

4. »Solidarität zuerst«. Programm und Profil des Solidarismus

Das Stichwort »Solidarismus« sucht man in den Handbüchern der politischen Ideengeschichte zumeist vergebens. Auch in Darstellungen zur neueren Geschichte Frankreichs spielt es nur eine geringe Rolle. Dabei prägte der republikanische *solidarisme* das politisch-moralische Selbstverständnis der französischen Nation insbesondere in den eineinhalb Jahrzehnten vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in zentraler Weise. Der Solidarismus fungierte in dieser Zeit gleichsam als »offizielle Sozialphilosophie der Dritten Republik« (Bouglé 1907, 1). Er wollte die republikanischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit mit den sozialwissenschaftlichen Einsichten in die wachsende soziale Dichte und die zunehmenden sozialen Solidaritäten sozialphilosophisch versöhnen und die alte Revolutionsdevise von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit durch das neue Motto »Solidarität zuerst« ersetzen. Dabei ging es ihm vor allem um den Ausbau des liberalen Rechtsstaates zu einem demokratischen Wohlfahrtsstaat. Denn angesichts der sozialen Probleme der Zeit wollte er der Dritten Republik auf der Grundlage der sozialen Solidarität einen Dritten Weg jenseits des sozial unsensiblen orthodoxen Wirtschaftsliberalismus und des als umstürzlerisch gefürchteten marxistischen Sozialismus eröffnen.

Léon Bourgeois und der Linksrepublikanismus

Nach der blutigen Niederschlagung der Pariser Kommune stand die 1870 gegründete *Troisième République française* zunächst unter der Vorherrschaft monarchistischer Kreise, bevor mit dem Wahlsieg der gemäßigten Republikaner im Jahr 1877 die Zeit der sogenannten opportunistischen Republik begann (vgl. Winkler 2009, 906-913). Die liberale Republik, die vor allem von städ-

tischen kleinbürgerlichen Schichten getragen wurde, orientierte sich an den Leitprinzipien von Freiheit und Gleichheit, von Fortschritt und Wissenschaft. Sie erhob den Laizismus und die ›eine und unteilbare‹ französische Nation zu ihren zentralen Werten. Ihre Führer, vor allem Léon Gambetta und Jules Ferry, bemühten sich dabei um Kompromisse mit den antirepublikanischen Kräften der Nation. So behielten Adel und Großbürgertum ihre bisherigen Schlüsselpositionen in der Wirtschaft und im Militär bei; und auch die traditionell katholisch-konservative Landbevölkerung – Frankreich war zu dieser Zeit nur wenig industrialisiert – versuchte man im Namen der Nation für die Republik zu gewinnen. Gegenüber der sozialen Frage und der entstehenden Arbeiterbewegung verhielt man sich dagegen weitgehend indifferent.

Im Rahmen der Dreyfus-Affäre, die Ende der 1890er-Jahre ihren Höhepunkt erlebte, kam es dann jedoch zu einer veritablen Spaltung zwischen den gemäßigten liberalen und den sogenannten radikalen Republikanern. Denn während sich breite Teile der liberalen Anhänger der Republik zu den *Antidreyfusards* bekannten und mit konservativen Monarchisten und Bonapartisten zu paktieren begannen, schlügen sich die radikalen Republikaner im Namen von Freiheit und Gleichheit auf die Seite des zu Unrecht verurteilten jüdischen Armeehauptmanns Alfred Dreyfus, sodass die Bruchlinien der Republik fortan zwischen eher rechten und eher linken Republikanern, zwischen opportunistischer und radikaler Republik verliefen. Die Linksrepublikaner sollten dann im Juni 1901 den *parti républicain, radical et radical-socialiste* gründen und sich in dieser politischen Vereinigung landesweit mit eigenen Wahlkomitees, Vereinen und Zeitschriften organisieren. Nach ihrem Wahlsieg im Jahr 1902 stellten die im kleinbürgerlichen Milieu beheimateten, sich vor allem aus Rechtsanwälten, Journalisten, Ärzten, Ingenieuren und Professoren rekrutierenden ›Radikalsozialisten‹ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs die politischen Mehrheiten der Dritten Republik; das Adjektiv *socialiste* meinte hier freilich nicht revolutionären Umsturz, sondern vor allem ›Fürsorge für die kleinen Leute in der Tradition der Jakobiner‹ (ebd., 1082). Die Radikalsozialisten betrieben eine konsequent laizistische Schul- und Bildungspolitik, entwickelten aber auch breite sozialpolitische Reformperspektiven, zu deren Finanzierung – gegen »das sakrosanke Prinzip der Steuerproportionalität« (Piketty 2020, 189) – vor allem eine progressive Besteuerung von Erbschaften dienen sollte. Das republikanische Frankreich, das vermeintliche »Land der ›kleinen Eigentümer‹, von dem man dachte, dass es ›auf ewig durch die Französische Revolution egalitär geworden sei« (ebd., 185), kennzeichnete sich in der Zeit der *Belle Époque* vor dem Krieg nämlich – wie Thomas Piketty

und sein Forscherteam durch ihre Recherche in verschiedenen Erbschaftsarchiven jüngst nachweisen konnten – durch enorme und tendenziell zunehmende soziale Ungleichheiten. Und dabei war gerade Paris die »Hauptstadt der Ungleichheit« (ebd., 176), »in der 70 % der Bevölkerung ohne Eigentum sterben und 1 % der Verstorbenen 79 % des gesamten Eigentums innehaben« (ebd., 185). Progressivsteuern auf Erbschaften wurden in Frankreich erstmals 1901 eingeführt und auf 2,5 % begrenzt. Eine progressive Einkommenssteuer konnte nach heftigen Auseinandersetzungen allerdings erst 1914 durchgesetzt werden, als es um die Finanzierung der Militärausgaben des Krieges ging.

Neben dem langjährigen Ministerpräsidenten Georges Clemenceau war der Pariser Jurist und Politiker Léon Bourgeois (1851-1925) der wichtigste Vertreter der linksrepublikanischen Kräfte in der Zeit der Jahrhundertwende.¹ Mit seiner im Oktober 1896 erschienenen Schrift *Solidarité* (Bourgeois 2020, 7-54) legte er das zentrale sozialpolitische Manifest der radikalsozialistischen Bewegung vor und verhalf damit der Sozialdoktrin des *solidarisme* – als sozialphilosophischer Alternative zu *individualisme* und *collectivisme* – zu enormer Prominenz. Die französischen Solidaristen haben sich nie zu einer geschlossenen Gruppierung mit einer einheitlichen Sozialtheorie formiert; es ist aber unbestreitbar, dass das Programm und Profil, vor allem aber der politische Erfolg dieser Reformbewegung aufs Engste mit Léon Bourgeois verbunden war. Allerdings beschränken sich dessen Beiträge zur solidaristischen Theoriebildung neben dieser kleinen Programmschrift aus dem Jahr 1896 nahezu ausschließlich auf verschiedene Reden und Statements bei wissenschaftlichen Konferenzen und politischen Kongressen der Jahrhundertwende.²

Bourgeois wuchs als Sohn eines jüdischen Uhrmachers in Paris im handwerklichen Milieu auf, dem er Zeit seines Lebens politisch verbunden blieb. Er studierte Rechtswissenschaften und nahm freiwillig am deutsch-französischen Krieg teil. Nach dem Studium trat er in den öffentlichen Verwaltungsdienst ein und übernahm in mehreren französischen Departements Ämter

1 Die folgenden Ausführungen zum Solidarismus und zu Léon Bourgeois lehnen sich – oft auch mit wörtlichen Übernahmen – sehr eng an entsprechende Abschnitte in Große Kracht 2017, 221-225, 259-264 u. 268 an.

2 Hier sind neben dem Pariser Kongress zur Sozialerziehung aus dem Jahr 1900 (Bourgeois 2008, 103-158) die Vorträge und Diskussionsbeiträge auf den drei Solidarismuskonferenzen der *École des hautes études sociales* im Herbst 1901 zu nennen, die zugänglich sind in dem Band *Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Conférences et discussions. Présidés par M.M. Léon Bourgeois et Alfred Croiset (1901-1902)*, 2. Aufl., Paris : Alcan 1907. Zu weiteren Texten Bourgeois' vgl. die Hinweise in Große Kracht 2017, 223f.

als Subpräfekt und Präfekt. Im Jahr 1887 wurde er Polizeipräfekt in Paris; und ein Jahr später wurde er erstmals in die Abgeordnetenkammer gewählt, wo er sich dem linken Flügel der Republikaner anschloss. Nach dem durch den Panamaskandal bedingten Rückzug Clemenceaus (1893) avancierte er zur charismatischen Leitfigur dieser Gruppierung, aus der dann im Jahr 1901 der erwähnte *parti radical* hervorgehen sollte.

