gemeinschaftsbildung fort dauert, sich noch so wie sie sind in Gerechtigkeit zusammenzuschließen vermögen, ob neuentstehende dazu fähig sein werden, wenn nicht schon in ihrer Entstehung ebendie Verbindung von Freiheit und Ordnung als Antrieb und Formgebung waltet.