

3. Solidarité de fait und solidarité devoir im französischen Solidarismus

3.0 EINLEITUNG: REPUBLIKANISMUS OHNE THEORIE?

Mit dem Ende der frühsozialistischen Aufbrüche des Jahres 1848 sollte das Thema der Solidarität in der französischen Öffentlichkeit wieder in die Defensive geraten. In den folgenden Jahrzehnten spielte es weder in der politischen Publizistik noch in der universitären Philosophie eine nennenswerte Rolle. Auguste Comtes Bemühungen um die Entfaltung einer soziologischen Solidaritätstheorie blieben hier weithin resonanzlos. Und auch die kurzlebige Pariser *Commune* vom Frühjahr 1871, die sich vor allem an den Ideen des *mutuellisme* Proudhons und dessen antikapitalistischen Tendenzen orientierte, sollte daran nichts ändern. Denn insbesondere die französischen Bauern und Kleineigentümer fürchteten zwar durchaus die restaurativen Kräfte der Monarchie, mindestens ebenso sehr aber die Gefahren einer sozialistischen Revolution und eines vollständigen Umsturzes der bisherigen Eigentumsverhältnisse.

Vor diesem Hintergrund hat die ebenso schnelle wie blutige Niederschlagung der *Commune* durch die Truppen Adolphe Thiers', der nach der Niederlage bei Sedan im September 1870 zum ersten Präsidenten der Dritten Republik gewählt worden war, das Ansehen der Republik in der Bevölkerung deutlich gestärkt, »in der Folgezeit die erstaunlich schnelle Republikanisierung der Provinz erleichtert und den Übergang vieler Konservativer von der Monarchie zur Republik ermöglicht«¹. Diese wurde nun »erstmals als möglicher Ordnungsfaktor gesehen«², auch wenn die

1 Rudolf von Albertini, Frankreich: Die Dritte Republik bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (1870-1918), in: Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 6, Stuttgart: Klett 1973, 231-268 [im Folgenden: von Albertini 1973], 235.

2 Charlotte Tacke, Von der Zweiten Republik bis zum Ersten Weltkrieg, in: Ernst Hinrichs (Hg.), Kleine Geschichte Frankreichs, Stuttgart: Reclam 1994, 311-360 [im Folgenden: Tacke 1994], 335.

Mehrheit im Parlament nach wie vor antirepublikanisch gesinnt war. Mit dem Wahlsieg der gemäßigten Republikaner von 1879 begann dann die Zeit der sogenannten »opportunistischen Republik« (1879-1899), bevor das Ende der Dreyfus-Affäre den Übergang von der zwanzigjährigen Herrschaft der gemäßigten Republikaner zur Herrschaft der kleinbürgerlich-sozialreformerisch geprägten »Radikalsozialisten«, die Zeit der »radikalen Republik« (1899-1914), einleiten sollte.

Die scharfe Absage an Monarchie und Katholizismus als den Kräften des *ancien régime* sowie das laizistisch angeschränkte Bekenntnis zu Fortschritt und Wissenschaft standen im Zentrum des republikanischen Selbstverständnisses und der politischen Kämpfe jener Zeit. Republikanismus war hier gleichbedeutend mit Antiklerikalismus und strenger Verpflichtung auf ein szientistisch-rationales Weltbild. Auch die philosophische Suche nach den bisher fehlenden Quellen der politisch-moralischen Stabilität der Republik stand dementsprechend in der Pflicht, sich nicht spekulativ und metaphysisch, sondern strikt sozialwissenschaftlich auszuweisen. »This trend, perhaps the major one in nineteenth-century French thought, led irresistibly to the rise of social-scientific political thought.«³

Als zentrale wissenschaftliche Bezugsdisziplin hatte dabei insbesondere die Biologie, die wie keine andere Disziplin die neuen Theorien der organischen und sozialen Evolution, »the principal novelty of nineteenth-century thought«, zu inspirieren vermochte, »a predominant influence on social scientific thought«; und dementsprechend spielte in jener Zeit die bereits von den Biosoziologen der Jahrhundertmitte betriebene Suche nach den »biological foundations of politics« eine fundamentale Rolle (Logue 1983, 96). Dabei war man sich allerdings bewusst, dass man mit einer allein »wissenschaftlich«, d.h. biologisch-soziologisch ansetzenden Theorie des Politischen sehr schnell »to clearly antiliberal conclusions« kommen würde (ebd.), sodass auch die rationalistisch-individualistischen Traditionen der französischen Aufklärungsphilosophie zu berücksichtigen seien, um der Dritten Republik auf laizistisch-wissenschaftlicher Grundlage ein tragfähiges Fundament in Aussicht stellen zu können. Was sozialphilosophisch auf der Agenda stand, war in der Tat »to bring to birth the new social scientific liberalism« (ebd., 98).

Von besonderer Relevanz waren in dieser Zeit deshalb der an Kant und die Traditionen der Aufklärungsphilosophie angelehnte *néo-criticisme* des aus Montpellier stammenden Philosophen Charles Renouvier zum einen und der philosophische Positivismus des Comte-Schülers und Pariser Freimaurers Émile Littré zum anderen.⁴

3 William Logue, From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism 1870-1914, DeKalb Il.: Northern Illinois University Press 1983 [im Folgenden: Logue 1983], 97.

4 Vgl. zu Renouvier u.a. John A. Scott, Republican Ideals and Liberal Traditions in France 1870-1914, New York: Columbia University Press 1951 [im Folgenden: Scott 1951], 52-86; zu Littré ebd., 87-117. Zur geistigen Situation dieser Zeit insgesamt Laurent Dobu-

In ihren ebenso einflussreichen wie polarisierenden Arbeiten artikuliert sich jene grundsätzliche Spannung zwischen der philosophisch-abstrakten Freiheitstradition der Aufklärung und der neuen sozialwissenschaftlichen Freiheits- und Autonomieskepsis, deren Überwindung Alfred Fouillée sein gleichermaßen ›philosophisch‹ wie ›soziologisch‹ ausgerichtetes Lebenswerk widmen sollte. Denn Fouillée war ohne Frage »the man who most clearly grasped this necessity to bridge the gap between the philosophical tradition and the scientific spirit of the age« (ebd., 131).

Fouillée gab damit das sozialphilosophische Thema vor, das für die Suche nach dem politisch-moralischen Selbstverständnis einer säkularen Republik im Verlauf des 19. Jahrhunderts von schlechthin konstitutiver Bedeutung werden sollte; ein Thema, an dem sich in der Zeit der ›radikalen Republik‹ dann auch und vor allem die Solidaristen abarbeiten sollten. Hier sind neben Fouillées Ansatz einer nach-idealistischen Sozialphilosophie der Solidarität (3.1) insbesondere die Anregungen und Theoriebemühungen von Charles Gide und Léon Bourgeois zu nennen. Gide gab den solidaristischen Aufbrüchen der Jahrhundertwende eine sozialökonomisch-genossenschaftstheoretische Fassung und stellte der liberalen Schule der Nationalökonomie energisch eine postliberale *école de la solidarité* entgegen (3.2), während Bourgeois eine gleichermaßen vertragstheoretisch-liberal wie solidaritätstheoretisch-postliberal inspirierte politische Theorie der ungleich anfallenden *dette sociale* und des rückwirkend abzuschließenden *quasi-contrat d'association* entwickelte, die der französischen Republik erstmals die Möglichkeit eröffnete, sich nicht nur als liberaler Rechtsstaat, sondern auch als demokratischer Wohlfahrtsstaat zu entwerfen (3.3).

In der Zeit der *république radicale* stand damit gewissermaßen eine eigenständige sozialphilosophische Gesellschaftsdoktrin zur Verfügung, die der französischen Nation einen sozialreformerischen ›Dritten Weg‹ jenseits des als ungenügend erkannten orthodoxen Wirtschaftsliberalismus und des als umstürzlerisch gefürchteten marxistischen Sozialismus in Aussicht stellte. Auf diesen Entwurf verpflichtete sich in besonderer Weise der 1901 »als bürgerlich linksdemokratische Partei« (Tacke 1994, 343) gegründete *Parti radical et radical-socialiste*, der schon 1902 über 200 Sitze im Abgeordnetenhaus erringen konnte, damit zur »dominant parliamentary group« (Scott 1951, 157) avancierte und sich dabei vor allem auf das um die

zinskis, Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues, and Solidarity. The Forgotten Intellectual Founding Fathers of the French Third Republic, in: European Journal of Political Theory 7 (2008), 287-307 [im Folgenden: Dobuzinskis 2008], der sich vor allem auf die 1870er Jahre konzentriert und neben Littré und Renouvier u.a. auch auf Alfred Fouillée zu sprechen kommt. Auch für Dobuzinskis geht es bei den Bemühungen dieser Theoretiker um »the creation of a new social science applicable to public policy«, um die »expression of the new liberal democratic credo« (ebd., 289 u. 290).

Jahrhundertwende noch zunehmende französische Kleinbürgertum stützte.⁵ Er stand damit trotz seiner neuen Sensibilität für die immer drängenderen Probleme der »sozialen Frage« und der in jeder Hinsicht ungesicherten Lebensverhältnisse der Arbeiterschaft noch immer in der sozioökonomischen Kontinuität der frühen Dritten Republik, die sich seit den 1870er Jahren als politisches Projekt der *classes moyennes* etabliert hatte und dazu neigte, einzig »in der kleinbürgerlichen Lebensform den Ausdruck einer spezifisch französischen, demokratisch-humanitären Haltung zu sehen« (von Albertini 1973, 252).

Diese Orientierung der französischen Radikalsozialisten und ihrer Sozialpolitik an den Mittelschichten dürfte – neben der Tatsache, dass sich die Industrialisierungsprozesse in Frankreich wesentlich langsamer vollzogen als etwa in England und Deutschland – entscheidend dazu beigetragen haben, dass es in Frankreich »erst relativ spät und in begrenztem Umfang« (Tacke 1994, 354) zu sozialpolitischen Maßnahmen und zur Formierung eines *état providence* gekommen ist, wobei die Dritte Republik auch hier »den Prinzipien der staatlichen Zurückhaltung gegenüber Privatinteressen und der öffentlichen Sparsamkeit so stark verpflichtet [blieb], dass für staatliche Sozialversicherungen gegen Altersarmut und Krankheit in der Art des deutschen Nachbarn sehr wenig Interesse bestand«⁶. So blieb die französische Dritte Republik »in ihrer Sozialgesetzgebung hinter dem kaiserlichen Deutschland und dem England Lloyd Georges'« (von Albertini 1973, 254) deutlich zurück; und auch die bemerkenswerten rechts- und sozialphilosophischen Aufbrüche des französischen *solidarisme* der Jahrhundertwende sollten daran nichts ändern, sondern überraschend schnell wieder in Vergessenheit geraten.

-
- 5 Im Frankreich der Jahrhundertwende konnte man »von einer Arbeiterklasse als einer stabilen und homogenen Gruppe« (Tacke 1994, 352) noch kaum sprechen. Vielmehr »stieg die Zahl der Büro- und Handelsangestellten, die für 1881 bereits auf etwa 800.000 Personen geschätzt werden können. Daneben behaupteten sich etwa drei Millionen Kleinhändler und Handwerker, die zwar über ein sehr geringes Einkommen verfügten, aber durch den Stolz auf ihre Unabhängigkeit deutlich von der Arbeiterschaft getrennt waren.« (ebd., 355)
- 6 Hartmut Kaelble, *Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880*, München: Beck 1991, 98.

3.1 EINE REPUBLIKANISCHE SOZIALPHILOSOPHIE DER SOLIDARITÄT: ALFRED FOUILLÉE

Der drängenden Frage der Dritten Republik, ob und wie sich eine sozialphilosophische Perspektive entwickeln lässt, die eine produktive ›Versöhnung‹ zwischen der philosophisch-kritizistischen und der naturalistisch-scientistischen Tradition des politischen Denkens in Aussicht stellen kann, sollte ein Autor sein Lebenswerk widmen, dessen Bedeutung für die philosophischen Selbstverständigungsdebatten des französischen Republikanismus im späten 19. Jahrhundert im Allgemeinen und für den späteren Siegeszug der solidaristischen Bewegung im Besonderen kaum überschätzt werden kann: Alfred Fouillée (1838-1912). Auch wenn es angesichts der Vielschichtigkeit solidaristischer Ideen und Motive im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts etwas vereinfachend sein dürfte, ihn schlicht zum ›founder of French solidarist philosophy‹ (Scott 1951, 159)¹ bzw. zum ›eigentliche[n] Begründer des Solidarismus‹² zu erklären,³ so kann Fouillée ohne Frage als der wichtigste sozialphilosophische Vorläufer und Inspirator dieser Bewegung gelten, obwohl er selbst an den vor allem im Paris der Jahrhundertwende stattfindenden Debatten, Kongressen und Konsultationen ihrer Hauptakteure nie direkt beteiligt war.

Auch wenn Fouillée von daher nicht unmittelbar zur solidaristischen Bewegung der Jahrhundertwende gerechnet werden kann, lässt sich zumindest im Rückblick sagen, dass die Theoriegeschichte des französischen Solidarismus nicht erst in den 1890er Jahren, mit Autoren wie Charles Gide und Léon Bourgeois, sondern schon

- 1 Jack Ernest S. Hayward, Solidarity and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée, in: The American Journal of Economics and Sociology 22 (1963), 205-222 u. 303-312 [im Folgenden: Hayward 1963], 206 bezeichnet diese Einschätzung zu Recht als eine »gross oversimplification«. Dobuzinskis 2008, 299 lässt die Frage offen: »Whether he was in fact ›the founder of French solidarist philosophy‹ remains an open question, but it is certain that he helped to move the debate forward by firmly linking the future of sociological research to the concept of solidarity.«
- 2 So etwa Dieter Grimm, Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit, Frankfurt/M.: Athenäum 1973, 38. Grimm widmet der Sozialphilosophie Fouillées hier allerdings nur einen knappen Absatz.
- 3 Hier wäre etwa auch die im Jahr 1880 – und damit zeitgleich mit Fouillées für den *solidarisme* so grundlegender Schrift *La science sociale contemporaine* – erschienene umfangreiche Dissertation des Psychologen Henri Marion mit dem Titel *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée* (Paris: Germer Baillière) zu nennen, die ebenfalls zu den Quellgründen des *solidarisme* zu rechnen ist, auch wenn es hier, anders als bei Fouillée, nicht im engeren Sinne um gesellschaftstheoretische und sozialpolitische Fragestellungen geht.

in den späten 1870er Jahren begann. Denn bereits zu dieser Zeit entwickelte Fouillée zentrale Theoriestücke des französischen Solidarismus, der zum Zeitpunkt seines Todes, im Jahr 1912, »the status of the official social creed of the Third Republic« (Hayward 1963, 311) erreicht haben sollte.⁴

Alfred Fouillée, dessen umfangreiches Schrifttum in Deutschland heute kaum bekannt ist und offensichtlich auch in Frankreich nur wenig Beachtung findet⁵, gehört ohne Frage zu den prominentesten republikanischen Sozialphilosophen im Frankreich der frühen Dritten Republik.⁶ Auch wenn er aus gesundheitlichen Gründen auf eine akademische Laufbahn verzichten musste und deshalb nie eine eigene moralphilosophische Schule begründen konnte, hat er mit seinen zahlreichen Büchern, die oft mehrere Neuauflagen erlebten, ein umfangreiches Werk geschaffen, das im deutschen Sprachraum kaum gewürdigt, geschweige denn gründlich aufgearbeitet und systematisch dargestellt worden ist.⁷

-
- 4 Scott, der den Schriften Fouilliées – deutlich übertreibend – »an undisciplined abundance, a tiresome repetition, a diffuseness of ideas and a lack of systematic exposition« attestiert, betont zu Recht, Fouillée sei »the first man to bring together and to discuss exhaustively the principal elements out of which later developed the mature doctrine of *solidarité*« (Scott 1951, 160; Herv. i.O.).
- 5 So notiert der bekannte Pariser Ideenhistoriker Claude Nicolet: »Sein Werk und seine Person werden heute zu Unrecht vernachlässigt.« (Claude Nicolet, L’idée républicaine en France (1789-1924), Paris: Gallimard 1982, 491) Auch Jean-Fabien Spitz, Le moment républicain en France, Paris: Gallimard 2005 [im Folgenden: Spitz 2005] erklärt, die Sekundärliteratur zu Fouillée »erscheint sehr begrenzt« (ebd., 486). Sein ausführliches Kapitel zu Fouillée (vgl. ebd., 111-178) ist denn auch vor allem als paraphrasierende Nachzählung angelegt und enthält kaum zeit- und theoriegeschichtliche Einordnungen. Auch Blais 2007, 169-175 bietet ein knappes Kapitel, in dem die zentralen Inhalte der Sozialphilosophie Fouilliées kurz referiert werden. Vgl. einführend zu Fouillée auch Michael C. Behrent, Pluralism’s Political Conditions: Social Realism and the Revolutionary Tradition in Pierre Leroux, P.-J. Proudhon and Alfred Fouillée, in: Julian Wright/Hugh Stuart Jones (Hg.), Pluralism and the Idea of the Republic in France, New York: Palgrave Macmillan 2012, 99-121, bes. 112-118.
- 6 Vgl. zur Biographie Kristin A. Sheradin, Reforming the Republic: Solidarism and the Making of the French Welfare State 1871-1914, PhD Diss., University of Rochester, New York 2000 [im Folgenden: Sheradin 2000], 24-28. Die Autorin orientiert sich weitgehend an einer unveröffentlichten und über deutsche Bibliotheken kaum zugänglichen Arbeit von Robert Good, The Philosophy and Social Thought of Alfred Fouillée, PhD Diss., McGill University 1993.
- 7 Der folgende Abschnitt kann und will in keiner Weise den Anspruch erheben, dieses Desiderat ausgleichen zu können. Ziel ist lediglich ein orientierender Überblick über einige zentrale Theoriemotive Fouilliées, sofern sie für die Profilierung solidaristischen Denkens