Im November 1895 wurde Bourgeois, der Freimaurer war, für ein knappes halbes Jahr Ministerpräsident der ersten rein radikal-republikanischen, von den Reformsozialisten tolerierten Regierung der Dritten Republik. Er besetzte sein Kabinett nahezu vollständig mit Freimauern und wollte u.a. ein Gesetz zur Progressivbesteuerung von Einkommen durchbringen, das jedoch am Widerstand des mehrheitlich konservativ besetzten Senats scheiterte. Daraufhin trat er im April 1896 zum Leidwesen seiner politischen Freunde zurück. Später übernahm Bourgeois weitere Ministerämter, bis hin zur Präsidentschaft des Abgeordnetenhauses (1902-1904) und des Senats (1920-1923); unterbrochen nur durch den zwischenzeitlichen Rückzug aus der Politik nach dem Tuberkulose-Tod seiner Frau und seiner Tochter im Jahr 1904. Neben seinen politischen Ämtern war Bourgeois als aktiver republikanischer Sozialreformer in zahlreichen Initiativen und Vereinigungen engagiert, etwa als Präsident der 1866 von Jean Macé gegründeten *Ligue de l'enseignement*, als Leiter der von ihm ins Leben gerufenen Parlamentskommission *d'Assurance et de prévoyance sociales*, als Gründer der *Association internationale pour la lutte contre le chômage* und weiterer ähnlicher Organisationen.

Neben den solidaristischen Kernanliegen der Bildungs- und der Sozialpolitik ging es Bourgeois seit den späten 1890er-Jahren zudem um Fragen der Kriegsprävention und der internationalen Sicherheit. Diese führten ihn als Leiter der französischen Delegationen zu den Friedenskonferenzen von Den Haag (1899 und 1907), wo er eigene Vorstellungen zu einer europäischen Friedensordnung auf der Grundlage einer – über Woodrow Wilsons ›14-Punkte-Programm‹ von 1918 deutlich hinausgehenden – *Société des Nations* mit dem Recht zu international verbindlichen Schiedssprüchen vorlegte (vgl. Bourgeois 2020, 59-95). Allerdings konnte er sich mit seinen politischen Ideen dort kaum durchsetzen. Dennoch wurde er 1919 der erste Präsident des Völkerbundes und erhielt ein Jahr später für seine langanhaltenden friedenspolitischen Bemühungen den Friedensnobelpreis.

Ein sozialpolitischer Siegeszug

Mit seiner frühen Programmschrift *Solidarité* verhalf Bourgeois dem republikanischen Solidarismus zu enormer öffentlicher Resonanz. Dieses nur wenige Monate nach seinem Amtsverzicht erschienene, ca. 50 Druckseiten umfassende Büchlein gilt als das zentrale Dokument der solidaristischen Bewegung. Bourgeois konstatierte hier, dass in den letzten Jahren eine »neue Idee« (Bourgeois 2020, 8) entstanden sei, die »die Resultante zweier einander lange Zeit fremder Kräfte« bilde, die sich heute »angenähert und miteinander kombiniert haben: die wissenschaftliche Methode und die moralische Idee« (ebd., 10). Diese neue Gemeinsamkeit kennzeichne »das, was man mancherorts bereits die solidaristische Bewegung nennt« (ebd., 10f.). Für die im Jahr 1902 erschienene dritte Auflage ergänzte Bourgeois den Text um drei Vorträge, die er im Jahr 1900 auf einem Pariser Kongress zur Sozialerziehung gehalten hatte. Die so entstandene Textsammlung kann als das klassische Dokument des französischen Solidarismus gelten. 1912 erschien bereits eine siebte, um weitere Vorträge aus den Jahren 1901 bis 1909 ergänzte Auflage, der bis zum Jahr 1931 weitere, ebenfalls ergänzte Auflagen folgten. Mit *Solidarité* waren die von den Solidaritätssoziologen entwickelten Motive der *solidarité sociale* in der französischen Politik angekommen.

Der *solidarisme* war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich omnipräsent. Er prägte viele Botschaften der großen Pariser Weltausstellung des Jahres 1900 und wurde in unzähligen Ansprachen und in einer Vielzahl von populären Schriften landesweit propagiert. Auch diesseits des Rheins wurde notiert, dass der Solidarismus in Frankreich nicht nur in vielfacher Form »in Lesebüchern, Darstellungen der weltlichen Moral und populären Büchern über Sozialpolitik« (Feilbogen 1915, 69) präsentiert wurde,³ sondern auch »dem Moralunterricht in den staatlichen Schulen« als Fundament diente und damit gleichsam zur säkularen »Staatsreligion« avancierte, »da bekanntlich der Moralunterricht in allen staatlichen Schulen der Republik an die Stelle des Religionsunterrichts getreten ist« (ebd., 62). In der Tat war in dieser Zeit

³ Zu nennen ist hier nicht zuletzt die von Augustine Tuillerie, der späteren Ehefrau Alfred Fouillées, unter dem Pseudonym G. Bruno im Jahr 1877 veröffentlichte Kindergeschichte *Le tour de la France par deux enfants*, die bis 1914 über 7 Millionen Mal verkauft wurde und als »das emblematische Schulbuch der Dritten Republik« gelten kann; vgl. dazu Waechter 2019, 33.

die *solidarité sociale* die schlechthin zentrale Referenzgröße des sozial erwartenden französischen Republikanismus, der sich in dieser Zeit auf den Weg machte, die Republik zu einem modernen Wohlfahrtsstaat auszubauen.

So entstanden in der Zeit um die Jahrhundertwende zahlreiche Gesetze zur Sozialpolitik – vom kostenlosen Zugang zu medizinischen Leistungen (1893) über die Regulierung von Arbeitsunfällen (1898), der öffentlichen Hygiene (1902), der Unterstützung für Alte, Schwache, Waisenkinder und Wöchnerinnen (1905/1906) bis hin zur Einführung erster Ansätze einer obligatorischen Rentenversicherung (1910). Alle diese Initiativen standen im Zeichen solidaristischer Einsichten in die zunehmenden sozialen Verflechtungsphänomene moderner Gesellschaften und den damit verbundenen politisch-moralischen Verpflichtungs- und Verantwortungsverhältnissen (vgl. Ruby 1971, 62–79). Das gegen die Ausbreitung der Tuberkulose gerichtete Gesetz zum Schutz der öffentlichen Gesundheit und der sozialen Hygiene aus dem Jahr 1902 – zwei Jahre später sollten Léon Bourgeois' 24-jährige Tochter Hélène und seine 52-jährige Ehefrau Virginie an dieser Krankheit versterben – wurde denn auch allgemein als *Loi Léon Bourgeois* bezeichnet (vgl. ebd., 77).

Auch das Gesetz zur Altersrente (April 1910), das gegen den Widerstand konservativer, liberaler und syndikalischer Kräfte von den Linksrepublikanern um Léon Bourgeois und den Reformsozialisten um Jean Jaurès durchgesetzt werden konnte, stand im Zeichen der *solidarité sociale*, denn die zur Finanzierung dieser Renten auf 6,5 % erhöhten Progressivsteuern auf Erbschaften wurden explizit mit dem Argument der »Teilhabe der ganzen Nation am Dienst der Altersrenten mithilfe der Einrichtung einer neuen und distinkten Steuer, einer Steuer der Solidarität« (ebd., 76; vgl. Piketty 2020, 190), legitimiert. Allerdings dominierten nach wie vor die alten Aversionen gegen ein – etwa am deutschen Beispiel angelehntes – System staatlich garantierter sozialer Sicherheit, das den überlieferten Traditionen der *mutuelles*, der Hilfsvereine auf Gegenseitigkeit und des selbstorganisierten Hilfskassenwesens, in die Quere kommen könnte. Bis heute wirkt in der vielschichtigen Landschaft der französischen Alterssicherung denn auch nach, dass »die französische Arbeiter- und Handwerkerbewegung der Inkorporierung ihrer Organisationen in das Institutionengefüge der Republik grundsätzlich skeptisch gegenüberstand und eine Übernahme des Bismarckschen Modells der sozialen Zwangsversicherung ablehnte« (Bode 1999, 81).

Nach dem Krieg war die solidaristische Reformstimmung allerdings aufgebraucht, und nach dem Tod Léon Bourgeois' im Jahr 1925 geriet der *solidarisme* allmählich in Vergessenheit. In der Zwischenkriegszeit konnte das

solidaristische Solidaritätsmotiv den Auf- und Ausbau der französischen Sozialpolitik nicht mehr entscheidend prägen. Der *parti radical*, der sich mit der Gewerkschaftsbewegung schon immer schwer getan hatte, Streikmaßnahmen ablehnte und vor allem auf Bildung, Parlamentarismus und politische Debatte setzte, entwickelte sich nun zunehmend zu einer reinen Klientelpartei des Kleinbürgertums. Denn er hatte vor allem schwere Sympathie- und Gefolgschaftsverluste in der Arbeiterschaft hinzunehmen, die sich nach der Revolution in Russland zunehmend den marxistisch-syndikalistischen Kräften zugewandt hatte. Und diese vermochten sich mit der ›versöhnlerischen‹ Programmatik des *solidarisme* noch nie anzufreunden. So merkte etwa Georges Sorel im Jahr 1908 bissig an, dass diese »Theoretiker des sozialen Friedens« nur darauf zielten, »die Kurse und Vorträge zu häufen«, um auf diese Weise »den revolutionären Syndikalismus im Speichel der Herren Professoren zu ersäufen« (Sorel 1969, 248 u. 55).

Die französischen Debatten um die Sozialpolitik liefen seit den 1930er-Jahren zumeist nur noch unter der Chiffre der *securité sociale*; nicht zuletzt auch deshalb, weil nun immer stärker auch die Kräfte der französischen Rechten den Solidaritätsbegriff zur Propagierung einer *solidarité française* gegen die Bedrohungen des internationalen Judentums und des Bolschewismus in Anspruch nahmen. Allerdings gehörte auch in der Nachkriegszeit ein positiv aufgeladener Begriff republikanischer Solidarität zum politisch-moralischen Selbstverständnis der französischen Nation. Ihre Sozialpolitik kommt bis heute ohne den – im Kontext der *résistance* in den 1940er-Jahren formulierten – Begriff einer *solidarité nationale* nicht aus. Dafür stehen nicht zuletzt die – freilich häufig wechselnden – Bezeichnungen der französischen Arbeits- und Sozialministerien, in denen dem Topos der *solidarité* bzw. der *solidarités* bis heute eine tragende Bedeutung zukommt.

Solidarité de fait und solidarité devoir

Wie die Vertreter des *solidarisme* insgesamt,⁴ so war auch Léon Bourgeois ein überzeugter Anhänger der Revolution von 1789 und ihrer Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Allerdings war er davon überzeugt, dass die politischen Leitbegriffe des späten 18. Jahrhunderts nach über einhundert Jahren historisch-politischer Lernerfahrungen einer neuen Interpretation bedürfen. So schrieb er im Jahr 1902:

»Gegen den Missbrauch der Macht und der Autorität hat 1789 gesagt: Freiheit!, und es war nötig, es zu sagen; aber 1789 konnte nicht daran denken, die Freiheit gegen die damals unbekannten Gefahren zu garantieren, gegen die außergewöhnliche Macht akkumulierter Kapitalien, noch multipliziert durch den unaufhörlichen Fortschritt der Wissenschaft. Freiheit, wie sie die Theoretiker der reinen politischen Ökonomie definieren, ist schlicht und einfach das, was unsere Vorgänger Macht genannt haben. Sie ist das, was einem Milliardär erlaubt, die Bedingungen der Produktion und des Verkaufs eines bestimmten Objekts in einem ganzen Land in seinen Händen zu halten, so dass jeder Konsument gezwungen ist, dessen drakonische Forderungen zu erfüllen. Worin besteht die Freiheit der armen Leute angesichts dieser Freiheit, die der Chef eines Trusts beansprucht?« (Bourgeois 1907, 58)

Deshalb sei die Menschenrechtserklärung der Revolution durch eine Erklärung der Menschenpflichten zu erweitern; und zwar in der Form, dass diese *devoirs* das liberale Privatrecht durch ein gleichrangiges Sozialrecht – durch eine »Theorie von der sozialen Pflicht« (Bourgeois 2020, 48) – ergänzen und vervollständigen. Die sozialen Pflichten habe die Revolution nämlich noch vernachlässigt. So habe sie zwar »die Freiheit und Gleichheit geregelt und organisiert, aber sie hat die Brüderlichkeit wie ein höheres Gefühl betrachtet, das dadurch der Intervention durch positives Recht entging« (Bourgeois 2008c, 148). Die als solche nicht sanktionsbewehrte Idee der *fraternité républicaine* sei deshalb durch »eine neue Regel des Sozialrechts« (Bourgeois 2008a,

⁴ Zu den Solidaristen sind neben Bourgeois vor allem Charles Gide und Alfred Fouillée zu rechnen. In einem weiteren Sinne lassen sich aber auch so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Alfred Croiset, Frédéric Rauh, Émile Boutroux, Alphonse Darlu, Ferdinand Buisson und nicht zuletzt der Jurist Léon Duguit sowie der Durkheim-Schüler Célestin Bouglé zu den Sympathisanten des *solidarisme* zählen.

105; Herv. i.O.) zu ersetzen. Nur so nämlich könne man ein rechtlich verbindliches Fundament legen, das die Prinzipien individueller Freiheit und Gleichheit wirklich für alle Gesellschaftsmitglieder zugänglich macht. In diesem Sinne sei auf die soziologische Tatsache der unentrinnbaren *solidarité de fait* mit einer politisch-rechtlichen *solidarité devoir*, d.h. der Pflicht des Staates zu einer sozialpolitisch planvollen Intervention in die herrschenden sozialen Verhältnisse, zu reagieren.

Dabei machte Bourgeois aus seiner Distanz zu sozialistischen Ideen keinen Hehl. Es ging ihm nicht um eine möglichst weitgehende Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Vielmehr wollte er – deutlich stärker als die anderen Solidaristen – nicht nur politisch-praktisch, sondern auch sozialetisch eine tragfähige Brücke zum politischen Liberalismus bauen. Zu diesem Zweck entwickelte er eine eigenständige vertragstheoretische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, in deren Zentrum die Ideen einer der Gesellschaft zurückzuerstattenden ›sozialen Schuld‹ (*dette sociale*) jedes Individuums und eines von allen Gesellschaftsmitgliedern rückwirkend abzuschließenden ›Quasi-Vertrags der menschlichen Assoziation‹ (*quasi contrat d'association humaine*) stehen; ein Theoriekonzept, mit dem Bourgeois im solidaristischen Diskurs Neuland betrat (vgl. Kapitel 6). Bourgeois' ambitionierter Versuch, liberale und soziale Theoriemotive miteinander ins Gespräch zu bringen, brachte ihm zwar viel Zustimmung, aber auch scharfe anti-solidaristische Attacken ein. Von katholisch-konservativer Seite warf ihm etwa der einflussreiche Pariser Publizist Ferdinand Brunetière vor, dass der *solidarisme* nichts anderes sei als ein schlichter Utilitarismus (vgl. Bouglé 1907, 23). Dagegen wurde von wirtschaftsliberaler Seite, namentlich von Vilfredo Pareto und Yves Guyot, konstatiert, dass der *solidarisme* ein sozialistisches Enteignungs- und Ausplünderungsprogramm verfolge. So hatte Pareto im Jahr 1900 im wirtschaftsliberalen *Journal des économistes* geschrieben, dass die Rede von der Solidarität »ein Vorwand für Leute« sei, »die von den Früchten der Arbeit anderer profitieren wollen, und für Politiker, die das Bedürfnis empfinden, Anhänger auf Kosten der Steuerzahler zu rekrutieren« (Pareto 1900, 173f.). Und schon zwei Jahre zuvor hatte er in derselben Zeitschrift gegen die Schwärmerei für das neue Modewort der *solidarité sociale* polemisiert, gegen jene »süße Solidarität«, die heute allenthalben gegen die »grausame Konkurrenz« in Stellung gebracht und als »Allheilmittel« für alle sozialen und politischen Probleme angerufen werde. Dagegen sei, so Pareto, schlicht festzuhalten: »Die Theoreme der Politischen Ökonomie sind noch immer jene, die wir durch die Sozialwissenschaften mit der höchsten Gewissheit erkennen; sie zu leugnen

und durch vage und nebulöse ethische Konzeptionen zu ersetzen, heißt, sich von der Realität verabschieden zu wollen.« (Pareto 1898, 171)