Fouillée wurde 1838⁸ im westfranzösischen La Pouëze (Maine-et-Loire) in prekären Verhältnissen geboren und hat als einziger seiner neun Geschwister überlebt. Sein früh verstorbener Vater betrieb einen kleinen Schiefer-Steinbruch, allerdings mit wenig Erfolg, was seinem Sohn Alfred den erhofften Besuch der *École Normale Supérieure* unmöglich machte. Zudem litt Fouillée seit seiner Jugend an Lungenproblemen, später auch an einer schweren Netzhautschädigung, die ihm fast das Augenlicht gekostet hätte. Dennoch erhielt er schon mit neunzehn Jahren die *licence*, um an verschiedenen *lycées* und *collèges* Logik und Rhetorik zu unterrichten. Als Autodidakt errang er 1864 bei den nationalen Examen zur Zulassung zum Universitätsstudium den ersten Platz, was ihn unter den prominenten Intellektuellen Frankreichs schlagartig bekannt machte. In den Jahren 1867 und 1869 nahm er an den angesehenen Wettbewerben der *Académie des sciences morales et politiques* teil und wurde hier für die besten Manuskripte zu Platon und Sokrates ausgezeichnet. Daraufhin erhielt er 1869 eine Professur in Bordeaux, wo er trotz seiner gesundheitlichen Probleme eine lateinische und französische Fassung seiner Doktorthese verfasste, in der er sich mit der aktuellen sozialphilosophischen Kontroverse zwischen Positivisten und Idealisten beschäftigte, die ihm als Neuauflage des alten Streits zwischen Freiheit und Determinismus erschien. Die 1871 der *Faculté des lettres de Paris*⁹ unter dem Titel *La liberté et le déterminisme* vorgelegte Dissertationsschrift sorgte für erhebliches Aufsehen. Fouillées eloquentes Plädoyer für die Freiheit, seine emphatische Verteidigung des Republikanismus und nicht zuletzt die Präsenz von Léon Gambetta¹⁰, der bei der öffentlichen Disputation im Publikum saß und dem jungen Gelehrten anschließend einen Platz im Unterhaus des Parlaments anbot sowie eine große politische Karriere in Aussicht stellte,¹¹ löste in der rechtsgerichteten Presse scharfe Angriffe gegen den jungen Philosophen aus. Diese wiederum führten dazu, dass in den Zeitungen der Hauptstadt eine hitzige Debatte um den Stellenwert republikanischer Freiheitsrechte ausbrach.

Fouillée verzichtete jedoch auf die Politik und übernahm stattdessen eine Lehrtätigkeit als *maître de conférences* für Philosophie an der *École Normale Supérieure*.

relevant sind. Ich habe mich dazu neben dem Aufsatz von Hayward 1963 und den Fouillée-Skizzen bei Scott 1951, 159-169, Logue 1983, 129-150 und Spitz 2005, 111-178 vor allem auf das vorzügliche Fouillée-Kapitel in Sheradin 2000, 23-90 bezogen.

8 Spitz 2005, 463 nennt irrtümlich 1836 als Geburtsjahr.

9 So Sheradin 2000, 26; Scott 1951, 160 nennt das Jahr 1872.

10 Léon Gambetta hatte im September 1870 gemeinsam mit Jules Favre in Paris die Dritte Republik ausgerufen und gehörte zu jener Zeit zu den prominentesten Anführern der kleinen republikanischen Minderheit im überwiegend monarchistisch ausgerichteten Parlament.

11 »You could lead the entire Chamber«, Gambetta purportedly told the young philosopher.« (Sheradin 2000, 26)

re, wo er sich mit seinem Enthusiasmus und seiner Eloquenz hohe Sympathien erworb, bevor er diese Tätigkeit wegen seines schlechten Gesundheitszustandes schon 1879¹² aufgeben musste. Im Alter von 41 Jahren zog er mit Augustine Tuillerie,¹³ seiner langjährigen Lebensgefährtin und späteren Ehefrau sowie deren Sohn, dem Philosophen Jean-Marie Guyau, nach Menton, in das mildere Klima der Riviera, wo er bis zu seinem Tod nahezu jährlich ein neues Buch verfasste. Seine insgesamt 34 Monographien¹⁴ sowie seine zahlreichen Aufsätze und Artikel in Fach- und Publikumszeitschriften zeugen von der enormen Produktivität eines republikanischen Rechts-, Moral- und Sozialphilosophen, der sich inmitten der weltanschaulichen Konfliktlagen seiner Zeit positionierte und Ausschau nach einer republikanischen Sozialphilosophie hielt, die sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus verorten konnte und auf diese Weise dazu beitragen sollte, den unproduktiven Grundsatzstreit zwischen Liberalen und Sozialisten zu überwinden.

Im Folgenden will ich zunächst die angesichts ihrer deutlichen Nähe zu pragmatistischen Denkmotiven heute wieder besonders aktuell anmutende sozialpsychologische Grundlegung der Fouilléeschen Sozialphilosophie zur Sprache bringen (3.1.1). Im Anschluss daran wird dann Fouillées rechtstheoretischer Versuch einer an der Idee eines *organisme contractuel* anknüpfenden ›Versöhnung‹ von kontraktualistischen und organologischen Denktraditionen nachgezeichnet (3.1.2), mit der sich bereits erste aussichtsreiche Versuche zur Skizzierung des Normativitätsprofils eines säkularen und demokratischen Wohlfahrtsstaates verbinden (3.1.3).

3.1.1 *Idées-forces*: Eine sozialpsychologische Grundlegung

Fouillée hatte im Jahr 1878 eine umfangreiche rechtsphilosophische Studie unter dem Titel *L'idée moderne du droit* vorgelegt, in der er mit Blick auf die Entwicklungen in Deutschland, England und Frankreich nach Perspektiven einer zeitgemäßen Theorie des Rechts, der Gerechtigkeit und der gleichen Freiheitsrechte aller suchte. Bereits im Vorwort notiert er knapp und präzise die neue Problemlage, die sich aus seiner Sicht für die Rechtsphilosophie mit unerbittlicher Dringlichkeit stellt: »In Deutschland ist mit Kant und seinen Nachfolgern, in Frankreich mit

12 So Sheradin 2000, 27; Scott 1951 gibt das Jahr 1875 an.

13 Unter dem Pseudonym G. Bruno veröffentlichte sie mehrere einflussreiche Schulbücher zur Moralerziehung in der Grundschule, die wesentlich zur Popularisierung der Rede von der Solidarität beitragen sollten (vgl. Serge Audier, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris: Presses universitaires de France 2010 [im Folgenden: Audier 2010], 9).

14 Diese Zahl nennen Hayward 1963, 205 und Sheradin 2000, 24.

Comte und den Positivisten und in England mit Bentham, Stuart Mill, Spencer und Darwin alles in Frage gestellt worden«¹⁵; und die überkommenen Glaubens- und Morallehren hätten dieser modernen Kritik, die ihnen im Namen der Wissenschaft jede *apparance mystique* genommen habe, nichts entgegenzusetzen. »Die alten Vorstellungen von Gott, von der Seele, vom freien Willen, vom ›Guten an sich‹ und von einer ›absoluten Pflicht‹« (Fouillée 1883b, I) stünden damit vor der historischen Alternative, entweder zu verschwinden oder sich grundlegend zu transformieren. In dieser Situation sah Fouillée die Hauptaufgabe der Philosophie in der Klärung der Frage, ob es in wissenschaftlich redlicher Weise möglich sei, eine neue Rechtstheorie zu konstruieren, die die beiden konträren Theorietraditionen des idealistischen und des nationalistischen Denkens miteinander ›versöhnen‹ kann. Und dabei hält er gerade die französische Nation – im Unterschied zur deutschen *école de la force* und zur englischen *école de l'intérêt* – in besonderer Weise für berufen, eine demokratisch-rationale Theorie des Rechts *à la fois naturaliste et idéaliste* zu entwickeln, die sich der republikanischen Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verpflichtet und damit den anderen Völkern Europas voranzugehen vermag.

Frankreichs historische Mission: Eine Haltung des skeptischen Zweifels

Fouillée sieht Frankreich als *nation démocratique* in der historische Mission, den bisherigen Rechtstheorien, etwa der *école théologique*, der *théorie utilitaire* und nicht zuletzt der *école aristocratique* von Ernest Renan¹⁶, energisch das *ideal démocratique* entgegenzustellen.¹⁷ Denn Frankreich sei »das einzige Land, in dem sich die aktiven und arbeitenden Klassen um die moralische Legitimität der Regierung kümmern, indem sie rationale und rechtmäßige Institutionen einfordern« (Fouillée 1883b, 403). Fouillée lehnt dabei – ähnlich wie zuvor Auguste Comte – die verschiedenen Naturrechtslehren der *écoles ontologiques* des 18. Jahrhunderts als unzureichend ab, denn diese hätten ihre normativen Ideale nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Ethos der Demokratie bezogen, sondern aus einer

15 Alfred Fouillée, L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France (1878), 2., durchges. und erw. Aufl., Paris 1883 [im Folgenden: Fouillée 1883b], I.

16 Zur politischen Theorie von Ernest Renan vgl. die Zusammenstellung einschlägiger Passagen aus seinem Schrifttum in Rudolf von Albertini, Freiheit und Demokratie in Frankreich. Die Diskussion von der Restauration bis zur Résistance, Freiburg i.Br.-München: Alber 1957, 229-237.

17 In diesem Zusammenhang sollte Fouillée später (im Jahr 1903) auch den Ausgang der Dreyfus-Affäre als Beleg für den französischen Sinn für Gerechtigkeit und die Hingabe an den Wert individueller Humanität werten (vgl. Sheradin 2000, 49).

Metaphysik, die den heutigen Wissenschaftsstandards nicht zu entsprechen vermöge. Zur *philosophie traditionelle* des 18. Jahrhunderts notiert er dementsprechend: »Sie sprach endlos vom *Naturrecht*, und dabei wäre es notwendig gewesen, vom idealen Recht zu sprechen, denn die Natur kennt das Recht nicht; das Recht erscheint nur in den Gedanken der Menschen.« (ebd., 385; Herv. i.O.)

Als zentrale moraltheoretische Herausforderung seiner Zeit diagnostiziert Fouillée in seiner erstmals 1883 erschienenen Schrift *Critique des systèmes de morale contemporains* deshalb die fundamentale Fragilität sämtlicher ›Moralsysteme‹, seien sie moderner oder vormoderner Herkunft:

»[...] kein Prinzip scheint noch solide gefestigt oder wenigstens in sich ausreichend zu sein, nicht das des Eigeninteresses, nicht das des allgemeinen Nutzens, nicht das der universellen Evolution, nicht der ›Altruismus‹ der Positivisten, nicht das *Mitleid* und das neue *Nirvana* der Pessimisten, nicht der Imperativ der Kantianer, nicht das transzendentale, an sich seiende Gute der Spiritualisten; die Moral des freien Willens und der freien Verpflichtung scheinen beinahe zu verschwinden, um der ›Physik der Sitten‹ Platz zu machen, sei sie individuell oder sozial. Man hat früher eindringliche Seiten geschrieben, um zu zeigen, wie die religiösen Dogmen zugrunde gehen; man könnte heute noch eindringlichere über ein weitaus wichtigeres Problem schreiben: *Wie die moralischen Dogmen zugrunde gehen.*«¹⁸

Um aus dieser allgemeinen Krise der moralischen Systeme herauszufinden, fordert Fouillée die methodische Haltung eines skeptischen Zweifels, die sich zunächst einmal vorbehaltlos zu den begrenzten Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft bekennt. Fouillée weist alle Letztbegründungs- und Letzterkenntnisan-sprüche strikt zurück, seien sie materialistisch-naturalistischer oder idealistisch-spiritualistischer Art. Jeder moraltheoretische Absolutismus, der vorgibt, das ›Gute an sich‹ – »Vergnügen für die einen, Essenz und Göttlichkeit für die anderen« (Fouillée 1883a, XI) – zu kennen, scheitert für ihn am »Prinzip der Relativität der Wissenschaft, über das sich alle wahrhaft wissenschaftlichen Systeme der Philosophie einig sind« (ebd., 389).

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich Fouillée mit den neueren Moralent-würfen, insbesondere mit den einflussreichen Konzepten der *moral de l'évolution et du darwinisme* und der *moral kantienne*.¹⁹ Die kantische Moral, die ihren mächt-

18 Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris: Alcan 1883 [im Folgenden: *Fouillée 1883a*], V; Herv. i.O.

19 Die einzelnen Kapitel dieser Studie widmen sich u.a. der *moral évolutionniste*, der *moral positiviste*, der *moral kantienne et néo-kantienne*, der *moral pessimiste* Arthur Schopenhauers, der *moral esthétique et mystique* und der *moral théologique*. Von besonderer Relevanz für seine eigene Position sind dabei die Auseinandersetzungen mit den Moralkon-

tigsten Fürsprecher im damaligen Frankreich in Charles Renouvier und seinem *néo-criticisme* gefunden hatte,²⁰ und die evolutionistische Moral eines Herbert Spencer, die in Frankreich seit Mitte der 1870er Jahre für Furore sorgte,²¹ gelten Fouillée zwar jeweils als legitim und unverzichtbar; sie leiden für ihn jedoch gleichermaßen an einem »gewissen transzendenten Dogmatismus« (ebd.). Beide Moralentwürfe implizieren nämlich, so Fouillée, einen moralischen Dogmatismus, der »die Wirklichkeit eines über der physischen und psychischen Ordnung stehenden Prinzips« (ebd., 389f.; Herv. i.O.) behauptet, diese Wirklichkeit in den wissenschaftlich überprüfbaren Wissensbeständen und Erfahrungswerten der Menschen aber nicht nachweisen könne. Bei Spencer und den Evolutionisten äußere sich dies in einem Dogmatismus der Natur aus physischen Gründen, bei Kant und Renouvier in einem Dogmatismus des ›kategorischen Imperativs‹ aus moralischen Gründen. Absolute Wahrheitsansprüche dieser Art aufzustellen, widerspricht für Fouillée aber schlicht den restringierten Bedingungen wissenschaftlicher Wahrheitsfindung.

Fouillée sucht deshalb nach einem moraltheoretischen Ansatz, der es ihm erlaubt, den Rekurs auf letztgültige Wahrheiten und Prinzipien, seien sie naturalistischer oder metaphysischer Art, hinter sich zu lassen, ohne dadurch einem moralischen Relativismus das Wort reden zu müssen. Gegen den ›intellektuellen Stolz‹ idealistischer und naturalistischer Moralsysteme²² plädiert er für eine moraltheore-

zeptionen des evolutionistischen Naturalismus (*Fouillée* 1883a, 3-38) und der idealistischen Moraltheorie Kants (ebd., 127-241).

20 Vgl. zu Renouvier aus der jüngeren Literatur vor allem *Blais* 2007, 137-155.

21 Als in Frankreich Mitte der 1870er Jahre zeitnah Übersetzungen der wichtigsten Schriften Herbert Spencers erschienen, wurde es »possible to find the English thinker described as ›the greatest living philosopher‹ and to note in journals the multiplication of reviews of and excerpts from his book. Nor is it difficult to document enthusiasm for his vision of progressive social evolution, proceeding according to the operation of natural laws. For many rationalists and anticlericals this was a welcome alternative to the old idea that history revealed a divine plan. Many commentators also linked the scope of Spencer's ambitious evolutionary philosophy to that of Comte and sometimes assumed that the father of positivism must have influenced him, despite his repeated denials of this connection.« (Clark 1984, 39) Spencer hat Arbeiten von Comte offensichtlich erstmals 1852 kennengelernt, zwei Jahre nach der Veröffentlichung seiner *Social Statics* (vgl. ebd., 196).

22 In seiner Zurückweisung dieses *orgueil intellectuel* greift Fouillée übrigens explizit auf die von ihm ansonsten wenig geschätzte katholische Theologie zurück, für die dieser Stolz bekanntlich »die erste der Hauptsünden« (*Fouillée* 1883a, 395) sei. Scharf erklärt er im Vorwort seiner Schrift zu den ›Moralsystemen‹, dreizehn Jahre nach der Unfehlbarkeitserklärung des Ersten Vatikanischen Konzils: »Dies führt dazu, dass die Zuschreibung der Unfehlbarkeit sei es an einen Menschen, sei es an eine Kirche, zugleich die ungeheuerlichste Sinnlosigkeit und die ungeheuerlichste Amoralität ist. Wenn die symbo-

tische Bescheidenheit und legt jedem Einzelnen als moralische Handlungsmaxime nahe: »Handle gegenüber anderen Menschen nicht so, als ob du den Grund der Dinge und des Menschen kennst, [...] betreibe keinen Absolutismus gegenüber deinen Mitmenschen; dogmatisiere nicht im Denken und Handeln.« (ebd., 394) Dieser Dogmatisierungsverzicht hat für Fouillée aber keinerlei resignative Implikationen. Er stellt viel eher eine Einladung zu einer neuen, demokratisch-egalitär orientierten Moralität auf säkularer Grundlage dar, 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 Gewissheit, dass etwa das Vergnügen, das Interesse oder die Macht irgendwie absolute Dinge wären, die letzte essentielle Realität, das letzte Wort und das Geheimnis der Existenz.« (ebd., 391; Herv. i.O.)

Die gemeinsam geteilte und wechselseitig eingestandene Einsicht der Staatsbürger in die begrenzten Erkenntnismöglichkeiten ihrer Vernunft bildet für Fouillée insofern die Grundlage eines neuen, des ›echten Liberalismus‹ (*libéralisme véritable*); und so schlägt er als Ausgangspunkt seiner Moraltheorie vor:

»Lasst uns die gemeinsame Begrenztheit unseres individuellen Bewusstseins und unserer Wissenschaft durch die wechselseitige Begrenzung unserer Willen ausdrücken. Hier liegt die logische Bedingung des Rechts, hier liegt der echte Liberalismus, durch den wir uns gleichermaßen vom metaphysischen wie vom moralischen Dogmatismus befreien.« (ebd., XI)

Vom ›monde surnaturel‹ zum ›sens immanent et expérimental‹

Die Einsicht in das Unvermögen der menschlichen Vernunft, zu den letzten Wahrheiten und Urgründen der Welt und des Menschen vorzudringen, ist für Fouillée unter den Bedingungen demokratisch-egalitärer Gesellschaften selbst »eine der Bedingungen der Moralität« (Fouillée 1883a, 389; Herv. i.O.). Denn in dem Maße, wie es gelingt, die Orientierung an solchen Absolutismen zu überwinden, werde es möglich, sich von der Suche nach absoluten und überindividuellen, jenseits der konkreten Menschen und ihrer jeweiligen moralischen Überzeugungen und Wahrnehmungen angesiedelten ›Wahrheiten‹ zu emanzipieren. Und damit werde der Weg frei, sich in den Fragen der Moral und des Rechts an Erfahrung und Imma-

lisch dem Satan zugeschriebene Hauptstünde der *Stolz* ist, der sich mit dem Absoluten gleichsetzt und die Grenzen der Einsichtsfähigkeit missachtet, dann kann man sagen, dass auf dieser Erde jeder Papst, jeder Despot, auch wenn es seinen Absichten nicht entspricht, das treue Abbild des Satans ist.« (ebd., XIIf.; Herv. i.O.)

nenz, an »*un sens immanent et expérimental*« (ebd., 390) zu orientieren, der die Tatsache unserer je eigenen Moralität, unseres je eigenen moralischen Bewusstseins zum Ausgangspunkt moraltheoretischer Bemühungen erhebt.

Als »allgemeinstes und fundamentalstes Faktum der Erfahrung« gilt Fouillée die Tatsache, dass wir ein Bewusstsein haben und darum wissen, dass dies die Bedingung jeder Wahrnehmung und Erfahrung ist, ebenso wie wir darum wissen, dass auch alle anderen Individuen über ein solches Bewusstsein verfügen.²³ Weil wir aber um den Grund von allem und um den Grund des Guten an sich nicht verlässlich wissen können, könne und müsse an die Stelle derartiger Gewissheiten ein von jedem Szentismus, von jeder Transzendenz und Metaphysik freies Prinzip egalitärer Reziprozität zwischen den Individuen treten, die sich wechselseitig als freie und gleiche, mit moralischem Bewusstsein ausgestattete Personen wahrnehmen und anerkennen. Der eigentliche Ort des moralischen Ideals müsse deshalb nicht in einem *monde surnaturel*, sondern dort gesucht werden, wo es wirklich angetroffen und mit »wissenschaftlicher« Genauigkeit identifiziert werden könne: in der moralischen Selbsterfahrung der Menschen, so wie sie sich im Verlauf der Zivilisationsgeschichte der Menschheit entwickelt und herausgebildet habe (vgl. ebd., XIII). Fouillée gründet seine Moraltheorie also weder auf idealistischen Deduktionen noch auf den Erkenntnissen einer positivistischen Naturwissenschaft, sondern auf einer sozialpsychologischen Interpretation der menschlichen Selbsterfahrung, wobei sich diese immer erst in der Begegnung mit anderen ausbilde und in hohem Maße von sozialen und gesellschaftlichen Kontexten geprägt werde (vgl. ebd., IX). Dementsprechend gelte: »Das Bewusstsein ist *eigener Art*« (ebd., IX; Herv. i.O.); es lässt sich nicht auf übergeordnete metaphysische Instanzen zurückführen. Gegen den abstrakten kantischen Dualismus von denkendem Subjekt und äußerer Welt können moralische Ideale für Fouillée also nicht länger als reine Verstandestatsachen gelten. Sie sind vielmehr das Produkt menschlicher Empfindungen, Emotionen und Wünsche. Fouillée spricht hier von *idées-forces*, realen Bewusstseinskräften, die unser Denken, Fühlen und Handeln anleiten und motivieren; und die sich als solche weder vollständig aus biologisch-physiologischen Phänomenen ableiten

23 »Das allgemeinste und fundamentalste Faktum der Erfahrung besteht darin, dass wir ein Bewusstsein haben [...]. Die Tatsache, Bewusstsein zu haben, bildet allein dadurch, dass sie die allgemeinste Tatsache ist, die unüberwindliche Grenze für alle anderen erkennbaren Tatsachen; sie ist die Bedingung jeder Erfahrung.« (Fouillée 1883a, 390) »Jedoch, auch wenn wir in der Regel unser Bewusstsein nicht verlassen können, so können wir doch in gewisser Weise *unser* persönliches Bewusstsein verlassen, um eine Ausweitung unseres Bewusstseins über uns selbst hinaus auf andere Bewusstseine hin zu erreichen.« (ebd.; Herv. i.O.)

lassen, wie die *école naturaliste* behauptete, noch als rational einsehbare Entitäten einer übernatürlichen Welt darstellen, wie es die *école idéaliste* zu tun pflege.²⁴

Zu den *idées-forces* gehören für Fouillée vor allem das Streben nach individueller 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 gehören für ihn zu diesen treibenden Ideen, die jeder Mensch in sich verspüre und die auf existentiellen Gefühlen von Sympathie und Mitleid aufruhten. Weil sie sich Fouillée zufolge als Faktum menschlicher Selbsterfahrung, als Erfahrungstatsache unserer Lebensvollzüge erschließen, sind sie für ihn nicht transzendenten Ursprungs, sondern »immanent und aus der Erfahrung entstanden« (ebd., IX):

»Es gibt in uns das Mitleid und die Sympathie, die Liebe, die Barmherzigkeit und die Güte. [...] Wir fühlen ein tiefes Band zwischen uns und allen Lebewesen oder, wenn man will, eine Solidarität; aber sie ist zunächst nur die des Lebens, nicht der Sensibilität, des Denkens, des reflektierten Willens.« (ebd., 392)

Und gerade das soziologische Faktum der zunehmenden ›Solidarität des Lebens‹, d.h. der Interdependenz zwischen den Individuen, sollte für Fouillée den eigentlichen Ausgangspunkt seiner solidaristischen Sozialphilosophie bilden.

L'idée créatrice: Eine Versöhnung von Naturalismus und Idealismus

Selbstverständlich unterliegen auch die *idées-forces* für Fouillée – wie die evolutionistische Schule nicht müde wird zu betonen – den biologisch-physiologischen Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Evolution der Menschheit. Vernunft und Bewusstsein des Menschen sind auch für ihn keine ›außerweltlichen‹ Instanzen, sondern Produkte der Evolutionsgeschichte der Menschheit. Allerdings ändert dies für ihn nichts daran, dass das Proprium des Menschen gerade darin besteht, nicht durch biologisch-physiologische Gesetzmäßigkeiten determiniert zu sein, sondern eben von diesen *idées-forces* angetrieben zu werden: »Es ist dem Menschen eigentlich, durch Ideen bewegt zu werden, und nicht nur durch rein physische Kräfte oder durch blinde Instinkte.«²⁵

24 Vgl. Alfred Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, Paris: Alcan 1890; Ders., *La psychologie des idées-forces*, 2 Bde., Paris: Alcan 1893; Ders., *La morale des idées-forces*, Paris: Alcan 1907.

25 Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris: Hachette 1880 [im Folgenden: Fouillée 1880], 386f.

Das Konzept der *idées-forces* versteht sich dabei als »Verbindungsglied einer zunehmenden Einheit von Ideal und Realität« (Fouillée 1883a, 407), das es erlaube, die beiden Doktrinen des idealistischen und des naturalistischen Denkens miteinander zu ›versöhnen‹. Fouillée distanziert sich auf dieser Grundlage gleichermaßen von der abstrakt-idealistischen Tradition der klassischen Moralphilosophie wie von einem »mechanistischen Evolutionismus«²⁶, der den Bereich des Geistigen zu einem rein physiologischen ›Epiphänomen‹ erklärt und »mit Spencer und dessen Schule in vorgeblich rein mechanischen, automatischen Vorgängen die Erklärung der Bewußtseinstatsachen« (Fouillée 1907a, 40) sucht. Wenn, wie Fouillée schreibt, »unsere heutigen Forscher« – gemeint ist vor allem die Spencer-Schule – gerne verkünden: »Du bist das Opfer einer Illusion, wenn du eine Handlung unter dem Einfluß einer Idee, eines Gefühls, einer Wollung zu begehen glaubst; du hältst den Reflex des Mechanismus für die Kraft« (ebd., 4), so laufe dies letztlich auf eine »Theorie des automatischen Menschen« (ebd., 3) hinaus.²⁷ Für Fouillée schließt aber »die Materie, deren Entwicklung die Organismen erzeugt«, nicht nur Form und Bewegung, sondern auch »etwas Psychisches, einen Keim der Empfindung und Strebung« ein (ebd., 31); und deshalb sei es – wie es in der deutschen Übersetzung in etwas vitalistisch geratener Diktion heißt – »an der Zeit, daß der mechanistische Evolutionismus durch einen Evolutionismus mit psychischen Faktoren, Kraft-Empfindungen, Kraft-Ideen und Kraft-Willen verdrängt wird«²⁸.

26 Alfred Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen. Autorisierte Übersetzung nach der 4. Aufl. von Dr. Rudolf Eisler, Leipzig: W. Klinkhardt 1907 [im Folgenden: Fouillée 1907a], 3. Es handelt sich um eine Übersetzung der erstmals 1890 erschienenen Schrift *L'évolutionisme des idées-forces*. Eisler erklärt im Vorwort zu diesem Band, Fouillée sei »der bedeutendste Vertreter des idealistischen (oder ideal-realistischen) Evolutionismus in Frankreich«, dessen Lehren viele Parallelen zu denen Wilhelm Wundts aufwiesen: »So die Betonung des vollen Realitätscharakters des Psychischen, die Hervorhebung der Aktivität des Bewusstseins, die klare Erkenntnis des Willens als des innersten Triebwerkes allen Seelenlebens [...]« (ebd., Vorwort, V)

27 Vgl. zum Theorem des ›lebenden Automaten‹ Thomas H. Huxley, der mit seinem 1863 erschienenen Werk *Evidence as to Man's Place in Nature* das erste größere evolutionsbiologische Werk über den Menschen verfasst und damit die ersten erregten Salon-Gespräche über die Frage ausgelöst hatte, ob der Mensch vom Affen abstamme. Wegen seiner streitbaren Beiträge in öffentlichen Diskussionsveranstaltungen wurde er später auch als ›Bulldogge Darwins‹ bezeichnet.

28 Fouillée 1907a, 34; statt von Kraft-Ideen zu sprechen, erscheint eine Eindeutschung als ›Gedanken-Kräfte‹ angemessener, wie sie z.B. R. W. Horn in seiner Übersetzung von Gide/Rist, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen, Jena 1913 vorschlägt (vgl. ebd., 682).

Für die Aufgaben einer modernen Rechts- und Moralphilosophie ist es Fouillée zufolge also durchaus hinreichend, mit der empirischen Beobachtung anzufangen, dass alle Individuen mehr oder weniger deutlich von solchen *idées-forces* angetrieben werden, einen entsprechenden Freiheitsdrang entwickeln und eine moralische Verpflichtung zum Guten in sich verspüren. Eine demokratisch-laizistische Moral könnte sich demnach getrost von den natur- bzw. vernunftrechtlich angelegten Moralentwürfen der metaphysisch-idealistischen Schule ebenso verabschieden wie vom szientistischen Naturalismus der Positivisten, der die Moral vollständig in Biologie und Physiologie auflöse. Denn beide Theorietraditionen unterschätzen Fouillée zufolge zutiefst das moraltheoretische Potenzial des *sentiment moral*²⁹ und der *idées-forces* als moralsoziologische Tatsachen *sui generis*, die sich in der menschlichen Selbsterfahrung zum Ausdruck bringen und sich weder in rein idealistischer noch in rein naturalistischer Diktion angemessen auf den Begriff bringen lassen.

Fouillées Psychologie kann insofern mit dem Naturalismus gegen die idealistischen Optimisten und mit dem philosophischen Idealismus gegen den naturwissenschaftlichen Pessimismus zu Felde ziehen. Denn gegen den szientistischen Naturalismus kann sie darauf beharren, dass im wissenschaftlichen Bemühen um Weltverständnis und Welterklärung den konstruierend-kreativen Elementen menschlicher Vernunftsteinsicht und Verstandestätigkeit eine genuine Eigenständigkeit zukommt, weil man sie nicht zu reinen ›Epiphänomenen‹ biologisch-physiologischer Entwicklungsprozesse erklären kann. Und gegen den Dogmatismus einer idealistischen Philosophie kann sie darauf insistieren, dass man heute, im Zeitalter wissenschaftlicher Welterklärung, die Suche nach transzendenten Wahrheiten aufgeben und empirische Erfahrung als einzige zuverlässige Grundlage einer säkular-laizistischen Moral anerkennen müsse.

Dabei markieren für Fouillée gerade die Motive der Evolution und des Fortschritts den entscheidenden Unterschied zwischen der *doctrine des idées-forces* und den moraltheoretischen Konzepten der idealistischen Tradition, wie sie sich etwa im *Cogito ergo sum* des Descartes artikulieren. Weil Descartes unmittelbar vom Denken zum Sein, vom Subjekt zum Objekt, von der Idee zur Realität habe kommen wollen, fehle ihm genau das »Verbindungsglied zwischen der Idee und ihrem Objekt« – eben das der *idées-forces* menschlicher Selbstwahrnehmung, die nicht statisch in sich ruhe, sondern zur Tat dränge, zur »Aktion, durch die die die Objekt selbst verwirklicht und somit zu einer produktiven Kraft wird« (Fouillée 1883a, XIIIif.). Dementsprechend will Fouillée die Philosophie nicht auf der Logik des Denkens, sondern »auf der realen und realisierenden Kraft, auf der praktischen Macht des Denkens« (ebd., XIV) gründen, denn: »Die Idee, die die begonnene Handlung ist, ist wirksam und produktiv; der menschliche Gedanke kann aus sich

29 »Der Optimismus wie der Pessimismus scheinen jeder in seiner Art unmäßig und werden dem moralischen Gefühl nur unvollständig gerecht.« (Fouillée 1883a, XV)

heraus, inmitten des Determinismus selbst, Schöpfer einer neuen Welt sein.« (ebd.) Als eine kreative Kraft erreiche das moralische Ideal so »in meinem Denken wie in dem des anderen eine Verwirklichung, die, durch die Ansteckung von einem Bewusstsein zum anderen, am Ende das Mittel seiner Verwirklichung in der Gesellschaft und vielleicht in der Welt werden kann«; und dies sei als solches in keiner Weise »unvereinbar mit der ewigen Existenz irgendeiner höheren Grundlage des Guten« (ebd., XV).

Während in der bisherigen Philosophie viel zu sehr von der »Natur an sich« her gedacht worden sei, kommt es für Fouillée, der in dieser Hinsicht zentrale Überzeugungen mit dem in den USA entstehenden Pragmatismus und der Sozialpsychologie eines William James teilt,³⁰ darauf an, von den konkreten, historisch und sozial situierter Menschen und ihren realen Wünschen und Idealen auszugehen und Philosophie zugleich als Soziologie zu betreiben. So erklärt 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.«³¹ Und schon 1880 hatte er im Blick auf die Chancen und Aufgaben der Soziologie geschrieben:

30 Fouillées zweibändige *Psychologie des idées-forces* (Paris: Alcan 1893) wurde noch im selben Jahr von William James mit freudiger Zustimmung, aber auch mit deutlichen Vorbehalten rezensiert (*William James, Review of Alfred Fouillée's La psychologie des idées-forces*, in: *The Philosophical Review* 2 (1893), 716-720). James lobt Fouillée für seinen »enthusiasm for the motor-power of ›ideas‹, and the primacy of the appetitive function in them« (ebd., 718), die niemals »a more articulate expression than in his pages« erfahren habe (ebd., 716). Er distanziert sich jedoch mit Nachdruck von Fouillées »tendencies [...] towards an evolutionary naturalism« (ebd., 718) und fragt: »Why grow so hot in argument to prove that the only forces in nature are our strivings, when after all the strivings bring nothing into being of themselves, but are mere moments of transition through which antecedent forces flow?« (ebd., 719) Von daher will James »M. Fouillée's deterministic metaphysics« (ebd.) mit ihrem »almost exclusively psychological point of view« (ebd., 720) durch eine antideterministische Philosophie ersetzen: »The only really promising way of softening the rigors of determinism would be by an optimistic metaphysic« (ebd., 719). Trotz des gegenwärtig wieder erwachten Interesses am amerikanischen Pragmatismus und seinen Quellgründen scheint über mögliche Einflüsse Fouillées und der republikanischen französischen Soziologie der Solidarität auf den Pragmatismus wenig bekannt zu sein. In den Schriften von William James scheinen sich entsprechende Hinweise nicht zu finden. *Hayward* 1963, 213 berichtet allerdings (ohne Belegstelle), dass Fouillées *idées-forces* von James als *idées-farces* ironisiert worden seien.