Alfred Fouillée und die Anfänge solidaristischer Sozialphilosophie

Léon Bourgeois wird in der Literatur oft als ›Vater des Solidarismus‹ bezeichnet. Dieser Titel gebührt allerdings viel eher dem republikanischen Sozialphilosophen Alfred Fouillée (1838-1912), der schon in den 1880er-Jahren zentrale Theoriemotive des späteren Solidarismus entwickelt und begründet hatte – und auf den sich auch Bourgeois immer wieder berief. Wie niemand sonst hatte sich Fouillée schon früh der Aufgabe verschrieben, eine produktive Versöhnung zwischen der philosophisch-kritizistischen und der naturalistisch-scientistischen Tradition des politischen Denkens seiner Zeit in Angriff zu nehmen. Diesem Ziel widmete er sein gesamtes Lebenswerk.⁵ Fouillée kann deshalb als der wichtigste sozialphilosophische Inspirator der solidaristischen Bewegung gelten, obwohl er selbst an den vor allem im Paris der Jahrhundertwende abgehaltenen Kongressen und Konsultationen ihrer Hauptakteure nie direkt beteiligt war.

Der 1838 geborene Fouillée stammt aus dem westfranzösischen La Pouëze (Maine-et-Loire) und wuchs nach dem frühen Tod seines Vaters, der einen kleinen Schiefer-Steinbruch betrieb, in prekären Verhältnissen auf. Er hat als einziger seiner neun Geschwister überlebt. Von Kindheit an litt er an Lungenproblemen, später auch an einer schweren Netzhautschädigung, die ihm fast das Augenlicht gekostet hätte. Im Jahr 1871 legte er in Paris seine Dissertationsschrift *La liberté et le déterminisme* vor, die für erhebliches Aufsehen sorgte. Fouillées energisches Plädoyer für die Freiheit und seine emphatische Verteidigung des Republikanismus, vor allem aber die Präsenz von Léon Gambetta bei der Disputation, der Fouillée anschließend eine große politische Karriere in Aussicht gestellt hatte, löste in der rechtsgerichteten Presse scharfe Angriffe gegen den jungen Philosophen aus. Fouillée verzichtete jedoch auf die Politik und wurde stattdessen *maitre de conférence* für Philosophie an der *École normale supérieure*; eine Position, die er wegen seines schlechten Gesundheitszustandes einige Jahre später wieder aufgeben musste. Mit 41 Jahren zog er mit

5 Die folgenden Ausführungen zu Alfred Fouillée lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an entsprechende Abschnitte in Große Kracht 2017, 149-165 an.

Augustine Tuillerie, seiner langjährigen Lebensgefährtin und späteren Ehefrau, in das mildere Klima der Riviera. Dort verfasste er nahezu jährlich ein neues Buch. 34 Monografien und zahlreiche Artikel in Fach- und Publikumszeitschriften zeugen von der enormen Schaffenskraft eines republikanischen Rechts-, Moral- und Sozialphilosophen, der inmitten der weltanschaulichen Konfliktlagen seiner Zeit nach einer zukunftsfähigen Sozialphilosophie suchte, die sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus positionieren ließ und auf dieser Grundlage dazu beitragen wollte, den alten und unproduktiven Grundsatzstreit zwischen Liberalen und Sozialisten zu überwinden.

Insbesondere Fouillées große Schrift *La science sociale contemporaine* (Fouillée 1880) brachte bereits zahlreiche Anliegen und Theoriemotive auf den sozialphilosophischen Begriff, die später zu den *essentials* des französischen Solidarismus gehören sollten. Schon die Eröffnungssätze dieses Buches greifen das große Thema Fouillées auf: die Versöhnung von Naturalismus und Idealismus, die er gleichermaßen auf dem Problemniveau des naturwissenschaftlichen Denkens wie auf dem Normativitätsniveau der politischen Demokratie erreichen wollte. So erklärte er hier programmatisch: »Die Grundlegung der Sozialwissenschaft auf positiver Basis scheint die wichtigste Aufgabe unseres Jahrhunderts zu sein. Einst Gegenstand reiner Kuriosität und Luxus weniger Denker, wird das Studium der Gesellschaft und ihrer Gesetze in unseren demokratischen Nationen für alle zu einer Angelegenheit höchster Notwendigkeit.« (Ebd., V)

In Anschluss an Comte verortete sich Fouillée unmittelbar in den Kontext des soziologischen Solidaritätsdiskurses. Gleich zu Beginn verabschiedete er sich von den rechtspolitischen Standardwahrnehmungen des 18. Jahrhunderts mit ihrer Entgegensetzung von Gesellschaft und Individuum. Die Dynamik der menschlichen Zivilisationsgeschichte verweise nämlich nicht auf eine solche Gegensätzlichkeit, sondern viel eher auf eine gleichläufige Entwicklung von Individuum und Gesellschaft, auf ein gleichzeitiges »Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«. So notierte er in einer klassisch gewordenen Formulierung, auf die sich die späteren Solidaristen immer wieder beziehen sollten:

»Der Fortschritt hat zwei simultane Auswirkungen, die man zunächst für gegensätzlich hielt, die aber tatsächlich untrennbar sind: das Wachstum des individuellen Lebens und das Wachstum des sozialen Lebens. Lange Zeit war das Individuum davon überzeugt, dass es alles das, was es der Gesellschaft gab, für sich selbst verloren hatte; lange Zeit hat auch die Gesellschaft ge-

glaubt, dass sie alles das, was sie dem Individuum gewährte, sich selbst wegnahm, wie ein Körper, der sich davor fürchtet, seine Gliedmaßen sich entwickeln zu lassen und sie einsperrt, um seine eigene Kraft zu vermehren. Daher stammt die alte Antithese zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, die den alten Geist kennzeichnet, von dem sich der moderne Geist befreit, indem er die Harmonie aufzeigt in dem, was man als Gegensatz wahrzunehmen gewohnt ist. So groß ist die Solidarität zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, dass in der Praxis das eine nicht wirklich ohne das andere existieren kann.« (Ebd., Vf.)

Aufgrund dieser von der Sozialwissenschaft aufgezeigten Solidarität müsse nun endlich auch in der Sozialphilosophie anerkannt werden, dass sich »jede philosophische und moralische Frage«, wie Fouillée betonte, »letztlich als eine soziale Frage« darstelle (ebd., VI).

Für Frankreich als *nation démocratique* sah Fouillée die besondere historische Mission, den bisherigen Moraltheorien theologischer, utilitaristischer oder aristokratischer Provenienz das *idéal démocratique* entgegenzustellen. Er bekannte sich dabei zur methodischen Haltung des skeptischen Zweifels und orientierte sich am »Prinzip der Relativität der Wissenschaft, über das sich alle wahrhaft wissenschaftlichen Systeme der Philosophie einig sind« (Fouillée 1899, 389). Die bisherigen Moralkonzeptionen hielt er für grundsätzlich obsolet, denn sie hätten ihre normativen Ideale nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Ethos der Demokratie bezogen, sondern aus einer Metaphysik, die den heutigen Wissenschaftsstandards nicht zu entsprechen vermöge. So resümierte er zur »traditionellen Philosophie« des 18. Jahrhunderts: »Sie sprach endlos vom *Naturrecht*, und dabei wäre es notwendig gewesen, vom *Idealrecht* zu sprechen, denn die Natur kennt das Recht nicht; das Recht erscheint nur in den Gedanken der Menschen.« (Fouillée 1883, 385; Herv. i.O.)

Gegen den »intellektuellen Stolz« (Fouillée 1899, 395) idealistischer und naturalistischer Moralsysteme – Fouillée bezog sich hier vor allem auf die *moral kantienne* und die *moral de l'évolution et du darwinisme*, die vorgeben, einen vermeintlich letzten Grund moralischer Geltung und Verpflichtung ausfindig machen zu können –, plädierte er für eine Haltung moraltheoretischer Bescheidenheit, denn »weil wir den Grund von allem nicht *kennen*, und folglich auch nicht den Grund des Guten an sich, ist es irrational, so zu handeln, als hätten wir diesen Grund durchdrungen, als hätten wir wissenschaftliche Ge-wissheit, dass etwa das Vergnügen, das Interesse oder die Macht irgendwie

absolute Dinge wären, die letzte essenzielle Realität, das letzte Wort und das Geheimnis der Existenz« (ebd., 391; Herv. i.O.).