31 *Alfred Fouillée, Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris: Alcan 1896 [im Folgenden: *Fouillée* 1896], 4.

»Aristoteles hat gesagt, ›die Natur tut nichts vergeblich‹, eine fragwürdige Behauptung; aber sicher ist, dass die Menschen und die Menschheit nichts vergeblich tun. Gibt es in der Geschichte einen *vorher festgelegten Plan*? Eine reine Hypothese der Metaphysik; aber es gibt sicher *einen Plan, der sich bildet*, der sich selbst festlegt, und dies ist eine wissenschaftliche Wahrheit, ohne die die Soziologie eine fruchtbare Spekulation bliebe, statt zu einer praktischen Forschung zu werden.« (Fouillée 1880, 386; Herv. i.O.)

»So ist die Betrachtung der Humanität, die Konstruktion einer idealen Gesellschaft weit davon entfernt, für die Soziologie eine nutzlose Angelegenheit zu sein; sie ist ganz im Gegenteil ein essentieller Teil von ihr; denn wir arbeiten gerade für ein Ideal; und das Mittel zu seiner Verwirklichung besteht darin, dieses Ideal zu kennen und es zuvor in unseren Gedanken zu erbauen.« (ebd., 388)

In diesem Zusammenhang lobt Fouillée übrigens auch Auguste Comte ausdrücklich dafür, dass er das Ideal des *Grand-Être* in die Soziologie eingeführt und zu »einem neuen Gott« (ebd., 387) gemacht habe. Er habe damit verhindert, dass sie zu einer rein deskriptiven Sozialwissenschaft degeneriere. Soziologie ist und bleibt auch für Fouillée in ihrem Kern normative politische Theorie; und Comte habe mit dem Motiv des *Grand-Être* »unsere größte Idee« (ebd., 388) verteidigt: »Gott ist nichts anderes als die idealisierte und zu ewiger Substanz erhobene Gesellschaft; er ist der zu seinem vollen Selbstbewusstsein gelangte ›soziale Organismus‹ [...]; die theologische Konzeption reduziert sich für die moderne Wissenschaft somit auf ein *politisch* Ideal.« (ebd., 389; Herv. i.O.)

Sozialphilosophie als Philosophie der Hoffnung

Eine moderne republikanische Moraltheorie kann und darf sich Fouillée zufolge deshalb nicht in transzendenten Spekulationen verlieren oder in einen szientistischen Naturalismus auflösen. Sie sollte viel eher zur Grundlage einer »Philosophie der Hoffnung« (Fouillée 1883a, XV) werden. So erklärt er emphatisch:

»Die intelligenten Wesen, die das Universum geschaffen haben [...], 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. Wenn die Devise der Wissenschaft angesichts des Rätsels der Ursprünge der Welt lautet: *Ignorabimus*, dann könnte die Devise der Moral angesichts der Rätsel der Bestimmung der Welt lauten: *Sperabimus*.« (ebd., XV; Herv. i.O.)³²

32 Die erkenntnikritische Formel *ignoramus et ignorabimus* [›wir wissen es nicht, und wir werden es niemals wissen‹] wird einem Ausspruch des Physiologen Emil H. Du Bois-

Das von der Evolution hervorgebrachte kreativ-produktive Potenzial der *idées-forces* sieht Fouillée gewissermaßen bestätigt durch die historischen Gesetzmäßigkeiten der sozialen Evolution selbst. Denn diese laufe nicht darauf hinaus, »dass das Individuum am Ende vom Staat absorbiert werden muss, der Mensch von der Menschheit, das persönliche Bewusstsein vom Kollektivbewusstsein«; sie kennzeichne sich vielmehr »durch die zunehmende Autonomie des Individuums; wir entwickeln uns genauso zur Vielfalt und zur Dezentralisation wie zur Einheit und zur Zentralisation« (Fouillée 1880, 249). Von daher stehe die Evolutionsgeschichte der Menschheit in ihrer naturhaft-organischen Entwicklungsdynamik durchaus im Einklang mit den Freiheits- und Autonomiekonzeptionen der klassischen Aufklärungsphilosophie. Die unverzichtbaren Wahrheitskerne beider Theorettraditionen sieht Fouillée damit anerkannt und gerettet: »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 1883a, X; Herv. i.O.) Naturalismus und Idealismus, soziologische Erkenntnis und moralische Reflexion sind Fouillée zufolge für eine moderne Rechts- und Moralphilosophie also gleichermaßen notwendig und zielführend; und ihre Verbindung bestehe

»in der Macht der *natürlichen* Verwirklichung dessen, was dem Ideal selbst zugehört, aufgrund der psychophysischen Kraft der Ideen. Unsere Theorie der individuellen Freiheit realisiert sich Schritt für Schritt durch das Denken und das Bestreben und schließt sich ganz der sozialen, zivilen und politischen Freiheit an. [...] *Freiheit, Recht, Gesellschaft* sind also die drei Momente ein und derselben Evolution.« (Fouillée 1880, 390; Herv. i.O.)

3.1.2 Solidarité sociale und organisme contractuel: Eine sozialtheoretische Synthese

Fouillées Überlegungen zu einer gleichermaßen postidealisch wie postnaturalistisch angelegten Theorie der Moral sollten die Selbstverständigungsdiskurse der solidaristischen Bewegung erheblich beeinflussen. Besondere Relevanz entfaltete in diesem Zusammenhang die bereits erwähnte große sozialphilosophische Monographie, die Fouillée 1880 unter dem Titel *La science sociale contemporaine* vorgelegt hatte (Fouillée 1880).³³ Dieses Buch bringt bereits zahlreiche Anliegen, Ambitionen

Reymond aus dem Jahr 1872 zugeschrieben. Fouillées Formel ›Wir werden es erhoffen< [Sperabimus] hat in den solidaristischen Diskurs der Jahrhundertwende keine weitere Aufnahme gefunden.

33 Dieses Werk umfasst 421 Druckseiten und sollte bis 1922 sechs Auflagen erleben.

und Theorieansätze auf den sozialphilosophischen Begriff, die später zu den *essentials* des französischen Solidarismus gehören und in der solidaristischen Literatur der Jahrhundertwende, nicht zuletzt bei Léon Bourgeois, eine zentrale Rolle spielen sollten. Von daher kann Fouillées *Science sociale* als eine der wichtigsten Inspirationsquellen dieser Bewegung überhaupt betrachtet werden.

Eine soziale Frage jenseits der ›alten Antithese‹ von Individuum und Gesellschaft

Schon die Eröffnungssätze dieser Schrift greifen wieder das große Thema Fouillées auf: die ›Versöhnung von Naturalismus und Idealismus‹, die er auf dem Problemniveau des naturwissenschaftlichen Denkens ebenso wie auf dem Normativitätsniveau der politischen Demokratie erreichen will:

»Die Grundlegung der Sozialwissenschaft auf positiver Basis scheint die wichtigste Aufgabe unseres Jahrhunderts zu sein. Einst Gegenstand reiner Kuriösität und Luxus weniger Denker, wird das Studium der Gesellschaft und ihrer Gesetze in unseren demokratischen Nationen für alle zu einer Angelegenheit höchster Notwendigkeit.« (Fouillée 1880, V)

Damit ordnet sich Fouillée im Anschluss an Comte unmittelbar in den Kontext des postliberalen französischen Solidaritätsdiskurses ein und verabschiedet sich gleich zu Beginn von den rechtsphilosophischen Standardwahrnehmungen des 18. Jahrhunderts mit ihrer ›alten Antithese‹ von Gesellschaft und Individuum. Die Dynamik der menschlichen Zivilisationsgeschichte, so Fouillée, weise nicht auf eine gegensätzliche, sondern auf eine gleichläufige Entwicklung von Individuum und Gesellschaft, auf ein gleichzeitiges *accroissement de la vie individuelle et de la vie sociale* hin; und so notiert er in einer klassisch gewordenen Formulierung, die in den späteren Schriften der Solidaristen immer wieder Erwähnung finden sollte:

»Der Fortschritt hat zwei simultane Auswirkungen, die man zunächst für gegensätzlich hält, 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 geglaubt, 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 eine 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 ›großen Solidarität‹ zwischen Individuum und Gesellschaft ›in der Praxis‹ müsste endlich auch in der Theorie anerkannt werden, »dass jede philosophische und moralische Frage unserer Meinung nach letztlich als eine soziale Frage erscheinen wird« (ebd., VI).

Die Wahrnehmungsmuster der modernen *science sociale* sind für Fouillée nun aber durch zwei konträre gesellschaftstheoretische Grundmotive geprägt: den *contrat social* und den *organisme social*. Die *école philosophique* bzw. die *école idéaliste*, die vor allem von Rousseau und seinen Nachfolgern repräsentiert werde, identifizierte in der Idee des Vertrags das zentrale Integrationsprinzip moderner Gesellschaften und erkläre diese Idee zur einzigen legitimen Rechtfertigungskategorie politischer Herrschaft unter den Bedingungen moderner Gesellschaften. Demnach habe die Zivilisationsgeschichte der Menschheit das Ziel, »durch die reflektierte Über-einkunft intelligenter Willen ein Ideal der Organisation eines höheren Lebens zu verwirklichen« (ebd., VIIIif.). Dem abstrakten Idealismus dieser Schule stehe aber, so Fouillée, unerbittlich die *école historique* bzw. die *école naturaliste* gegenüber, die auf Comte zurückgeht und sich nicht an philosophischen Idealkonstruktionen, sondern an den historisch-sozialen Realitäten orientieren will. Ihr gelte die Gesellschaft der Menschen nicht als ein bewusstes Werk menschlichen Willens, sondern als ein Produkt der Natur; nicht als künstlicher Vertrag, sondern als gewachsener Organismus. Für die einen sei der gesellschaftliche Zusammenhalt also das willentliche Produkt der Menschen, das nur in dem Maße Bestand haben könne, wie sich unabhängige Individuen bewusst und gewollt, d.h. vertraglich, zu einer solchen Gesellschaft zusammenschließen; für die anderen sei er das natürlich-organische Ergebnis historisch-gesellschaftlicher Kräfte und Prozesse, denen die Individuen unabhängig von ihrem Willen und Bewusstsein immer schon ausgesetzt und unterworfen seien.

Die voluntaristische Gesellschaftstheorie des *contrat social* und das naturalistische Bild von der Gesellschaft als *organisme social* scheinen insofern einen frontalen Gegensatz zu bilden. Diesen Widerspruch will Fouillée nun durch das Konzept eines *organisme contractuel* überwinden. Er will damit deutlich machen, dass sich die beiden Leitmotive des bewussten Vertrags und der organischen Evolution, die aus der Sicht abstrakter sozialphilosophischer Theoriebildung als unvermittelbar erscheinen, aus der sozialwissenschaftlichen Perspektive der Entwicklungsdynamik menschlicher Zivilisationsgeschichte als durchaus vereinbar, ja als eng verbunden darstellen. Wenn man nämlich, so Fouillée, sowohl in der idealistischen wie in der naturalistischen Schule die jeweiligen Dogmatisierungen überwinde, könne ein Weg frei werden, auf dem sich die Einsicht gewinnen lasse, dass sich die zunehmende Virulenz der moralischen Ideen von Freiheit und Gleichheit, von Vertrag und Konsens gleichlinig zur Evolutionsdynamik des Menschengeschlechtes entfalte. Denn wenn in der Entwicklung von Mensch und Gesellschaft spezifische *idées-forces* am Werke sind, »durch die die Kraft des *Ideals*, wie sie in unserem Denken

präsent ist, sich in der *Natur* selbst realisiert« (ebd., XII; Herv. i.O.), dann lasse sich festhalten, dass die Theorien des freiwilligen Vertrags und der organischen Evolution keineswegs gegensätzlich seien, sondern viel eher als untrennbar gelten müssten.

Auf dieser Grundlage entwickelt Fouillées Konzept des *organisme contractuel* eine eigene gesellschaftstheoretische Perspektive, die die verengten und einander blockierenden Sichtweisen der kontraktualistischen und der naturalistischen Schule miteinander vermitteln will. Die gegensätzlichen Aussagen der beiden sozialphilosophischen Theoriefamilien hält Fouillée dabei in der Sache für gleichermaßen zutreffend; allein reichen sie ihm aber nicht aus, um die Komplexität der modernen Gesellschaft in ihrer Entwicklungsdynamik adäquat zu erfassen. Ihren längst unproduktiv gewordenen Grundsatzstreit, der die Bemühungen um eine überzeugende säkulare Sozialphilosophie der französischen Republik seit langem lähmt, könne man aber überwinden, wenn Aussicht auf eine *synthèse scientifique* beider Traditionslinien bestehe.³⁴ Diese Synthese zwischen kontraktualistischem und organizistischem Denken will Fouillée mit dem Bild von der Gesellschaft als einem in permanentem Wachstum befindlichen Sozialzusammenhang vorlegen, der sich unter den Bedingungen der politischen Moderne gleichermaßen vertraglich wie organisch konstituiert.

Weder biologischer Organismus noch ein Archipel robinsonscher Inseln

Als republikanischer Moralphilosoph, der sich den freiheitsrechtlichen Aufbrüchen der Aufklärungsphilosophie verpflichtet fühlt, betont Fouillée gegen die *école naturaliste* nicht nur die elementare Bedeutung individueller Autonomie und selbstbestimmter Moralität; er betont auch den hohen Wert des Vertragsmotivs, das den modernen Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in besonderem Maße entspreche und von daher in den Gesellschaften der Gegenwart nicht zufällig einen immer größeren Stellenwert einnehme. Der Übergang vom »Status zum Kontrakt«, so notiert er in Anlehnung an Henry Sumner Maines klassische Formulierung aus dem Jahr 1861,³⁵ stelle einen Markstein in der sozialen Evolution der Menschheit dar: »Das Aufkommen des reflektierten Denkens und des moralischen Willens markiert in der Weltgeschichte den kritischen Moment, in dem der Welt zu Bewusstsein kommt, was sie sein *soll*, und in dem von dort aus ihre eigene Transfor-

34 »[...] die ganze Wahrheit ist die wissenschaftliche Synthese dieser beiden Theorien« (Fouillée 1880, 393).

35 Henry Sumner Maine hat in seinem Werk *Ancient Law. Its Connection With the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas* (1861) das berühmte ›From Status to Contract‹-Theorem formuliert, das in den soziologischen Selbstverständigungsdebatten der modernen europäischen Gesellschaften bis heute eine wichtige Rolle spielt.

mation beginnt.« (Fouillée 1883a, 408; Herv. i.O.) Und insofern dies der kantischen Moralmaxime entspreche, dass der Mensch niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich anzusehen sei, genieße diese Transformation mit Recht höchste Wertschätzung. Deshalb sei das politisch-normative Anspruchsniveau individueller Freiheit und Gleichheit unbedingt zu verteidigen, auch wenn dies nicht dazu führen dürfe, in individualistische Vereinfachungen zurückzufallen und die vorgängige Realität der gesellschaftlichen Solidarverhältnisse zu vergessen. Die Gesellschaft könne nämlich, auch wenn man das Freiheits- und Vertragsmotiv unbedingt schützen und verteidigen müsse, nicht als eine Ansammlung von lauter robinsonschen Inseln betrachtet werden. In diesem Sinne sollte Fouillée wenige Jahre später, in seiner Schrift über das »soziale Eigentum« aus dem Jahr 1884, in einer der meistzitierten Stellen seines gesamten Schrifttums festhalten:

»Die Gesellschaft ist keine Aneinanderreihung voneinander durch ein Vakuum getrennter Egoismen; sie ist nicht wie ein Archipel, der aus einer Vielzahl von Inseln mit je ihrem eigenen Robinson gebildet wird. Selbst auf der Insel aus der Legende hatten es Robinson und Freitag leichter als Robinson allein, und ihre zwanzig oder dreißig Nachfolger hatten es noch leichter als Robinson und Freitag. Von daher vervollständigt die Idee der Solidarität in jeder Hinsicht diejenige der individuellen Freiheit.«³⁶

Energisch weist Fouillée aber auch die individualitätsgefährdenden Verabsolutierungen der *école naturaliste* zurück, die darauf hinausliefen, die Freiheits- und Autonomieambitionen des modernen Menschen im Namen eines gegenüber den Individuen schlechterdings indifferenten Holismus des sozialen Ganzen aufzukündigen. Er schließt sich hier explizit Charles Renouvier an, der für einen *socialisme libéral* plädiert und dem autoritären Sozialismus vorwirft, in letzter Konsequenz das Individuum der Gesellschaft zu »opfern« und »mit der Theorie des sozialen Organismus vollständig zufrieden« zu sein (vgl. Fouillée 1880, 190; Anm. 1).

Der soziale Organismus der Gesellschaft könne, so Fouillée, in seiner Struktur und Funktion schlechterdings nicht mit dem Aufbau und der Funktionsweise biologischer Organismen parallelisiert werden, wie es die zahlreichen organologischen Gesellschaftstheorien seiner Zeit immer wieder nahelegten. Derartige Lesarten offenbaren, so Fouillée, in dem Maße ein auch soziologisch unzureichendes Verständnis von Mensch und Gesellschaft, wie sie sich nicht auf veranschaulichende Analogien beschränken, sondern die Gesellschaft der Menschen im strengen Sinne als einen biologischen Organismus zu beschreiben versuchen. Denn während in biologischen Organismen das Bewusstsein zum Ganzen, d.h. zum zentralen Nervensystem oder zum Gehirn gehöre, existiere Bewusstsein im gesellschaftlichen

36 Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Paris: Hachette 1884 [im Folgenden: *Fouillée* 1884], 24.

Organismus ausschließlich in den Individuen. Nicht der soziale Organismus als solcher, sondern lediglich die Einzelmenschen verfügen über Willen und Bewusstsein. Den Beziehungen zwischen den einzelnen Zellen im biologischen Organismus entsprechen Fouillée zufolge also nicht einfach ebensolche ›biosozialen‹ Relationen im sozialen Organismus. Hier gehe es vielmehr um mehr oder weniger reflektierte, jedenfalls der bewussten Reflexion und der willentlichen Entscheidung der Individuen zugängliche moralische Beziehungen zwischen den Bürgern, die auf Gewohnheiten, gemeinsam geteilten Vorstellungen und Wertmustern und nicht zuletzt auch auf gegenseitigen Versprechungen beruhen. Und dementsprechend gebe es hier keine organische Unmittelbarkeit, kein ›mechanisches Band‹, sondern vielmehr ein ›moralisches Band‹, eine ›freiwillige Solidarität‹ (*solidarité volontaire*):

»In der Tat haben wir gesehen, dass die menschliche Gesellschaft ein vertraglicher Organismus (*organisme contractuel*) ist, d.h. dass das, was die Mitglieder eint und sie solidarisch verbindet, nicht mehr das unmittelbare Angrenzen ist, sondern die freiwillige Solidarität; statt eines mechanischen Bandes zwischen den Zellen gibt es ein moralisches Band zwischen den Bürgern, dasjenige wechselseitiger Übereinkünfte und Versprechen.« (ebd., 129)

Wenig später schreibt Fouillée ergänzend: »In den modernen Gesellschaften besteht das Band, das die Menschen zusammenbringt, aus gemeinsamen *Ideen*, die gemeinsame Willen hervorbringen; die Beziehungen der Bürger untereinander nehmen in der bürgerlichen, ökonomischen, kommerziellen und industriellen Ordnung ebenso wie in der politischen Ordnung mehr und mehr die Form einer intelligenten und freiwilligen Kooperation an«, während sich »der Organismus der Pflanzen oder der Tiere in seinem Wachstumsprozess auf dem Weg der vernunftlosen und schicksalhaften Kooperation entwickelt« (ebd., 147f.; Herv. i.O.). Fouillée formuliert deshalb als Fazit seiner Auseinandersetzung mit der *école naturaliste*: »Zusammengefasst kann und muss man einräumen, dass die Gesellschaft ein umfangreicher physiologischer Organismus ist, ohne deshalb einräumen zu müssen, dass sie eine umfangreiche psychologische Individualität darstellt.« (ebd., 245)

Quasi-Vertrag und gewollte Solidarität

Wichtiger als die Analogien zwischen biologischen und sozialen Organismen sind für Fouillée deshalb die fundamentalen Unvereinbarkeiten zwischen ihnen. Denn auch wenn die Menschen – ob sie wollen oder nicht – in vielfacher Weise organisch miteinander verbunden sind und wechselseitig aufeinander einwirken, könnten sie sich absichtsvoll, mit Willen und Bewusstsein, nur durch freie Zustimmung miteinander verbinden; und erst diese freie Zustimmung mache den sozialen Zusammenhang in einem demokratisch-normativen Sinne wertvoll, d.h. zu einer von den Indi-

viduen gewollten und bejahten Gesellschaft, die Aussicht auf dauerhafte Akzeptanz und Stabilität auch unter den krisenhaften Bedingungen der Moderne haben könne.

In diesem Sinne legt Fouillée ein flammendes Bekenntnis zum unhintergehbaren Normativitätsprofil der kontraktualistischen Staatstheorie ab und erklärt »die wechselseitige Übereinkunft oder den Vertrag« zum »höchsten und reflektiertesten Ausdruck des Willens in seinem Umgang mit anderen« (Fouillée 1880, 3). Auf dieser Basis beschließen die Individuen für Fouillée – auf dem Wege stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung – miteinander einen *contrat social*, der die soziale Ordnung auf den freien Willen der Menschen gründet und den Staat zu »einer mehr oder weniger bewussten, aber entscheidend freiwilligen Assoziation« (ebd.) macht. In diesem Sinne kann Fouillée im Namen einer modernen, quasi-vertraglichen Begründung des demokratischen Verfassungsstaates erklären:

»Wir werden also in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, ob wir wollen oder nicht. – Ohne Zweifel, aber wir akzeptieren dann die vollendete Tatsache, und wenn wir das Erwachsenenalter erreicht haben, treten wir durch unsere Taten dem Gesellschaftsvertrag bei, indem wir im Staat und unter seinen Gesetzen leben. Nicht nur hier sprechen die Juristen von einem *Quasi-Vertrag*, als wenn jemand irrtümlich die fällige Summe eines anderen bezahlt; es ist ein reeller Vertrag, dessen ›rechtliches Zeichen‹ die Handlung anstelle einer Unterschrift ist. Während unserer Kindheit hat man unsere Zustimmung mit Recht vorentschieden, denn welchen Grund hätten wir gehabt, allein auf einer verlassenen Insel zu leben und nicht in Frankreich oder in Deutschland oder anderswo? – Schließlich ist jede politische Verfassung, zumal in den Ländern mit allgemeinem Wahlrecht, nichts anderes als eine Erneuerung des Gesellschaftsvertrags, und diesmal eine feierliche Erneuerung, schriftlich und vor Zeugen.« (ebd., 10f.; Herv. i.O.)³⁷

Der soziale Organismus, wie er sich in den modernen Gesellschaften darstellt, lässt sich für Fouillée demnach beschreiben als »eine verstandene und gewollte Solidarität; er ist also ein Organismus, der aus Wahl und nicht mehr aus Notwendigkeit entsteht« (ebd., 250) – und erst auf dieser Grundlage wird es für Fouillée möglich, die wissenschaftlichen Erkenntnisse der *école naturaliste* mit den politischen Idealen der Republik in Einklang zu bringen. Mit ihnen betont Fouillée also, dass Konsens und Vertrag, bewusste Zustimmung und reflektiertes Einverständnis die höchste und wertvollste Form des sozialen Zusammenschlusses zwischen den autonom und selbstbewusst gewordenen Individuen der Moderne darstellen. Und auch wenn die Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags natürlich nichts anderes als eine voluntaristische Fiktion sein könne, beharrt er doch darauf, dass geschriebene Verfas-

³⁷ In Art. 1371-1381 des *Code civil* aus dem Jahr 1804 werden unter dem Begriff des *quasi-contrats* jene rechtlich verbindlichen Vereinbarungen genannt, die auch ohne expliziten Vertragsschluss zustande kommen; vgl. dazu auch Kap. 3.3.4; Anm. 32.

sungen als angemessene politische Artikulation dieses Sozialkontrakts interpretiert werden können. Jedenfalls seien die individuellen Rechte und die personale Würde der Einzelnen nur auf der Grundlage derartiger individualistisch-vertraglicher Wahrnehmungsmuster gegen die für die Freiheits- und Autonomieambitionen des modernen Menschen schlechterdings indifferenten Kategorien des deterministisch-organizistischen Naturalismus normativ zu verteidigen. In diesem Sinne weist Fouillée auch den vor allem in Deutschland verbreiteten Verdacht zurück, die Vertragstheorie sei nur deshalb so populär, weil sie »der Selbstliebe der Individuen schmeichle, indem sie sie glauben mache, selbst Gründer des Staates zu sein« (ebd., 12)³⁸. Gegen derartige Unterstellungen erklärt er mit republikanischer Verve: »Nein, es ist dies keine Frage der Selbstliebe, es ist eine Frage der Würde und der Freiheit: denn wenn wir durch das Wahlrecht alle schon Gesetzgeber sind, warum wollen wir dann nicht für uns selbst Gründer eines Staates der Vernunft und des Rechts sein?« (ebd.)

Zunehmende soziale Solidarität und die Synthese von Liberalismus und Sozialismus

Zugleich war Fouillée jedoch, wie bereits deutlich wurde, stark von Comte und den Positivisten beeinflusst. So betont er immer wieder die besondere Leistung von Auguste Comte, die darin bestehe, den Fehler von Herbert Spencer und vielen anderen Philosophen zu vermeiden und die Soziologie nicht zu einer Ausweitung der Biologie auf die sozialen Organismen werden zu lassen. In diesem Sinne erklärt er: »Wenn Kant unvergleichlich überlegen als Philosoph war, dann war Comte überlegen als Soziologe« (Fouillée 1884, 365), weil er den geschichts- und gesellschaftsvergessenen Individualismus des 18. Jahrhunderts endgültig überwunden habe: »Er war der erste Philosoph, der offen mit den individualistischen Vorurteilen der Schule von Locke brach [...], er überholt den Individualismus des 18. Jahrhundert derart, dass er die wirkliche Äußerlichkeit (*la réelle extériorité*) der Menschen voneinander negiert: ›Das Individuum als solches, sagt er, ist eine Abstraktion‹« (ebd., 365f.), ohne darüber jedoch die Idee eines moralischen und intellektuellen Fortschritts der Menschheit aufgegeben zu haben. So kann Fouillée im Anschluss an Comte zu Recht konstatieren:

»Die Biologie ist die Grundlage der Soziologie, sie ist nicht die Soziologie selbst. Der Mensch ist ein Tier, aber er ist ein intelligentes Tier und, durch seine Verbindung mit anderen in der Gesellschaft, fähig zum intellektuellen und folglich auch moralischen, ästhetischen und industriellen Fortschritt. Die soziale Intelligenz, einzig wirklich fortschriftlich, ist hier gewis-

³⁸ Fouillée bezieht sich hier – allerdings ohne Belegstelle – auf den Heidelberger Staats-theoretiker und Juristen Johann Caspar Bluntschli.

sermaßen die Seele des kollektiven Organismus; dies ist der Unterschied des Menschen zu den Tieren oder Pflanzen. Dadurch wird das gerechtfertigt, was Comte »den dynamischen Vorrang der intellektuellen Entwicklung« genannt hat. Von daher erklärt sich die Wichtigkeit, die Comte der hierarchischen Klassifizierung der Wissenschaften und den drei Stadien zugeschrieben hat. Man sieht die Einheit der positiven Soziologie; man sieht ebenso das idealistische Element, das sie in ihrem Inneren enthält.« (ebd., 365)

Trotz seiner Zurückweisung der organizistischen Soziologie verbleibt Fouillée also – sehr zum Leidwesen der Idealisten um Charles Renouvier³⁹ – fest auf dem Boden der neuen, positivistisch geprägten Sozialwissenschaften. Schließlich will er die Sozialphilosophie ja endgültig von ihren idealistischen Grundlagen emanzipieren und ihr ein »wissenschaftliches«, d.h. explizit postmetaphysisches Fundament verschaffen. Denn die *école idéaliste* und ihre *vieille antithèse* zwischen Individuum und Gesellschaft sei durch die von den modernen Naturwissenschaften aufgewiesenen Interdependenzen von individuellem und sozialem Leben endgültig obsolet geworden: »Die Wissenschaft zeigt uns durch die Physiologie, durch die Soziologie, durch die Statistik, durch die Geschichte, dass die Unabhängigkeit des Individuums in der Gesellschaft ganz relativ ist, dass wir ohne Unterlass und auf tausenderlei Weise den Einfluss des sozialen Milieus erleiden, der uns in der Konsequenz zu einem Teil eines wirklichen Organismus macht.« (Fouillée 1880, 150f.)

In diesem Zusammenhang kommt Fouillée nicht zuletzt auch auf die solidaritätstheoretischen Einsichten der darwinistischen Schule zu sprechen und betont:

»Die Idee, die aus der Arbeit der darwinistischen Schule über die Vererbung und die Selektion hervorgeht, ist in letzter Analyse diejenige der Solidarität; und dies ist das Fundament der brüderlichen Moral selbst. Die Solidarität lässt ohne Zweifel das Übel der einen auf die anderen zurückfallen, aber sie erweitert auch das Gute des einen auf alle oder von allen auf jeden. Sie verpflichtet von daher die Gesellschaft, ein Heilmittel für jedes Übel zu finden, das das Individuum betrifft, da dieses Übel dazu tendiert, sozial zu werden. Die Solidarität stellt unsere modernen Gesellschaften vor die Alternative: Fortschritt oder Untergang.« (Fouillée 1884, 152)

Von daher kann er als Quintessenz seiner Überlegungen in diesem Zusammenhang festhalten: »Es ist das Bild der Solidarität, das in der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr regieren wird.« (ebd.)

Auch wenn Fouillée immer wieder vor den biosozialen Übertreibungen der naturalistischen Schule warnt, so lobt er sie doch dafür, den Menschen diese unhintergehbaren sozialen Interdependenzverhältnisse mit den Methoden wissen-

39 Vgl. dazu *Charles Renouvier*, *Le déterminisme et l'idée du droit selon M. Fouillée*, in: *Critique philosophique* 15 (1879), 213-215.

schaftlicher Forschung aufgewiesen und vor Augen geführt zu haben. So wie das sozialpsychologische Konzept der *idées-forces* als *fait expérimental et immanent* das vermittelnde Element zwischen der idealistisch-abstrakten Moralphilosophie und einem positivistischen Naturalismus bilde, so bilden die vielen Evidenzen einer zunehmenden sozialen Solidarität für Fouillée das vermittelnde Element zwischen Gesellschaft und Individuum. Indem Fouillée diese Einsicht in seine berühmte These vom »gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens« fasst, wird deutlich, dass für ihn die sozialwissenschaftlich aufgewiesenen Interdependenzverhältnisse die moralischen Ambitionen menschlicher Selbstbestimmung und individueller Handlungsfreiheit in keiner Weise einschränken. Die von der idealistischen Schule reklamierte Vorstellung, »dass die menschliche Gesellschaft ein bestimmtes Ideal« habe, weise nämlich »absolut nichts« auf, »was mit der positivistischen Soziologie inkompatibel wäre; und doch drückt sie einen von den Soziologen oft vergessenen Gesichtspunkt aus« (Fouillée 1880, 385). Allerdings hätten auch die metaphysischen Idealisten diesem Ideal eine denkbar schlechte Darstellung gegeben, indem sie

»es als einen unserer Welt durch eine absolute Macht, durch eine transzendenten oder immanente Vorsehung vorab aufgezwungenen Zweck figurieren, und damit verlassen sie die Wissenschaft, um die Geschichtsphilosophie in einen Teil der Theodizee zu verwandeln; aber die Metaphysiker haben nicht weniger Recht, ein gewisses System von leitenden Ideen für die Menschheit, ein bestimmtes Ziel zu entwerfen, das menschlich und sozial, wenn nicht universell ist« (ebd.).

Mit seiner Rede vom *organisme contractuel* schlägt Fouillée deshalb vor, die Gesellschaft als einen sich in ständiger Weiterentwicklung und Vervollkommenung befindlichen, gleichermaßen organisch-naturwüchsig wie individuell-vertraglich konstituierten Sozialzusammenhang zu beschreiben, der den abstrakten Gegensatz von Naturalismus und Idealismus in die fortschrittoptimistische Perspektive einer sozialen Entwicklungsdynamik der Menschheitsgeschichte und der Demokratie transformiert. Und Fouillée nimmt dabei vor allem die Individuen selbst in die Pflicht, indem er sie zu einer umfassenden Universalisierung des modernen Vertragsgedankens auffordert:

»Vervielfacht den Vertrag ins Unendliche, transformiert ihn, erweitert ihn, wendet ihn auf alle Beziehungen der Menschen derart an, dass im sozialen Leben wirklich alles das Werk des Willens aller ist, und ihr werdet euch schrittweise der einzigen Gesellschaft annähern, die wirklich der Gerechtigkeit entspricht: eine Gesellschaft, in der alle vollkommen frei und dennoch alle vereint wären.« (ebd., 73)

Und so kann Fouillée als Fazit seiner sozialphilosophischen Überlegungen ebenso emphatisch wie programmatisch erklären:

»Die Lehre vom vertraglichen Organismus (*organisme contractuel*) ist ein auf sein höchstes Niveau erhobener *Liberalismus*, denn er hat als Ideal, von den Individuen nichts zu erwarten, was sie nicht frei und mit Bewusstsein akzeptieren; andererseits ist sie, im wahren Sinne des Wortes, ein wohlverstandener und vernünftiger *Sozialismus*, denn das Ziel, das sie durch die Freiheit selbst verfolgt, ist eine soziale Organisation, in der alle Teile solidarisch sind, einig untereinander und mit allen, belebt durch ein und dasselbe Denken, wie ein lebendiger Körper, der ein und denselben inneren Geist zu nähren scheint: *spiritus intus alit*. Mit einem Wort, es ist an der Menschheit, in der sozialen Ordnung die Synthese zweier im Universum anzutreffender Prinzipien herzustellen: Leben und Bewusstsein, oder, wenn man es vorzieht, Bewegung und Gedanke.« (ebd., 420f.; Herv. i.O.)

Fouillée erwartet und erhofft dementsprechend für die Politik der Zukunft die Entstehung eines *régime contractuel*, das auf einer rationalen Balance der beiden Prinzipien von Freiheit und Solidarität, von Individualismus und Kollektivismus beruht und sich einem sozialen Ideal verpflichtet, das »zugleich die größte Individualität jedes Mitglieds und die größte Solidarität aller Mitglieder« (ebd., 247f.) verwirklicht. Und dieses werde, davon ist Fouillée überzeugt, durch die Gesetzmäßigkeiten der sozialen Evolution selbst bestätigt, denn die Entwicklungsgeschichte der Menschheit zeige nicht nur eine Tendenz zur zunehmenden sozialen Interdependenz, sondern auch zur Ausbildung des individuellen Bewusstseins und der Autonomie des Einzelnen, eben ein »gleichzeitiges Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«.