Eine demokratische Moral jenseits von Idealismus und Naturalismus

Diese Absage an ethische Dogmatismen verband Fouillée mit der Einladung zu einer neuen, demokratisch-egalitär orientierten Moral auf säkularer Grundlage. Denn nur auf dieser Basis sei es möglich, sich auch in den Fragen der Moral und des Rechts an Erfahrung und Immanenz, an der Tatsache unserer je eigenen Moralität, unseres je eigenen moralischen Bewusstseins zu orientieren. Gegen den abstrakten kantischen Dualismus von denkendem Subjekt und äußerer Welt betonte er, dass moralische Ideale nicht länger als reine Verstandestatsachen gelten könnten. Sie seien vielmehr das Produkt historisch und sozial vermittelter menschlicher Empfindungen, Emotionen und Wünsche. Fouillée sprach hier von *idées-forces*, realen Bewusstseinskräften, die unser Denken, Fühlen und Handeln motivieren und sich weder vollständig aus biologisch-physiologischen Phänomenen ableiten, wie die *école naturaliste* behauptete, noch als rational einsehbare Entitäten einer übernatürlichen Welt darstellen, wie die *école idéaliste* glaube. Zu diesen *idées-forces* gehören für Fouillée das Streben nach Freiheit und Würde, aber auch der Wunsch nach Gleichheit und Gerechtigkeit, die Suche nach dem Guten, der Sinn für das Wohlergehen seiner Mitmenschen und die damit verbundene moralische Verpflichtung gegenüber anderen. All dies seien treibende Ideen, die jeder Mensch in sich verspüre und die auf existenziellen, dabei aber stets historisch und sozial vermittelten Gefühlen von Sympathie und Mitleid aufruhten. Weil sie sich als Faktum menschlicher Selbsterfahrung, als Erfahrungstatsache unserer Lebensvollzüge erschließen, könne man ihnen keinen transzendenten Ursprung zuschreiben. Sie entstammen, so Fouillée, ausschließlich den biologisch-physiologischen und den historisch-sozialen Gesetzmäßigkeiten der Evolutionsgeschichte der Menschheit, ohne die sie sich nicht entfalten können und ohne die sie nicht ihre heutigen Ausformungen angenommen hätten.

Fouillée distanzierte sich also gleichermaßen von der abstrakt-idealistischen Tradition der Aufklärung wie von einem »mechanistischen Evolutionismus« (Fouillée 1907, 3), der den Bereich des Geistigen zu einem rein physiologischen Epiphänomen erklärt. Eine demokratisch-laizistische Moral kön-

ne und müsse sich deshalb von den natur- und vernunftrechtlich angelegten Moralentwürfen der idealistischen Schule des 18. Jahrhunderts ebenso verabschieden wie vom szientistischen Naturalismus jener Positivisten, die das soziale Phänomen menschlicher Moralität vollständig in Biologie und Physiologie aufzulösen versuchen. Beide Traditionen unterschätzen nämlich, so Fouillée, das Potenzial des *sentiment moral* und der *idées-forces* als moralsoziologischen Tatsachen, die sich in der menschlichen Selbsterfahrung zum Ausdruck bringen und weder in rein idealistisch-rationalistischer noch in rein szientifisch-naturalistischer Diktion angemessen artikuliert werden können.

Das kreative Potenzial der *idées-forces* sah Fouillée gewissermaßen bestätigt durch die historischen Gesetzmäßigkeiten der sozialen Evolution selbst. Diese laufe nämlich gerade nicht darauf hinaus, dass »der Mensch von der Menschheit, das persönliche Bewusstsein vom Kollektivbewusstsein« (Fouillée 1880, 249) absorbiert werde. Vielmehr schaffe sie eine in den modernen Gesellschaften schon seit einiger Zeit zu beobachtende »zunehmende Autonomie des Individuums«, denn »wir entwickeln uns genauso zur Vielfalt und zur Dezentralisation wie zur Einheit und zur Zentralisation« (ebd.). Von daher stehe die Evolutionsgeschichte der Menschheit in ihrer naturhaft-organischen Entwicklung durchaus im Einklang mit der Freiheits- und Autonomiekonzeption der Aufklärungsphilosophie, die ja auch erst von der Dynamik dieser Entwicklung hervorgebracht und ermöglicht worden sei. Die unverzichtbaren Wahrheitskerne beider, sich scheinbar so fremd und feindlich gegenüberstehender Theorietraditionen der *école idéaliste* und der *école naturaliste* lassen sich Fouillée zufolge in diesem Sinne gleichermaßen anerkennen und verteidigen: »Wir akzeptieren also völlig den *Realismus* der naturalistischen, positivistischen und evolutionistischen Schulen, und zugleich den *Idealismus* der anderen Schulen, ohne allerdings den metaphysischen Dogmatismus der letzteren zu akzeptieren.« (Fouillée 1899, X; Herv. i.O.) Naturalismus und Idealismus, soziologische Erkenntnis und moralische Reflexion sind demnach für eine moderne, den heutigen Ansprüchen in Sachen Normativität und Wissenschaftlichkeit gerecht werdende Rechts- und Moralphilosophie gleichermaßen notwendig und zielführend. Und beide widersprechen sich demzufolge keineswegs.

Fouillée bestand also darauf, von konkreten, historisch und sozial konstituierten Menschen und ihren realen Wünschen und Idealen auszugehen. Philosophie sei in diesem Sinne immer zugleich als Soziologie zu betreiben. So erklärte er im Jahr 1896: »Wir glauben, dass die Soziologie, die neueste und komplexeste der Wissenschaften, die die Psychologie beinhaltet, den besten

Typus und die wichtigsten Gesetze der universellen Synthese liefern wird.« (Fouillée 1896, 4) Für Fouillée war die Soziologie – ähnlich wie für Comte und später auch für Durkheim – insofern nicht allein empirische Sozialwissenschaft, sondern immer auch normative politische Theorie, der es um eine moderne republikanische Konzeption öffentlicher Moral zu gehen hat und die sich nicht in theoretischen Spekulationen verlieren oder in einen szientistischen Naturalismus auflösen dürfe. Viel eher müsse sie die Fundamente einer erst noch zu entwickelnden »Philosophie der Hoffnung« (Fouillée 1899, XV) legen, denn, so erklärte er emphatisch: »Die intelligenten Wesen, die das Universum geschaffen hat [...], können durch die Vermittlung des Denkens, das auch eine immanente Kraft der Natur ist, darauf hoffen, die Unterordnung der Natur unter ihr moralisches und soziales Ideal und damit den Fortschritt vom Niederen zum Höheren immer weiter voranzutreiben.« (Ebd.)

Charles Gide und die »Schule der Solidarität«

Während Alfred Fouillée als der wichtigste Inspirator und Wegbereiter der solidaristischen Bewegung gelten darf, kann man – neben Léon Bourgeois – den wortgewaltigen Juristen und Ökonomen Charles Gide (1847-1932) als den erfolgreichsten Protagonisten des französischen Solidarismus bezeichnen.⁶ Seine Bibliografie weist über 20 Bücher und über 3000 Artikel auf, von denen einige auch in deutscher Übersetzung zugänglich sind. Aufgrund seiner enormen politisch-publizistischen Schaffenskraft hat er dieser Bewegung über Jahrzehnte wertvolle Anregungen gegeben und ihr zu einer erheblichen öffentlichen Präsenz verholfen. Ohne die eindringliche und geistsprühende, ebenso populäre wie pointenreiche Sprache seiner zahlreichen, viel gelesenen Schriften und Reden wäre der enorme Siegeszug der Solidaritätsidee im Frankreich des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts nicht möglich gewesen.