3.1.3 Justice réparative und propriété sociale: Zaghafte sozialpolitische Aufbrüche

Das Ideal eines *organisme contractuel* lässt sich für Fouillée nicht durch ein abwartendes *laissez faire* erreichen. Es verlange vielmehr angemessene wirtschafts- und sozialpolitische Initiativen seitens der Regierung. Weil der von den liberalen Ökonomen so nachdrücklich propagierte Glaube an die Selbstheilungskräfte des Marktes zu »einer exzessiven Akkumulation des Kapitals bei den einen und zu einem Mangel des Notwendigen bei den anderen« (Fouillée 1880, 406) geführt habe, sei eine »gewisse Intervention des Staates bei diesen Fragen, die man par excellence soziale Fragen nennt« (ebd.; Herv. i.O.), unverzichtbar. Fouillée spricht in diesem Zusammenhang von einer »reparierenden und präventiven Gerechtigkeit« (Fouillée 1884, 129; vgl. auch Fouillée 1880, 357-378), die sich nicht nur – wie im bürgerli-

chen Strafrecht – auf das Fehlverhalten von Individuen, sondern auch auf die kollektiven Verfehlungen der Gesellschaft beziehen soll. Wie der Einzelne sein individuell begangenes Unrecht privatrechtlich zu kompensieren habe, so gebe es auch für die Gesellschaft insgesamt die Pflicht zu einer solchen Wiedergutmachung. Und so wie der Staat die ›Reparatur-Pflicht‹ für individuell begangenes Unrecht im bürgerlichen Recht längst verbindlich festgelegt und durch sein Justizwesen gewährleistet habe, so habe er sie auch im Bereich des sozialen Unrechts wahrzunehmen, auch wenn das Rechtssystem bisher noch nicht dafür ausgelegt sei, neben dem Privatrecht auch dieses neue Feld des Sozialrechts, die »Idee des Sozialrechts« (Fouillée 1896, 366), angemessen zu bearbeiten.

›Droit social‹ statt ›charité chrétienne‹: Von der Gesellschaft verursachtes Unrecht

Deshalb müsse die *justice réparative* – und hier finden sich die Gerechtigkeitstheoretischen Motive der solidaristischen Bewegung deutlich vorformuliert – an die Stelle der alten *charité chrétienne* treten und, so Fouillée, diejenigen Ungerechtigkeiten kompensieren, »die sich aus der fatalen Wirkung der Gesetze der Natur oder des sozialen Lebens selbst ergeben« (Fouillée 1884, 129f.). Denn »es gibt Ungerechtigkeiten, die von der ganzen Gesellschaft begangen werden und deren Auswirkungen durch die Jahrhunderte fortbestehen: Die Solidarität der Generationen untereinander fordert, dass die Folgen dieser Ungerechtigkeit annulliert und kompensiert werden« (Fouillée 1880, 408). Die Notwendigkeit einer solchen *justice réparative* ergebe sich dabei nicht nur aus dem Organismus-, sondern auch aus dem Vertragsmotiv, denn schon der Sozialvertrag verpflichte uns, beim Eintritt in die Gesellschaft »die Lasten und Schulden nicht weniger zu akzeptieren als die gemeinsamen Vorteile« (ebd.).

Der *organisme contractuel* benötigt für Fouillée also eine komplexe Idee kontraktueller Gerechtigkeit, die über die Tauschgerechtigkeit der wirtschaftsliberalen Lehren deutlich hinausgeht. Schon jeder lebende Organismus zeichne sich nicht durch egalitär-reziproke Tauschbeziehungen zwischen den einzelnen Organen, sondern durch eine proportional-distributive Gerechtigkeit aus, weil hier jede einzelne Zelle ihre Nährstoffe nach ihrer je eigenen Funktion und ihren je eigenen Bedürfnissen zugeteilt bekomme. Und dieses proportionale Verteilungsprinzip gelte auch für die Selbsterhaltungsbedingungen des *organisme contractuel* menschlicher Gesellschaften. Hier müssten die Zuteilungsprozesse aber, so Fouillée, politisch planvoll institutionalisiert werden, da sich die Beziehungen der Menschen – zumal in den demokratischen Gesellschaften der Moderne – nicht unbewusst und anonym, sondern »unter dem Einfluss der Ideen und mithilfe freier Übereinkünfte« (ebd., 405) herstellten und sich insofern durch ihre vertraglich-freiwillige Dimension kennzeichneten. Diese Freiwilligkeitsdimension dürfe aber nicht überstrapaziert

werden, wie dies in der wirtschaftsliberalen Interpretation des Sozialvertrags immer dann geschehe, wenn man sich mit einem *laissez faire*, *laissez passer*, *laissez mourir* zufriedengibt und dabei die ›organische‹ Dimension des – vorrangig zu allen bewussten Zustimmungsakten existierenden – sozialen Zusammenhangs der Gesellschaft aus dem Blick verliert.⁴⁰

Das Ziel der ›reparierenden Gerechtigkeit‹ besteht für Fouillée in der Wiederherstellung derjenigen ›Normalitätsbedingungen‹ von egalitärer Freiheit und Gleichheit zwischen den Menschen, auf denen die Idee des Sozialvertrags konstitutiv beruht:⁴¹ »Diese normalen Bedingungen bestehen darin, dass die Vertragspartner bzw. die Assoziierten wirklich frei und mündig sein sollen.« (Fouillée 1884, 129; vgl. auch Fouillée 1880, 408) Deshalb seien all diejenigen Egalitätshindernisse, die sich im Laufe der Geschichte – durch die ›schicksalhaften Effekte‹ natürlicher oder sozialer Gesetze – herausgebildet haben, nach Möglichkeit abzuschaffen: »Die Gesellschaft soll also darauf achten, dass jede Niedrigkeit, jede Knechtschaft, jedes Übermaß der Ungleichheit, die sich durch die schicksalhaften Effekte der Gesetze der Natur oder des sozialen Lebens selbst ergeben, nach Maßgabe des Möglichen abgeschafft oder verringert werden. Dies ist die allgemeine Regel, die zuerst aufgestellt werden muss.« (Fouillée 1884, 129f.)

Fouillée sympathisiert also in hohem Maße mit den kontraktualistischen Konzepten von Tausch und Vertrag, betont aber, dass solche Verträge nur dann in einer freien und gerechten Weise abgeschlossen werden könnten, wenn alle Vertragspartner über ein hinreichendes Maß an ökonomischer und politischer Freiheit verfügen; eine Vorbedingung, die er jedoch in keiner Weise erfüllt sieht:

»Die jahrhundertlang unterworfenen Klassen, die nicht die gleichen Rechte wie die anderen genossen haben, konnten sich nicht mit der gleichen Freiheit entfalten und befinden sich mit den anderen nicht in wirklich gleichen Bedingungen; sie konnten nicht wie diese ihre Vernunft aufklären; sie konnten nicht einmal wie diese von allen Früchten ihrer Arbeit profitieren; schlussendlich sind sie festgelegt auf das Elend von Entbehrungen, die eine Art von Schicksal von Generation zu Generation weitergibt.« (Fouillée 1880, 367)

40 »Die Ökonomen, die sich mit dem Motto ›Machen lassen, geschehen lassen, sterben lassen‹ zufriedengeben, beschränken sich bis zum Exzess auf die Idee des Sozialvertrags, während sie zur gleichen Zeit diejenige des sozialen Organismus missachten.« (Fouillée 1880, 405; Herv. i.O.)

41 »Der ›reparierenden Gerechtigkeit‹ muss es darum gehen, die normalen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens wieder herzustellen, d.h. den Sozialvertrag.« (Fouillée 1884, 129)

Deshalb müsse z.B. jemand, der einen Kriminellen verurteilt, zugleich »alle Einflüsse, alle begleitenden Verantwortlichkeiten, alle Solidaritäten in Rechnung stellen« (ebd., 305) und

»auch das Milieu anklagen; die Familie des Kriminellen, die ihm wahrscheinlich weder eine gute Erziehung noch hinreichend unwiderstehliche Beispiele der Tugend gegeben hat; die Gemeinde, in der er gelebt und in der er ohne Zweifel weder genug Hilfe noch ausreichenden Schutz gefunden hat; die Nation, zu der er gehört und die sich immer noch zu wenig um die Erziehung des Volkes, um die Mittel zur Sicherung der Arbeiter und um passende Gesetze kümmert, die das Verbrechen verhindern, indem sie das Elend verhindern.« (ebd.)

Fouillée lässt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel daran, dass die eigentliche sozialphilosophische Grundlage der *justice réparative* nicht in moralischen Gefühlen der brüderlichen Verbundenheit, sondern in der wissenschaftlichen Entdeckung der Solidarität liege: »Sie ist eine allgemeine Pflicht der Gerechtigkeit; sie ist ein Werk der Wissenschaft und nicht des reinen Gefühls.« (Fouillée 1884, 152) Die christlichen Lehren von der freiwillig zu erbringenden *charité* will Fouillée deshalb ebenso wie das sentimentale Revolutionspathos der *fraternité* von 1848 durch eine moderne, dem wissenschaftlichen Geist der Zeit entsprechende *philanthropie éclairée* (vgl. ebd., 129) ersetzen, die sich von der reinen Gefühligkeit der Liebe, der Barmherzigkeit und der Brüderlichkeit endgültig emanzipiert: »Derjenige, der geliebt wird, will er nicht auch respektiert, d.h. als würdig anerkannt werden? Die Liebe ist vor allem ein Gefühl, während das Recht eine Idee ist; die Liebe ohne das Recht ist wie ein Blinder, der euch bei dem Versuch, euch zu umarmen, stößt und verletzt. Die aufgeklärte Liebe (*l'amour éclairée*) ist selbst schon eine Gerechtigkeit.« (Fouillée 1880, 342)

Durch diese Umstellung auf eine wissenschaftlich-rationale Basis will Fouillée die alten Brüderlichkeitsmotive jedoch keineswegs aufgeben, sondern vielmehr stärken. So spricht er etwa davon, dass sich die Individuen nicht nur durch die permanent zunehmenden Komplexitäts- und Solidaritätsbedingungen moderner Gesellschaften, sondern auch durch ihre vertraglich-freie Zustimmung zur Gesellschaft in immer höherem Maße ›verbrüden‹:

»Wir sind Brüder, weil wir beim Eintritt in die Gesellschaft freiwillig ein gleiches Ideal akzeptieren und weil wir uns verpflichten, dort ein und dieselbe Familie zu bilden; wir sind auch deshalb Brüder, weil wir natürlicherweise Mitglieder ein und desselben Organismus sind, weil wir ohne einander nicht leben und uns entfalten können, weil unsere Moralität selbst an den sozialen Zustand und die Moralität der Gemeinschaft gebunden ist. Schlussendlich, die Idee eines vertraglichen Organismus ist identisch mit der einer durch die Gerechtigkeit geregelten Brüderlichkeit, denn wer *Organismus* sagt, sagt *Brüderlichkeit*, und wer *vertraglich* sagt, sagt *gerecht*.« (ebd., 410; Herv. i.O.)

Das alte Prinzip der Brüderlichkeit stehe damit, entgegen den mystischen Prinzipien der Religion, in einer fundamentalen Identität mit den Gerechtigkeitsmotiven der Freiheit und Gleichheit aller und fordere autoritativ als Rechtspflicht des Staates ein, was die alten Ideale der Wohltätigkeit und der Nächstenliebe nur als freiwillige, rechtlich ungeschuldete Hilfe betrachteten. Und je mehr die Zivilisationsgeschichte der Menschheit voranschreite, umso mehr werde eine *justice réparative et préventive* an die Stelle von Almosen und Mildtätigkeit treten.⁴²

Ein Waisenkind oder ein anderes benachteiligtes Mitglied der Gesellschaft, das ohne Hilfe nicht am sozialen Leben teilnehmen kann, zu unterstützen und zu fördern, ist für Fouillée deshalb nicht ein Akt freiwilliger Nächstenliebe, sondern ein Werk der Gerechtigkeit, und zwar gerade auch ein Werk kontraktueller Gerechtigkeit (vgl. Fouillée 1884, 131). Eine Gesellschaft habe nämlich nicht das Recht, etwa Findelkinder einfach sterben zu lassen unter dem Vorwand, dass es schließlich Pflicht der Eltern sei, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen. Vielmehr sei die Gesellschaft diesen Kinder gegenüber zur Hilfe verpflichtet, und zwar auf der Grundlage dessen, »was die Juristen einen *Quasi-Vertrag* nennen: sie schuldet ihnen die Lebensmittel mit der allgemeinen und beruflichen Bildung, und indem sie ihnen diese gibt, tut sie nichts anderes als eine allgemeine Schuld der reparierenden Gerechtigkeit (*une dette générale de justice réparative*) zu begleichen« (ebd., 132; Herv. i.O.). Fouillée erinnert in diesem Zusammenhang nicht nur an Artikel 21 der französischen Revolutionsverfassung von 1793,⁴³ sondern formuliert im Anschluss daran auch denkbar scharf: »Die Freiwilligkeit der Nächstenliebe ist ein religiöses und moralisches Vorurteil, das aus einer unzureichenden Analyse des Rechts entsteht.« (ebd., 133)

Mit der Formel der *dette générale de justice réparative*, vor allem aber mit der auf Randbestimmungen des *Code civil* zurückgehenden Rede vom Quasi-Vertrag hat Fouillée zwei ebenso anschauliche wie pathoträchtige Formeln in die politische Philosophie eingeführt, die im solidaristischen Begriffsrepertoire der Jahrhundert-

42 »Je mehr die Kenntnis des Rechts in der Menschheit fortschreitet, umso mehr verringert sich die Idee der Gnade und des Gunsterweises, folglich auch der Barmherzigkeit und der reinen Brüderlichkeit; im Gegenzug nimmt die Sphäre der Verpflichtungen zu.« (Fouillée 1880, 324)

43 »Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.« Vgl. zur ›heiligen Schuld‹ u.a. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit* (1995), Konstanz: Universitätsverlag 2000, 162-170 [im Folgenden: *Castel* 2000].

wende, besonders bei Léon Bourgeois, eine kaum zu überschätzende Bedeutung erlangen sollten.⁴⁴

Ni socialiste, ni purement individualiste: Soziale Sicherheit, Arbeit, Bildung

Zahlreiche soziale Reformideen, die die Solidaristen seit den 1890er Jahren politisch zu verwirklichen versuchten, finden sich bereits in den Schriften von Fouillée angesprochen. Allerdings bleiben seine Vorstellungen zur wirtschafts- und sozialpolitischen Umsetzung dieser Ideen insgesamt eher blass und unbestimmt. So tritt Fouillée insbesondere in seiner Schrift *La propriété sociale et la démocratie* (1884)⁴⁵ mit einem dezidiert sozialreformerischen Anspruch auf und will dazu die ›absoluten‹ Eigentumstheorien – als solche nennt er nicht nur die individualistisch-liberalen, sondern auch die kollektivistischen Varianten – zurückweisen und die wechselseitige Durchdringung der ›sozialen‹ und der ›individuellen‹ Dimensionen des Eigentums darlegen, um auf dieser Basis Raum für die Plausibilisierung sozialpolitischer Interventionsrechte zu gewinnen. Für die ›absoluten‹ Eigentumstheorien gelte:

»Die einen sprechen dem Eigentum einen absolut individuellen, die anderen einen absolut sozialen Charakter zu. Für uns enthält das Eigentum, theoretisch betrachtet, zugleich einen individuellen und einen sozialen Teil, da jedes Produkt das gemeinsame Werk des Individuums und der Gesellschaft ist; in der Praxis aber ist die exakte Bemessung dieser Anteile und ihre

44 Fouillée selbst hat diesen Topoi jedoch nur eine geringe systematische Aufmerksamkeit gewidmet. Sie tauchen bei ihm eher am Rande auf und finden sich weder als programmatische Buchtitel noch auch nur als einzelne Kapitelüberschriften. Dennoch hat er später mit Recht seine – von den Solidaristen auch nicht bestrittene – Autorschaft an diesen Begriffen reklamiert; vgl. *Serge Audier, Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris: Michalon 2007 [im Folgenden: *Audier 2007*], 34; Anm. 1.

45 Von dieser Studie und dem ihr zugrunde liegenden Politikverständnis hat sich der junge Émile Durkheim übrigens in einer Rezension aus dem Jahr 1885 energisch distanziert. Er äußert sich darin skeptisch zum ›versöhnenden‹ Erkenntnisinteresse Fouillées und attestiert ihm, sein gestaltungsoptimistisches Demokratieverständnis verkenne »die organische Natur der Gesellschaft«. Er wirft ihm einen Hang zum wohlmeinenden *sentiment*, zu einer »süßen Demokratie« vor und endet mit den Worten: »Leider hat man allen Grund zu fürchten, dass eine solche Organisation von kurzer Dauer sein wird. Gefühle, auch hervorragende, sind zerbrechliche Bindungen. Eine Gesellschaft, die nicht fester zementiert wäre, würde riskieren, beim ersten Unwetter zugrunde zu gehen.« (Émile Durkheim, A. Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 19 (1885), 446–453, 453)

Verteilung nach den Regeln einer absoluten Gerechtigkeit, *suum cuique*, eine Utopie, die die Ungerechtigkeit zur Folge hat.« (Fouillée 1884, V; Herv. v. I. O.)

Von daher seien sowohl der *individualisme exclusif* wie auch der *socialisme* einseitig und unvollständig.

In den zivilisierten Ländern finde der neugeborene Mensch, wie Fouillée gegenüber dem klassischen liberalen Argument vom rechtmäßigen Eigentumserwerb durch individuelle Bearbeitung deutlich macht, das Land nicht mehr in einem freien und unbesiedelten Zustand vor, sodass er es ungehindert kultivieren könnte. Er trifft es vielmehr vollständig besetzt und eingezäunt an und habe deshalb keinerlei Chance, auf diese Weise individuelle Eigentumsrechte zu erwerben. Im Gegenzug entstehe dafür aber – und dies ist ein nicht zuletzt auf Comte zurückgehendes, später klassisch gewordenes solidaristisches Argument – »der Bereich des kollektiven Reichtums, vergrößert durch alle Generationen, die ihm vorausgegangen sind«. Von daher gelte: »Es steht also ein sozialer Schatz (*un trésor social*) zu seiner Verfügung; durch die Arbeit kann er daraus schöpfen, was er zum Leben braucht.« (ebd., VI) Vor diesem Hintergrund betont Fouillée – mit dem Programmbeispiel einer *propriété sociale* – die gleichermaßen individuellen wie sozialen Dimensionen von Eigentum und Wohlstand. Frankreichs Eigentümer hätten, so erklärt er, vom sozialen Frieden und ökonomischen Wachstum erheblich profitiert. Sie seien nicht zuletzt auch deshalb reich geworden, weil sie sich die Techniken und Erfindungen früherer Generationen zunutze machen konnten, die sie sich nicht selbst erarbeitet haben und die ihnen deshalb in einem privatrechtlichen Sinne auch nicht »gehören«, sodass es kein absolutes Recht auf privates Eigentum geben könne (vgl. Sheradin 2000, 62).

Zugleich spricht sich Fouillée aber auch gegen sozialistische Kollektivierungsprogramme aus, da diese die individuelle Dimension des Eigentums und des Eigentumserwerbs durch eigene Arbeit nicht hinreichend anerkennen würden. Er ist davon überzeugt, dass eine Kollektivierung die Leistungs- und Innovationspotenziale der Individuen schwächen und damit das Wachstum der Wirtschaft gefährden würde. Deshalb könne sich eine gesunde Ökonomie nur auf der Basis von Wettbewerb und Marktwirtschaft entwickeln, auch wenn die Auswüchse des ökonomischen Konkurrenzprinzips scharf zu verurteilen seien.⁴⁶ In diesem Sinne hielt er auch den Staat für ungeeignet, wirtschaftliche Unternehmen zu leiten und die Ökonomie des Landes zentral zu verwalten: »Der Staat ist wenig geeignet für alles, was flexibel

46 In seinen frühen Schriften hatte er sich u.a. gegen staatliche Interventionen in die betrieblichen Verhältnisse zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ausgesprochen, etwa in Fragen der Arbeitszeitregulierung und der Lohnhöhe. Erst nach der Jahrhundertwende forderte er für diese Konfliktfelder obligatorische Schiedsgerichte; vgl. Sheradin 2000, 66.

und variabel ist, für das, was eine praktische Intelligenz erfordert, was Takt und einen Geist der Anpassung an die Umstände verlangt: eine Verwaltungskörperschaft ist in der Regel ohne Initiative, ohne Interesse, ohne Verantwortung; sie kann nicht wirklich produktiv sein.« (Fouillée 1884, 34)

Statt also entweder nur individuelles oder nur kollektives Eigentum zuzulassen und sich dementsprechend für eine Konservierung des *status quo* oder für eine herbeizuführende Revolution stark zu machen, fordert Fouillée, auch in der Eigentumsfrage zu berücksichtigen, was sich als »das wahre wissenschaftliche Prinzip« (ebd., 2) darstelle: das Prinzip von Evolution und Fortschritt. Auf dieser Grundlage könne es nur darum gehen anzuerkennen, dass sich – und auch dies sollte später ein typisch solidaristisches Argument werden – im historischen Entwicklungsprozess der Menschheit das individuelle und das soziale Eigentum parallel zueinander entwickeln und entfalten, dass sie »gleichzeitig wachsen, ohne sich zu zerstören, und dass dieses progressive Wachstum selbst die Bedingung der wahren Demokratie« (ebd., IX) sei. Und so prognostiziert er für die politische Zukunft der französischen Republik – ganz in der republikanisch-kleinbürgerlichen Tradition der *classes moyennes* – eine Kombination aus Elementen eines individuellen und eines sozialen Eigentums: »Insbesondere in Frankreich wird die Demokratie nur unter der Bedingung leben können, dass sie nicht sozialistisch und nicht rein individualistisch (*ni socialiste, ni purement individualiste*) wie die amerikanische Republik ist, sondern im Angesicht des individuellen Eigentums alle legitimen Formen des sozialen Eigentums beibehält und ausweitet.« (ebd.)

Näherhin spricht Fouillée hier von drei Formen des sozialen Eigentums, die sich aus dem allen Menschen zur Verfügung stehenden materiellen, intellektuellen und moralischen Erbe ergeben, auf das demokratische Gesellschaften allen ihren Mitgliedern einen Partizipationsanspruch einräumen müssten: Teilhabe am kollektiven Kapital und an öffentlichen Diensten, Teilhabe an der politischen Macht und Teilhabe an intellektueller und moralischer Bildung (vgl. ebd., VIIIif.). Diese drei Formen sozialen Eigentums gelte es – neben dem weiterhin bestehenden privaten Eigentum – in Zukunft auszubauen und allen Gesellschaftsmitgliedern sozialpolitisch zu gewährleisten, wobei der Auf- und Ausbau eines solchen sozialen Eigentums eine allmähliche, friedlich voranschreitende ›Universalisierung‹ des Eigentums ermöglichen soll, ohne durch staatliche Zwangsmaßnahmen in bestehende Eigentumsverhältnisse einzugreifen. Von den Ideen einer progressiven Einkommens- und Vermögenssteuer oder einer Besteuerung von Landbesitz hielt Fouillée dagegen nur wenig (vgl. Sheradin 2000, 65).

Zunächst sei es Aufgabe der Regierung, allen notleidenden Gesellschaftsmitgliedern eine »organisierte Versicherung in weitem Maße« (Fouillée 1884, VIf.) zu gewährleisten, denn schließlich habe der Staat schon lange zahlreiche Aufgaben im Bereich der Agrikultur, des Handels, der Infrastruktur etc. übernommen – und warum solle es dann nicht auch ein Philanthropie-Ministerium (*un ministère des insti-*

tutions philanthropiques) geben, »das gleichermaßen damit beauftragt ist, in diesem Bereich (Versicherungen, Selbsthilfe-Vereine, Konsum-, Produktions- und Kreditgesellschaften etc.) Initiativen zu ergreifen und Institutionen zu gründen sowie die bereits bestehenden zu ermutigen und ihnen zu helfen, um die privaten Bemühungen, Spenden und Darlehen zu zentralisieren« (ebd., 150f.). Von besonderer Bedeutung sei in diesem Zusammenhang der Aufbau öffentlicher Sozialversicherungen zum Schutz der Arbeiter und ihrer Familien vor den Risiken von Tod, Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit. Fouillée schwebt dabei ein dezentrales System von staatlich geförderten Gegenseitigkeitsvereinen mit einer Beitragspflicht der Arbeiter vor, um auf diese Weise für Staat und Kommunen die zu erwartenden Lasten der *assistance publique* zu senken; und er ist davon überzeugt, dass die Arbeiter die Beitragszahlungen zu einer solchen Versicherung problemlos aufbringen könnten, wenn sie den Konsum von Alkohol und Tabak aufgäben (vgl. Sheradin 2000, 67).

Ein solches System sozialer Sicherung hält Fouillée vor allem deshalb für unverzichtbar, weil der Staat nicht selbst als Arbeitgeber und Garant eines ›Rechts auf Arbeit‹ auftreten könne.⁴⁷ Gerade im Namen von Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit könne und dürfe man den Einzelnen – dank der zunehmenden Solidarität (*grâce à la solidarité croissante*) – durchaus die Verpflichtung auferlegen, seine Arbeitskraft bzw. sein Humankapital zu versichern, da die Frage der sozialen Sicherung schon lange keine Privatangelegenheit mehr sei. Sie werde vielmehr zu einer Existenzfrage der Gesellschaft als ganzer, »weil diese Garantien des Humankapitals, die so etwas wie ein Minimum des für jeden wirklich *freien* und *gleichen* Bürger essentiellen Eigentums darstellen, immer notwendiger werden, um die Bildung einer Proletarierklasse zu verhindern, die unweigerlich entweder zur Knechtschaft oder zur Rebellion verurteilt wäre« (Fouillée 1884, 148; Herv. i.O.). Aus seiner programmatischen Distanz zur obligatorischen deutschen Arbeiterversicherung und den Bestrebungen der sogenannten ›Kathedersozialisten‹ jenseits des Rheins macht

47 Die klassische 1848er-Forderung nach einem ›Recht auf Arbeit‹ ist für Fouillée allein schon deshalb aussichtslos, weil der Staat nicht jedem Bürger Arbeit geben könne, der Arbeit haben wolle. So könnte er Ärzte nicht mit Patienten, Rechtsanwälte nicht mit Fällen und Poeten nicht mit Lesern versorgen (vgl. Fouillée 1884, 134). Allerdings war Fouillée durchaus der Meinung, dass der Staat im Rahmen seiner Möglichkeiten zur Verringerung der Arbeitslosigkeit beizutragen habe, etwa durch die Errichtung von Arbeitsvermittlungsbüros; vgl. Sheradin 2000, 66. Erst in seinen späteren Schriften sollte er – in Anlehnung an die Arbeiten Charles Gides – vorschlagen, dass der Staat die Monopole übernimmt und in Kooperativen verwandelt; und zwar im Sinne ›republikanischer Fabriken, in denen die assoziierten Arbeiter selbst die Produktionsstätten besitzen, leiten und verwalten, was schließlich auf eine komplette Demokratisierung der Industrie hinauslauft; vgl. dazu ebd., 65 u. 88f. Einen individuellen Rechtsanspruch der Benachteiligten auf Hilfe und Unterstützung wollte er allerdings nicht anerkennen (vgl. Fiegle 2003, 104).

er dabei keinen Hehl. Vielmehr betont er zu seinen Vorstellungen explizit: »Dies ist kein ›Staatssozialismus‹, sondern eine schlichte Vorsichtsmaßnahme aller gegenüber jedem und damit zum Wohl eines jeden: Die Interessen sind in diesem Punkt ebenso harmonisch wie die Rechte.« (ebd.) Von daher sei zu konstatieren: »Die Vorsorge, die öffentliche Wohlfahrt, die ›Brüderlichkeit‹, die in unseren modernen Gesellschaften von immer komplexeren Gesetzen geregelt wird, kann nicht länger eine Art von moralischem Luxus bleiben, der vollständig den Zufällen der individuellen Inspiration überlassen ist.« (ebd., 151f.) Deshalb sei eine staatlich zu gewährleistende *assurance organisée* nichts anderes als eine kollektive Vorsichtsmaßnahme, wie man sie etwa vom Institut der Feuerversicherung her kenne:

»Nun, dank der wachsenden Solidarität, die sich in unseren modernen Gesellschaften zwischen einem Bürger und den anderen manifestiert, fällt die Sorglosigkeit des einen zumeist auf die anderen zurück. Aufgrund dieses Prinzips ist man verpflichtet, nachts die Autos zu beleuchten, die Schornsteine zu fegen, um Brände zu verhindern etc. Wenn man eines Tages erkennen würde, dass es ein großes Interesse gibt, die Feuerversicherung verpflichtend zu machen, so könnte man auch die Vorsichtsmaßnahmen gegen das Feuer verpflichtend machen.« (ebd., 147)

Diejenigen, die öffentliche Unterstützung erfahren, sollten jedoch, so Fouillée, im Gegenzug »eine Arbeit, so einfach sie auch sein mag« (Fouillée 1880, 363), erbringen, denn schließlich gelte, »dass die Arbeit adelt, während das Almosen erniedrigt. An die Stelle eines Gunsterweises ist damit ein durch gegenseitige Übereinkunft zustande gekommener Austausch und ein wirklicher Vertrag getreten. Die Brüderlichkeit hat sich in Vertragsrecht gewandelt.« (ebd.)⁴⁸

Darüber hinaus bildet für Fouillée aber auch das allgemeine Wahlrecht – und hier zeigt sich sein republikanischer Glaube an das hohe politische Integrationspotenzial des Projekts der Demokratie in besonderer Weise⁴⁹ – eine Form des ›sozial-

48 Fouillée distanziert sich in diesem Zusammenhang explizit von den national-chauvinistischen Vorstellungen der Sozialdarwinisten, da soziale Degenerationen in der Regel nicht von den Schwachen verursacht würden, sondern aus Luxus, Apathie und Faulheit der oberen Klassen entstünden (vgl. Fouillée 1884, 98f.).

49 Diesen Demokratie-Optimismus sollte er später jedoch erheblich modifizieren. In dem Maße nämlich, wie sich seit den späten 1890er Jahren in der französischen Abgeordnetenkammer Finanzskandale und Korruptionsfälle häuften und Regierungskrisen zum Dauerzustand wurden, entwickelte Fouillée in seinem Buch *La démocratie politique et sociale en France* aus dem Jahr 1909 eine meritokratisch-elitäre Demokratiekonzeption, die sich von den Massen – ihnen hatte er schon zuvor mangelnde Reflexivität attestiert [›Kurzsichtigkeit ist der größte Defekt der Massen. Sie sind instinktiv, nicht reflexiv.‹ (Fouillée 1884, 163)] – verabschiedet und ihre Hoffnung auf aufgeklärte Eliten setzt. Al-

len Eigentums«, denn nur so könne jedes Gesellschaftsmitglied an der Autorität des Staates partizipieren, die »offensichtlich ein kollektives Gut« (Fouillée 1884, VII) sei. Die Idee eines universalisierten Wahlrechts verlange dabei im Grunde auch eine entsprechende Universalisierung des privaten Eigentums, auch wenn Fouillée nicht auf Enteignungen und materielle Umverteilungen zurückgreifen will: »Das universalisierte Eigentum ist die Folge des allgemeinen Wahlrechts, denn das Wesen, das genug besitzt, um sich zu erhalten, besitzt sich selbst und ist in der Regel wirklich der Souverän der eigenen Stimme.« (ebd., 62) Von daher müsse man – im Sinne des auch von Fouillée geteilten jakobinisch-kleinbürgerlichen Selbständigkeitss- und Unabhängigkeitsideals der Französischen Revolution – festhalten: »Die ideale Lösung der wirtschaftlichen Antinomie wäre die größtmögliche Verteilung des Eigentums und des Kapitals unter den Arbeitern selbst.« (ebd.) Und auch wenn Fouillée dies im Kontext der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit für ein Ideal hält, das sich nicht vollständig realisieren lasse, so ist er doch davon überzeugt, dass man sich ihm deutlich annähern könne.

Neben öffentlichen Dienstleistungen, Sozialversicherungen und dem allgemeinen Männerwahlrecht denkt Fouillée im Hinblick auf die ›Universalisierung‹ des Eigentums nicht zuletzt auch an die Gewährleistung eines allgemeinen Zugangs zu den Bildungsgütern. Dies sei ein elementares Grundrecht, das jedem Staatsbürger eingeräumt werden müsse, denn nachdem das Eigentum an Grund und Boden vollständig vergeben sei, sei es heute vor allem »das intellektuelle Kapital«, das als »›universales Arbeitsinstrument‹ für die neu Angekommenen« gelten könne und müsse (ebd., VIII). In dem Maße, wie dieses *capital intellectuel* jedem Gesellschaftsmitglied über eine allgemeine Schulbildung zugänglich werde, werde sich die ›utopische Formel‹ vom ›Recht auf Arbeit‹ durch die ›praktische Formel‹ eines Rechts auf Bildung ersetzen lassen (vgl. ebd.). Kostenlose und obligatorische Schulbildung für alle hält Fouillée deshalb für »die wichtigste Aufgabe der justice réparative und das größte Werk der Brüderlichkeit schlechthin« (Fouillée 1880, 376). Allerdings besteht er im Streit um die bildungspolitischen Reformen der frühen 1890er Jahre – 1891 hatte Léon Bourgeois durch Einführung eines naturwissenschaftlichen Zweiges das sogenannte ›moderne‹ Bakkalaureat geschaffen – auf

lerdings wies Fouillée John Stuart Mills Idee, den Intelligenten mehr Stimmen zu geben, als unangemessen zurück und setzte vor allem auf verstärkte Bemühungen einer politisch-moralischen Elitenbildung und Elitenerziehung. Zugleich betonte er nun auch die Bedeutung von sozialer Ungleichheit für den Fortschritt und die Normalität von Hierarchien in der Gesellschaft. Aber auch seine Kampagne gegen Cabarets und Pornographie und seine bitteren Angriffe auf die ›unmoralische Presse‹, die ihm den Ruf eines strengen Moralisten einbrachten, hinderten ihn nicht an dem Glauben, dass auch das einfachste Mitglied der Gesellschaft in der Lage sei, sich zu verbessern und moralisch und kulturell aufzusteigen; vgl. dazu Sheradin 2000, 69-90.

einem humanistischen Bildungskonzept, das auf Latein und Griechisch als Zugangsbedingungen für höhere Staatsämter beharrt.⁵⁰

Für Fouillée sind also Arbeit und Bildung die zentralen Instrumente, mit deren Hilfe sich die ›soziale Hebung‹ der Arbeiterschaft bewerkstelligen lasse. In diesem Sinne sieht er auf den französischen Staat seiner Zeit zahlreiche neue Aufgaben zu kommen, die ihn über seine liebgewonnene Rolle als reiner Sicherheitsgarant hinaustreiben, ohne ihn deshalb auf das Muster eines autoritären Obrigkeitstaates zu verpflichten:

»Er ist der große Moderator, der das Gleichgewicht zwischen den Freiheiten, zwischen den Rechten und zwischen den Gewalten halten muss; er ist der Schiedsrichter in Konfliktfällen; er ist der Vermittler zwischen dem isolierten Bürger und einer Assoziation, zwischen den Assoziationen untereinander, zwischen den Einzelnen und der Nation, zwischen den einzelnen Assoziationen und der gesamten Gesellschaft, und schließlich zwischen den gegenwärtigen und den kommenden Generationen. Mit einem Wort: Er ist der Garant aller Rechte und der Mandatär der wirklich *allgemeinen* Interessen.« (Fouillée 1884, 37; Herv. i.O.)⁵¹

Ob es der Dritten Republik nun gelinge, diesen neuen Aufgabenfeldern gerecht zu werden oder nicht; das 20. Jahrhundert werde auf jeden Fall, davon war Fouillée überzeugt, »ein Jahrhundert der sozialen Inspiration und der sozialen Reformen« werden, »in dem die französischen Ideen des Menschenrechts, der gleichen Freiheit aller, der vertraglichen Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit, der universellen Republik und des universellen Friedens« zu neuem Leben finden, denn »nach dem 18. Jahrhundert, das revolutionär und französisch war, nach dem 19. Jahrhundert, das reaktionär und antifranzösisch war, wird ohne Zweifel ein wahrhaft menschliches Jahrhundert erscheinen«.⁵²

50 Vgl. Sheradin 2000, 79f. Fouillée sollte sich später sogar zum scharfen Gegner einer kostenlosen Sekundarbildung entwickeln.