Gide, der im Jahr 1847 in Uzès (Department Gard) in Südfrankreich als Sohn eines protestantischen Juristen geboren wurde, war zeitlebens gläubiger Christ und überzeugter Anhänger seiner Kirche. Er entwickelte sich schon früh zum scharfen Gegenspieler der orthodoxen Nationalökonomie,

⁶ Die folgenden Ausführungen zu Charles Gide lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 185-200 u. 210f. an.

die er, wie er selbst sagte, »aufzutauen« (Gide 1925, 34) versuchte. Schon in den 1880er-Jahren begann er, eine eigenständige sozialökonomische Doktrin – zunächst unter dem Namen *économie sociale*, später dann unter dem Namen *école de la solidarité* – zu entwerfen und gegen die Dominanz der liberalen Ökonomie seiner Zeit in Stellung zu bringen. Zu diesem Zweck veröffentlichte er im Jahr 1884 die erste Auflage seines von Anfang an sehr erfolgreichen Lehrbuchs *Principes d'économie politique*, dem drei Jahre später die Gründung der Zeitschrift *Revue d'économie politique* folgte. Mit ihr wollte Gide die Dominanz der liberalen Wirtschaftstheorie brechen und ein offenes Diskussionsorgan für alle Lehrmeinungen errichten. Zugleich schloss er sich mit Eifer dem seit den 1848er-Aufbrüchen in die Defensive geratenen *mouvement coopérative* an und wurde schon bald zum führenden Theoretiker der französischen Genossenschaftsbewegung. Manchen gilt Gide zudem als Erfinder des Wortes *solidarisme*. Dies ist jedoch unzutreffend, denn das Wort lässt sich bereits im Kontext der 1848er-Revolution nachweisen, etwa als Name einer kurzlebigen sozialistischen Zeitschrift aus dieser Zeit (vgl. Audier 2010, 30). Unterstützt von Léon Bourgeois, wurde Gide im Jahr 1905 schließlich Professor für politische Ökonomie – allerdings ohne Prüfungsrecht – an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der *Sorbonne*, bevor er im Jahr 1921 aus seinem Ruhestand heraus zum Professor am *Collège de France* berufen wurde und dort bis zu seinem Tod einen von den französischen Konsumgenossenschaften gestifteten Lehrstuhl für Genossenschaftswesen leitete.

Charles Gide – Celestin Bouglé nannte ihn »den menschlichsten unserer Ökonomen« (Bouglé 1903, 480) – war jedoch nicht nur ein umtriebiger Gelehrter. Er war vor allem ein Mann des öffentlichen Lebens, der sich in zahlreichen Organisationen und Initiativen engagierte. So gehörte er zu den führenden Vertretern u.a. der *Ligue des droits de l'homme*, der *Association internationale pour le lutte contre le chômage* und der *Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales*. Zudem engagierte er sich in vielfältiger Weise in weiteren Vereinigungen, etwa zur Beförderung der öffentlichen Hygiene oder zur Bekämpfung unzüchtiger Presse und Literatur. In all diesen Bemühungen, vor allem aber in seinen zahlreichen populären Vortragsveranstaltungen, die er bis ins hohe Alter abhielt, stritt Gide im Vertrauen auf die aufklärende Kraft von sozialer Bildung und Vernunft für die solidaristische Idee der Solidarität, um der französischen Republik einen Weg jenseits von *libéralisme individualiste* und *étatisme collectiviste* zu eröffnen.

Schon im Jahr 1890 erklärte Gide in einer später klassisch gewordenen Formulierung des französischen Solidarismus:

»Die Solidarität ist nicht, wie die Freiheit, die Gleichheit oder wie selbst die Brüderlichkeit, ein volltonendes Wort oder, wenn Sie wollen, ein reines Ideal: sie ist eine Tatsache; – eine der von der Wissenschaft und der Geschichte am besten nachgewiesenen Tatsachen. Der Aufweis der Solidarität durch die Arbeitsteilung, wie sie gleichermaßen in der internen Organisation der Gesellschaften und der Lebewesen auftritt, ist, wie Edgar Quinet gesagt hat, die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit. Und diese Tatsache der Solidarität [...] wird von Tag zu Tag bedeutsamer.« (Gide 1890, 56)⁷

Noch vor 25 Jahren, so führte Gide in einem Vortrag aus dem Jahr 1893 aus, habe der Begriff der Freiheit im Mittelpunkt sämtlicher Debatten und Diskurse gestanden. Heute gebe es jedoch ein neues Programmwort, »das nun die Luft mit immer größeren und häufigeren Schwingungen anfüllt und schließlich ohrenbetäubend wird, nämlich das Wort *Solidarität*«, welches heute »in allen Reden, Kundgebungen und Rundschreiben zum Schlußwort« werde (Gide 1929, 49; Herv. i.O.). Und er ergänzte: »Wenn der republikanische Wahlspruch ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹ noch einmal zu prägen wäre, würde unser Wort an die Stelle eines dieser drei treten, ja vielleicht sogar allein alle drei ersetzen.« (ebd., 50)

Ähnlich wie Fouillée und Bourgeois verband auch Gide mit dem Terminus der Solidarität den ambitionierten Anspruch, die in die Jahre gekommene Trias der Französischen Revolution neu zu beleben. Die Revolution von 1789 habe nämlich »einen wenn nicht anarchischen, so doch sehr instabilen politischen und sozialen Zustand« (Gide 1889, 334) hervorgebracht. Indem sie den Menschen damals aber »die Freiheit und Gleichheit im Zustand theoretischer Rechte« gegeben habe, habe sie ihnen zugleich »den unbedingten Wunsch nach echter Freiheit und Unabhängigkeit« ins Herz gepflanzt (ebd., 335). Und dies sei der Grund, warum heute unter der Fahne der Solidarität die soziale Frage »zum Thema Nummer eins geworden ist und sich den Sorgen der leitenden und herrschenden Klassen aufdrängt« – und warum man sagen könne, dass für unsere »herrschenden Klassen die Furcht vor dem Volk der Beginn der Weisheit ist« (ebd., 336). Das Motiv der Solidarität markierte für

⁷ Gide bezog sich hier auf den Schriftsteller und Historiker Edgar Quinet und seine im Januar 1870 erschienene Schrift *La Création*. Quinet gehörte zu den bekanntesten republikanischen Autoren im Frankreich der dynastischen Zeit vor 1870. Gide verwendete dieses Zitat mehrfach, an dieser Stelle jedoch ungenau, denn Quinet hatte hier von »Ereignis«, nicht von »Entdeckung« gesprochen; vgl. Große Kracht 2017, 191f.

Gide also schlechterdings die politisch-moralische Zentralkategorie der Gegenwart; und zwar in einer Weise, die gerade auch dem wissenschaftsorientierten Selbstverständnis der Zeit in vollem Umfang zu entsprechen vermag:

»Die Naturwissenschaften glauben kaum an die *Freiheit*, überlassen der Metaphysik den Streit über den freien Willen und kennen jedenfalls auf ihrem Gebiete nur den Determinismus. Noch weniger glauben sie an die *Gleichheit*, denn im Darwinismus bilden gerade die natürlichen oder erworbenen Verschiedenheiten den Ausgangspunkt der Auswahl und des Fortschrittes. Die *Brüderlichkeit* – jenes alte Wort vom Jahre 1848 – hat weder in der Wissenschaft noch im gewöhnlichen Leben noch Geltung. Ganz allgemein sind alle jene Naturrechte, an denen sich unsere Väter berauschten, sogar die Gerechtigkeit, durch die Wissenschaft aus dem Bereiche der Wirklichkeit besiegt. Anders ist es mit der Solidarität! Sie ist in den Naturwissenschaften eine Tatsache von wesentlichster Bedeutung, denn sie kennzeichnet das Leben. Wenn man das Lebewesen, das ›Individuum‹, definieren will, so kann man dies nicht besser tun als durch die *Solidarität* der Funktionen, die die verschiedenen Teile verbindet.« (Gide 1929, 51; Herv. i.O.)

Tuberkulosebazillen, Börsenturbulenzen und die solidarité fatale

Aber nicht nur die moderne Biologie, sondern auch die politische Ökonomie habe, so Gide, das Thema der *solidarité naturelle* und der *dépendance mutuelle* als wissenschaftliche Tatsache mit gebieterischer Macht auf die Tagesordnung gesetzt. Während die politische Ökonomie schon zu Zeiten Adam Smiths die Bedeutung der Arbeitsteilung hervorgehoben habe, sei die *solidarité naturelle* als biologisch-physiologische Tatsache aber noch vor kurzer Zeit unbekannt gewesen. Erst die Entdeckung mikroorganischer Krankheitserreger habe »den Gedanken der Solidarität« mit einer dramatischen Evidenz

»nicht nur in den Verstand, sondern auch in die heimlichen Tagessorgen jedes einzelnen von uns eindringen lassen. Jeder weiß nun, daß seine Gesundheit und sein Leben in hohem Maße nicht allein von der Gesundheit seiner Nachbarn und Mitbürger abhängt, sondern sogar von dieser oder jener ihrer unbedachten Handlungen, wie etwa das Ausspeien auf die Erde und das dadurch verursachte Ausstreuen von Tuberkulosebazillen. Bedeutet nicht die kürzlich (10. Juli 1893) erlassene Verordnung der Pariser Polizeipräfektur, die

»das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus untersagt, ein merkwürdiges Auftreten der Solidarität im Gesetz?« (Gide 1929, 52f.)

Dieses Wissen um eine rasant zunehmende und jedes Individuum existenziell gefährdende Ansteckungssolidarität sei, wie Gide im Rückblick schrieb, zwar keine Neuentdeckung der Jahrhundertwende gewesen; aber erst zu dieser Zeit sei es durch »eine Menge überall neu auftauchender Tatsachen in einer Art von Anschauungsunterricht« (Gide 1913, 669) zu einer überwältigenden Erkenntnis für alle geworden:

»Diejenige dieser Tatsachen, die vielleicht am lebhaftesten die Gemüter erregte, und von allen solidaristischen Rednern zu einer wirkungsvollen Illustration benutzt wurde, zu einer Reklame in feurigen Buchstaben, war die Mikrobiologie. [...] Man hörte mit Entsetzen, daß der Schwindsüchtige, früher der sympathische Held vieler sentimental Romane, jeden Tag Milliarden von tödlichen Keimen aushustet, deren Menge genügen würde, eine Stadt zu entvölkern, oder daß eines der Kinder der königlichen Familie Englands gestorben sei, weil es einen Anzug getragen habe, der von einem Schneider, dessen Kind an Scharlachfieber krank lag, in Hausarbeit angefertigt worden war. Zu erwähnen ist noch, daß diese pathologische Solidarität jeden Tag durch die Vermehrung und größere Schnelligkeit des Verkehrs verstärkt wird.« (Ebd., 669f.)

Die Solidarität als Tatsache gelte aber, so Gide, nicht nur für gefährliche Epidemien. Sie gelte für alle Lebensbereiche der modernen Industriegesellschaft, für alle »jene Erfindungen, die der Stolz unseres Jahrhunderts sind, Eisenbahn, Telegraph, Telephon, das elektrische Licht, eiserne Brücken, die Meeresarme überspannen, Alpentunnel«, denn sie alle trügen dazu bei, »die Bande nationaler und internationaler Solidarität zwischen den Menschen enger zu knüpfen [...] und der Menschheit das Bewußtsein ihrer Einheit zu verschaffen« (Gide 1929, 53). Zur Veranschaulichung verwies Gide u.a. auf die Tatsache, dass »ein Krach in New York, oder eine schlechte Reisernte in Indien genügen, um die Banken in Paris oder in London zu erschüttern und die Arbeiter der Diamanten- oder der Automobilindustrie zur Arbeitslosigkeit zu verdammen«; und Ähnliches gelte für »die Handbewegung eines Sekretärs einer Gewerkschaft von Elektrizitätsarbeitern«, die ausreiche, »um Dunkelheit auf eine ganze Stadt herabsinken zu lassen« (Gide 1913, 671f.). So gebe es heute Tatsachen in Mengen, die allesamt nachweisen, »dass das ›Einer für Alle, und Alle für Einen‹ nicht nur eine Maxime, sondern Wirklichkeit ist, daß das

Wohl oder Wehe des anderen mehr oder weniger unser eigenes Wohl oder Wehe ausmacht, und daß, wie man richtig gesagt hat, das Ich ein soziales Produkt ist« (ebd., 672).

Auf diese modernen Entwicklungen habe vor allem, wie Gide rückblickend schrieb, die organologische Lehre der Soziologie auf bemerkenswerte Weise reagiert. Die Anhänger dieser Lehre – Gide nannte u.a. Albert Schäffle und Herbert Spencer – hätten geglaubt, »dass jede Gesellschaft einen ›Organismus‹ darstelle, und zwar genau im Sinne dieses Wortes und infolgedessen auch mit der gleichen engen Solidarität aller Teile, wie sie zwischen den Organen desselben Körpers besteht« (ebd., 670). Diese Analogien seien von den Vertretern dieser Lehre oft »mit ernsthaftester Genauigkeit oder mit höchst unterhaltsamer Phantasie« bis ins Kleinste ausgemalt und dabei nicht wenig übertrieben worden. Dennoch seien aus den Bemühungen der biologischen Soziologie aber »einige Feststellungen übriggeblieben, deren Richtigkeit endgültig erwiesen scheint« (ebd., 671). Dies gelte vor allem für die Tatsache, dass Solidarität als »die gegenseitige Abhängigkeit aller Teile desselben Körpers [...] das Charakteristikum des Lebens« sei, welches allen anorganischen Körpern fehle; es gelte ferner für die Tatsache, dass diese Solidarität »um so vollkommener und um so stärker« sei, »je höher das Niveau in der biologischen Stufenleiter ist, auf dem sich das Wesen befindet«; und schließlich gelte es für die Tatsache, dass diese Solidarität »mit der Differenzierung der Teile im gleichen Verhältnis« stehe, denn »dort, wo alle Teile homogen sind, kann sich jeder selbst genügen, aber dort, wo sie alle verschieden sind, ergänzt einer den anderen und kann daher weder allein handeln, noch allein leben« (ebd.; Herv. i.O.). Und auch wenn die Menschen durch die rasanten Fortschritte von Technik und Industrie, so Gide, vielleicht nicht glücklicher geworden sind, so seien sie heute doch wesentlich abhängiger voneinander als in früheren Zeiten – und nicht nur das: Sie entwickelten in diesem Rahmen auch »ein immer klareres Bewusstsein dieser Solidarität« (Gide 1890, 57).

Ähnlich wie den anderen Solidaristen ging es aber auch Gide nicht darum, lediglich die überwältigende Faktizität der durch die Natur bzw. die Gesellschaft verursachten Solidarität aufzuweisen. Auch bei ihm kam vor allem jener moralische Impuls ins Spiel, der die solidaristische Bewegung insgesamt kennzeichnet. Er wollte nicht die *solidarité fatale* konstatieren, sondern deutlich machen, dass Mensch und Gesellschaft heute vor der politisch-moralischen Aufgabe stehen, auf die Herausforderung dieser schicksalhaften Solidarität mit der Ausbildung einer sittlichen Solidarität zu reagieren, die in freier Selbstbestimmung übernommen und insofern »unabhängig und frei-

willig wird« (Gide 1929, 57). Dabei war er davon überzeugt, dass schon die *solidarité fatale* selbst die Menschen über ihren Egoismus hinaustreibt und sie zur Entfaltung einer frei gewollten und politisch organisierten Solidarität aller mit allen anhält.

Die Solidarität begegne uns allerdings zunächst vor allem als schicksalhafte Macht, die uns je nachdem gerecht oder ungerecht – »ja sogar häufiger ungerecht als gerecht« (Gide 1929, 55) – erscheint. Und dies gelte nicht nur für »jene Seuchen, durch die ein ganzes Volk infolge des Schmutzes und der Fahrlässigkeit einiger weniger hinweggerafft werden kann« (ebd.); es gelte nicht zuletzt auch für »jenes berühmte volkswirtschaftliche Gesetz des *unearned increment* (des unverdienten Wertzuwachses), kraft dessen ein fauler Gutsbesitzer oder ein pfeifenrauchender Rentner in Form des Wertzuwachses seines Bodens oder seiner Häuser aus all der Mühe und Arbeit von Tausenden von tätigen und fleißigen Erzeugern den Nutzen ziehen kann« – kurz: für all »jene zahllosen Äußerungen der Solidarität, wo die Guten für die Bösen bezahlen und die Bösen von den Taten der Guten den Vorteil haben« (ebd., 55f.; Herv. i.O.). Von daher entspreche die *solidarité fatale* keinerlei sittlichem Ideal. Als schlichte Faktizität könne sie auch kein Prinzip des moralischen Handelns liefern, »da sie nur eine natürliche Tatsache und als solche durchaus amoralisch« (Gide 1913, 694) sei. Dennoch bringe schon diese *solidarité fatale* auch etwas Gutes hervor, denn sie würde uns gewissermaßen »zwingen, an unseren Mitmenschen oder an »unseren Nächsten«, wie das Evangelium noch besser sagt, zu denken« – und zwar schon deshalb, weil »die Bazillen aus den Armenvierteln die Wohnungen der Reichen verseuchen« (Gide 1929, 56). Denn seitdem dieser soziale Infektionszusammenhang bekannt sei, »sind die Reichen um die gesundheitliche Besserung jener Viertel, um die Beaufsichtigung der unsauberen Wohnungen und um den Bau von Arbeiterhäusern unendlich besorgter geworden, als sie es sonst waren« (ebd.).

Der Impuls zur vorsorgenden Suche nach Mitteln, den Ausbruch einer Epidemie zu verhindern, sei insofern bereits eine erste Reaktion auf das Faktum dieser Abhängigkeitssolidarität. Und diese Reaktion werde sich, so Gides Hoffnung, in dem Maße als Normalität einstellen, wie sich unter den Mitgliedern der Gesellschaft ein klares Bewusstsein von dieser Infektionssolidarität entwickelt. In diesem Sinne hielt Gide zur *solidarité fatale* abschließend fest: »Sie lehrt uns, daß jedes Gute, das einem anderen zufällt, zu unserem eigenen Wohl beträgt, und daß alles Übel, das einem anderen zustößt, unser eigenes Übel werden kann; daß wir daher das Eine wollen und das Andere hassen müssen. Ein feiges Beiseitestehen ist dann nicht mehr möglich.« (Gide 1913,

694) Und er ergänzte: »Auch wenn wir zugeben, daß in dieser Morallehre ein guter Teil Utilitarismus enthalten ist, so ist es immer etwas, den Egoisten dazu zu zwingen, aus sich herauszugehen und sich um andere zu sorgen. Das Herz, das einmal für andere geschlagen hat, sei es auch nur aus egoistischer Furcht, ist doch etwas weiter geworden.« (Ebd.)

Auf dem Weg zur letzten Stufe der Solidarität

Bei diesem Motiv einer eigennutzorientierten Furcht blieb Gide freilich nicht stehen. Vielmehr war er davon überzeugt, dass die Solidarität längst auf dem Weg sei, ihre höchste sittliche Form als freiwillig gewollte und politisch organisierte Solidarität zu erreichen. Aus der wachsenden wissenschaftlichen Kenntnis der immer engeren Verbundenheitsverhältnisse entspringe nämlich unmittelbar die moralische Einsicht, dass der *solidarité de fait* immer mehr eine *solidarité devoir* zur Seite treten müsse. Schon die *solidarité fatale* lehre uns nämlich,

»daß unsere Handlungen sich um uns bis ins Unendliche in Wellen der Freude oder des Leidens fortpflanzen, und drückt so auch der geringsten unter ihnen einen ernsten, fast majestätischen Charakter auf, der eine hohe moralische Erziehung begünstigt. Sie gibt uns auf, Seelen zu hüten. Und ebenso, wie wir auf Grund des vorhergehenden das Recht verloren haben, zu sagen: ›das geht mich nichts an, so müssen wir jetzt einen anderen, nicht weniger hassenswerten Ausspruch verbannen: ›das geht nur mich an. Daher schwächt die Solidarität nicht, wie man ihr vorwirft, unser Verantwortlichkeitsgefühl, sondern erweitert es im Gegenteil ins Unendliche.« (Gide 1913, 694f.)

Ähnlich wie Fouillée war also auch Gide davon überzeugt, dass der Zivilisationsprozess der Menschheitsgeschichte einer Evolutionsdynamik unterliegt, an deren Ende sich eine »Idealgesellschaft« abzuzeichnen beginnt, in der – einer Formulierung Fouillées entsprechend – »alle völlig frei und doch vollkommen vereint« wären (Gide 1929, 58). Denn wenn die Menschen »sich des einigenden Bandes voll bewußt werden« und die Gesetze der Solidarität nicht nur als zwanghaft auferlegt, sondern »als notwendig und gleichzeitig auch als gut anerkennen«, dann seien auf dem Wege zur Realisierung dieser vollendeten Form einer freiwillig gewollten Solidarität schon viele Schritte getan (ebd., 57). Diese Form der Solidarität sei »in unserer heutigen Gesellschaft«

bei jenen Arten der Solidarität bereits anfänglich verwirklicht, »die unter den Namen Heeresdienst, Steuerzahlung und in bestimmten Ländern Beitrag der Allgemeinheit oder des Arbeitgebers zur Versicherung der Arbeiter gegen Unfall, Krankheit und Alter bekannt sind« (ebd., 57f.). Die »letzte Stufe der Solidarität« werde aber, so Gide, erst dann erreicht sein, wenn »jeder Zwang verschwindet und nur noch die Zusammenarbeit übrig bleibt, die sich aus dem Wetteifer der freien Willen ergibt, jene, die so auffallend in den überall auftretenden unzähligen Formen der Vergesellschaftung in Erscheinung tritt, von denen jedoch die Gewerkschaften und Genossenschaften die charakteristischsten Typen sind« (ebd., 58).

Der flammende Genossenschaftstheoretiker Gide begnügte sich jedoch nicht damit, einzig die Kräfte gesellschaftlicher Selbstorganisation in den Blick zu nehmen. Er nahm explizit auch den Staat in die Pflicht, denn dieser sei »selbst der älteste und großartigste Ausdruck der Solidarität der Menschen« (Gide 1905, 23). Zudem habe sich der Staat in der Geschichte immer wieder als »einer der wirksamsten Förderer des wirtschaftlichen Fortschritts« (ebd., 19f.) erwiesen. Dies dürfe aber nicht dazu führen, nun allein den Staat in die sozialpolitische Verantwortung zu nehmen. Vielmehr müsse die individuelle Freiheit der Bürger möglichst weitgehend erhalten und verteidigt werden. Insofern wolle der Solidarismus, so Gide, »die Grundlagen der heutigen Wirtschaftsordnung, Eigentum, Erbschaft, Vertragsfreiheit« durchaus verteidigen und »die Ungleichheiten, die daraus entstehen«, zwar deutlich abschwächen, aber keineswegs vollständig abschaffen (ebd.). In diesem Sinne lasse er »die Intervention des Staates zu, überall dort, wo bei der Regelung der Arbeit, bei Abschaffung der ungesunden Wohnungen, beim Kampfe gegen die Verfälschung der Lebensmittel, das Gesetz das Herabsinken der Massen verhindern kann, außerdem dort, wo das Gesetz den verschiedenen Klassen der Nation den Begriff der Solidarität einimpfen kann« (ebd.).

Denn auch wenn die Solidarität nur in dem Maße moralischen Wert erhalte, wie sie von den Menschen freiwillig gewollt und bewusst bejaht werde, kann – wie Gide in der 25. Auflage seiner *Principes* betonte – »die durch das Gesetz auferlegte Solidarität [...] unerlässlich sein, um den Boden vorzubereiten, auf dem sich später ein freies Zusammenwirken entfalten wird« (Gide 1928, 37f.). Gide proklamierte deshalb grundsätzlich: »Die Schule der Solidaristen verlangt, dass die Solidarität, welche bisher nur eine nackte Tatsache war, eine Grundregel für das Verhalten, eine Pflicht werde.« (Gide 1905, 23) Und dementsprechend gelte: »Man muß daher die menschliche Gesellschaft in eine Art große Unterstützungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit umwandeln,

in der die natürliche Solidarität, berichtigt und veredelt durch den guten Willen jedes Einzelnen, in seiner Ermangelung aber durch gesetzlichen Zwang, Gerechtigkeit wird und in der jeder berufen ist, an der Last, aber auch an dem Vorteil des andern teilzunehmen.« (Gide 1928, 37) Hinsichtlich der Zukunftschancen einer solchen Solidarität war Gide schon früh sehr zuversichtlich, denn bereits im Jahr 1890 rief er in einer emphatischen Zukunftsprognose aus:

»Die Solidarität ist schon ziemlich groß; aber sie ist noch nicht groß genug. Sie wird eines Tages so groß sein [...], dass es für die Glücklichen nicht eine Minute des Friedens geben kann, solange noch einer armselig ist. [...] Wir sind wirklich ein einziger Körper: Herbert Spencer und Schäffle haben dies in umfangreichen Büchern gezeigt, und schon viel früher und viel einfacher hat es der Apostel Paulus gesagt. Ja, wir sind ein einziger Körper und unsere Bestimmung ist es, ihn jeden Tag voranzubringen. Dies zu wissen, ist die ganze Wissenschaft; und dies zu wollen, ist das ganze Leben.« (Gide 1890, 57f.)