51 Das Motiv des sozialen Eigentums bzw. des Transfereigentums wird gegenwärtig etwa von Robert Castel aufgegriffen und zur normativen Begründung wohlfahrtsstaatlicher Einrichtungen und Institutionen in Anspruch genommen; vgl. Robert Castel, Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat (2003), Hamburg: Hamburger Edition 2005 [im Folgenden: Castel 2005], 44; Anm. 12. Zu den Entstehungskontexten des Motivs der *propriété sociale* vgl. auch Castel 2000, 271-282.

52 Alfred Fouillée, La France au point de vue moral, 2. Aufl., Paris: Alcan 1900, 411f.

3.2 EINE ASSOZIATIONISTISCHE SOZIALÖKONOMIE DER SOLIDARITÄT: CHARLES GIDE

Charles Gide (1847-1932), der in Uzès (Department Gard) in Südfrankreich als Sohn einer protestantischen Juristenfamilie geboren wurde,¹ kann anders als Fouillée nicht nur als wichtiger Inspirator und Vorläufer der solidaristischen Bewegung gelten; er ist – als Jurist und Ökonom – selbst einer der zentralen Protagonisten des französischen *solidarisme*. Ohne die bilderreiche und suggestive Sprache seiner zahlreichen, viel gelesenen Schriften – seine Bibliographie weist über 20 Bücher und über 3.000 Artikel aus² – wäre der enorme politisch-publizistische Siegeszug der Solidaritätsidee im Frankreich des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kaum möglich gewesen.

Seit den 1880er Jahren begann Gide damit, eine eigenständige sozialökonomische Doktrin – zunächst unter dem Namen einer *économie sociale* – zu entwerfen und gegen die Dominanz der liberalen Ökonomie seiner Zeit in Stellung zu bringen. Zugleich schloss er sich mit Eifer dem seit den 1848er-Aufbrüchen in die Krise geratenen *mouvement coopérative* an und wurde als führender Theoretiker der Genossenschaftsbewegung Frankreichs – im Rahmen der *École de Nîmes*³ – schon bald

1 Vgl. zur Biographie *Sheradin* 2000, 92-97 und die knappen Hinweise im Gide-Kapitel von *Blais* 2007, 191-203. Eine große Monographie hat *Marc Pénin*, Charles Gide (1847-1932). *L'esprit cirrique*, Paris: L'Harmattan 1997 vorgelegt. Zu Gides Theorieprogramm vgl. aus der äußerst spärlichen deutschsprachigen Literatur *de Waha* 1910, 440-457 und *Schmelter* 1991, 63-75. Schmelters Einschätzung, dass es sich bei Gide um eine »in Abhängigkeit von Comte und der Organismustheorie« (ebd., 76) konzipierte Solidaritätsvorstellung handelt, ist allerdings grob irreführend.

2 Zur Bibliographie: *Igor Prieur*, Pour une bibliographie de Charles Gide, in: *Communautés. Archives des sciences sociales de la coopération et du développement* 61 (1982), 104-140 und 62 (1983), 128-152. Das *Comité pour l'édition des œuvres de Charles Gide* gibt zudem seit den späten 1990er Jahren gesammelte Schriften heraus.

3 Nîmes bildete seit langem ein Zentrum der Genossenschaftsbewegung, das in den 1880er Jahren – Gide wohnte seit 1880 in der Nähe von Nîmes – vor allem von August Fabre und Édouard de Boyve getragen wurde. Hier gab es u.a. abendliche Diskussionsrunden, die unter dem Titel *La Solidarité* abgehalten wurden und als Vorläufer der späteren Bewegung der *Universités Populaires* gelten können (vgl. dazu *Sheradin* 2000, 125f.). Das Programm der 1885 gegründeten *École de Nîmes* stelle, so Gide, im Wesentlichen nur die Weiterführung der Genossenschaftsidee der sogenannten *Pioniere von Rochdale* aus dem Jahr 1844 dar (vgl. dazu Kap. 3.2.3). Dieser Idee hatte Gide schon seine ersten öffentlichen Vorträge in den späten 1870er Jahren gewidmet; und sie steht auch im Mittelpunkt der erstmals 1900 erschienenen Aufsatzsammlung *La Coopération*. Im Vorwort der im

deren intellektuelle Hauptfigur.⁴ Nicht wenige halten Charles Gide deshalb weit eher als den aufgrund seiner herausgehobenen politischen Ämter wesentlich prominenteren Léon Bourgeois für den eigentlichen Impulsgeber der solidaristischen Aufbrüche der Jahrhundertwende,⁵ auch wenn sich Gide mit seiner nachdrücklichen Option für das Projekt einer ›sozialen Reorganisation‹ der Gesellschaft auf der Basis von Ideen und Idealen der Genossenschaftsbewegung eher am Rande der rechts- und sozialphilosophischen Reformambitionen des *solidarisme* bewegte.⁶

Jahr 1928 erschienenen fünften Auflage dieses Bandes – er erschien 1929 auch in deutscher Übersetzung – notiert Gide: »Das Buch gibt übrigens nur die Ideen, den Glauben und die praktischen Erfahrungen einer kleinen Gruppe von Menschen wieder, die man die ›Schule von Nîmes‹ genannt hat, einer Schule, die, wie ich bekennen muß, in ihrer Heimatstadt wenig bekannt ist, aber dafür umso mehr im Auslande und die in der Geschichte des Genossenschaftswesens ihren bescheidenen Platz hinter den ruhmreichen Pionieren von Rochdale finden wird.« (*Charles Gide*, Der Kooperativismus. Nach der 5. Aufl. übersetzt von Dr. Kurt Bretschneider und eingeleitet von Professor Dr. Ernst Grünfeld, Halberstadt: H. Meyer, 1929 [im Folgenden: *Gide* 1929], VII)

- 4 Gide selbst notiert im Jahr 1925, dass ihn die Genossenschaftsbewegung »nach und nach ganz absorbiert« habe (*Charles Gide*, Die sozialökonomische Literatur in Frankreich seit dem Beginn dieses Jahrhunderts, in: Moritz Julius Bonn/Melchior Palyi (Hg.), Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege (FS Lujo Brentano), Bd. II, München-Leipzig: Duncker & Humblot 1925, 33–58 [im Folgenden: *Gide* 1925], 45).
- 5 »In truth, it is not Bourgeois, who made solidarity the base of a social doctrin, it is Gide.« (William Oualid/Roger Picard, Économiste social, in: *Revue d'économie politique* 46 (1932), 1730; zit. nach Sheradin 2000, 91) Blais 2007, 193 hält Gide für »den sicherlich energischsten Verfechter der Idee der Solidarität.«
- 6 Gide gilt auch – allerdings zu Unrecht – als der Erfinder des Wortes *solidarisme*. So notiert Laurent 1991, 42, ohne eine Belegstelle anzugeben: »Er erfand das Wort ›Solidarismus‹. Auch Jacques Donzelot schreibt in diesem Zusammenhang: »Léon Bourgeois hat die Lehre des Solidarismus erfunden, die Lehre, nicht den Begriff, der sich Charles Gide verdankt.« (Jacques Donzelot, *L'invention du social*, Paris: Fayard 1984, 107) Allerdings hat Gide diesen Programmabegriff nie als Titel eines seiner zahlreichen Bücher verwendet. Er taucht jedoch schon 1882 in programmatischer Absicht in einer vor allem theologisch gehaltenen und an Charles Sécrétan und Alexandre Vinet angelehnten Schrift von Albin Mazel, einem Pastor der reformierten Kirche, auf: *Albin Mazel*, Solidarisme, individualisme et socialisme, Paris: J. Bonhoure 1882. Mazel notiert hier mit Bezug auf die Lehren von der Erbsünde und der paulinischen Rechtfertigung: »Das Heil ist zugleich allgemein und individuell. Es ist den Einzelnen nur zugänglich, weil es sich im Menschengeschlecht erfüllt hat, und die Erlösung des Menschengeschlechts konnte sich nur durch die Tat eines Einzelnen vollziehen. Diese Lehre werden wir mit einem Wort bezeichnen, dessen Verwendung uns notwendig und legitim erscheint: der *Solidarismus*.« (ebd., 59; Herv.

Gide, der als Kind scheu und unsicher war und neben seinem älteren Bruder Paul als einziges von mehreren Kinder überlebte, wuchs in einem strengen protestantischen Haushalt auf und blieb zeitlebens gläubiger Christ und überzeugter Anhänger seiner Kirche. Der Onkel des späteren Literaturnobelpreisträgers André Gide begann, der Familientradition entsprechend, mit einem Studium der Rechtswissenschaften in Paris, das er 1872 abschloss. Zwei Jahre später erhielt er mit der *agrégation* die Lehrbefähigung in diesem Fach und begann, an der juristischen Fakultät der Universität Bordeaux Politische Ökonomie zu unterrichten, wo er dann 1879 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für dieses noch ungewöhnliche Fach berufen wurde.

In den frühen 1870er Jahren wurde Politische Ökonomie in Frankreich nur an wenigen Universitäten unterrichtet. Im zweiten Kaiserreich sind in den 1860er Jahren zwar einige Lehrstühle für diese Disziplin eingerichtet worden; sie blieben jedoch außerhalb aller prüfungsrelevanten Curricula. Erst 1877 wurde Politische Ökonomie offiziell in das Universitätssystem eingeführt und in den Prüfungsstoff aller französischen Rechtsfakultäten aufgenommen. Die liberalen *économistes* beherrschten in der ersten Dekade der Dritten Republik zwar die volkswirtschaftlichen Anschauungen und die wichtigen Institutionen des französischen Geisteslebens, hatten aber in der Regel keine juristische *agrégation*, sodass die neu eingerichteten Lehrstühle zu ihrem Leidwesen nun an junge, ökonomisch interessierte Juristen wie etwa Charles Gide vergeben wurden (vgl. dazu Sheradin 2000, 98f.). Und diese jungen Professoren sollten, so Kristin A. Sheradin, schnell das Gesicht der französischen Politischen Ökonomie verändern:

»Few of them possessed much knowledge of economics, and they learned as they taught. As directors of their own studies, they read beyond the works of the classical economists, delving into German and other schools of economic thought. Their legal minds (for all had studied law for nearly ten years) gave them a different perspective on political economy than the orthodox liberals.« (ebd., 101)

i.O.) Das Wort *solidarisme* findet sich allerdings schon im Jahr 1845 in einem *Dictionnaire des mots nouveaux* und wird dort definiert als »*Système de solidarisation, de solidarité, de garantie solidaire*«. Im Jahr 1850 taucht *solidarisme* auch als Titel einer kurzlebigen sozialistischen Zeitschrift auf (vgl. Audier 2010, 30). Bekannt wird der Begriff dann aber vor allem durch Célestin Bouglés Schriften *Solidarisme et libéralisme. Réflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale* (Paris: Cornély 1902) und *Le solidarisme* (Paris: Giard 1907). Vgl. zu Bouglé ausführlich Christian Gülich, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 1991 [im Folgenden: Gülich 1991], bes. 134-268.

Nachdem Gide schon 1880 an die Rechtsfakultät von Montpellier wechselte, um wieder näher an seiner südfranzösischen Heimat zu sein, entwickelte er sich zum scharfen Gegenspieler der orthodoxen Nationalökonomie, die er, wie er selbst sagte, »aufzutauen« versuchte (vgl. Gide 1925, 34). Und in der Tat war es Charles Gide »more than any other individual, who led the attack on the liberal economic establishment in fin-de-siècle France« (Sheradin 2000, 98). Im Jahr 1884 veröffentlichte er die erste Auflage seines von Anfang an sehr erfolgreichen Lehrbuchs *Principes d'économie politique*.⁷ Drei Jahre später gründete er die Zeitschrift *Revue d'économie politique*, die die Dominanz der liberalen Ökonomie brechen und ein offenes Diskussionsorgan für alle Lehrmeinungen sein wollte. Das als Konkurrenzunternehmen zum wirtschaftsliberalen *Journal des économistes* angelegte und aus den Verkaufserlösen der *Principes* finanzierte Vorhaben wurde ein voller Erfolg.⁸ Außerdem trat er 1886, ein Jahr nach ihrer Gründung, der *École de Nîmes* bei und wurde Herausgeber von deren Zeitschrift *L'Émancipation*. 1898 verließ er schweren Herzens Montpellier, nachdem für ihn an der Pariser Universität eigens ein neuer Lehrstuhl für vergleichende Sozialökonomie eingerichtet worden war. Mit Unterstützung Léon Bourgeois' wurde er dann 1905 Professor für Politische Ökonomie – allerdings ohne Prüfungsrecht – an der rechtswissenschaftlichen Fakultät zu Paris, an der er einst selbst studiert hatte. Hier sollte er noch 14 Jahre forschen und lehren, bevor er in seinem Ruhestand 1921 zum Professor am *Collège de France* berufen wurde und dort bis zu seinem Tod einen von den französischen Konsumgenossenschaften (*Fédération Nationale des Coopératives de Consommation*) gestifteten Lehrstuhl für Genossenschaftswesen übernahm.⁹

Gide – Célestin Bouglé nennt ihn zu Beginn des 20. Jahrhunderts »den menschlichsten unserer Ökonomen«¹⁰ – war jedoch nicht nur ein umtriebiger Gelehrter, sondern auch ein Mann des öffentlichen Lebens, der sich neben- bzw. ehrenamtlich in zahlreichen Organisationen und Initiativen engagierte. Er wirkte nicht nur als Generalberichterstatter bei der Weltausstellung in Paris 1900, sondern gehörte auch

-
- 7 Insgesamt erlebte dieses Lehrbuch, das Gide immer wieder ausbaute und erweiterte, 26 Auflagen. Die jüngste Ausgabe erschien im Jahr 1931, ein Jahr vor Gides Tod. Gide selbst notiert, dieses Buch habe »etwa dreißig Jahre hindurch ein tatsächliches Monopol gehabt« (Gide 1925, 44).
 - 8 Zur Entstehung dieser Zeitschrift, zu der Gide zeitlebens eine Unzahl von Beiträgen, vor allem Buchbesprechungen, beisteuern sollte und die bis heute erscheint, vgl. Charles Gide, Comment est née la Revue d'économie politique, in: *Revue d'économie politique* 45 (1931), 1347–1357.
 - 9 Hier hielt Gide im Wintersemester 1927/28 noch einen *cours* zum Thema *La solidarité*, der kurz vor seinem Tod als Buch erschien (Paris: Presses universitaires de France 1932).
 - 10 Célestin Bouglé, L'évolution du solidarisme, in: *Revue politique et parlementaire* 35 (1903), 480–505, 480.

zu den führenden Vertretern u.a. der *Ligue des droits de l'homme*, der *Association internationale pour la lutte contre le chômage* und der *Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales*. Darüber hinaus engagierte er sich in zahlreichen 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 unverdrossen bis ins hohe Alter abhielt, ging es ihm darum, im Vertrauen auf die aufklärende Kraft von sozialer Bildung und Erziehung – einem Vertrauen, das er mit allen Solidaristen teilte – für die Ideen von Solidarität und sozialer Gerechtigkeit zu streiten und einer *société solidaire* jenseits von *libéralisme individualiste* und *étatisme collectiviste* den Weg zu bahnen.

Im Folgenden will ich zunächst ausführlich den eminenten Stellenwert nachzeichnen, den Gide der Kategorie der Solidarität für die Bewältigung der in der Dritten Republik anstehenden Selbstverständigungsdebatten einräumt (3.2.1), bevor ich Gides Ausführungen zu den ›drei Schulen der Nationalökonomie‹ (3.2.2) und seine genossenschaftlichen Ideen zur Entfaltung einer *république coopérative* (3.2.3) zur Sprache bringe. Dabei wird nicht zuletzt deutlich werden, in welchem Ausmaß Charles Gide die öffentlichen Debatten seiner Zeit zu beeinflussen vermochte und inwiefern er mit seinen ebenso anschaulich wie populär formulierten Überlegungen zu einer Theorie der Solidarität als der vielleicht wichtigste Stichwortgeber des französischen *solidarisme* insgesamt angesehen werden kann.

3.2.1 Solidarité naturelle, solidarité fatale und solidarité libre

In einer der klassisch gewordenen Formulierungen des französischen Solidarismus – sie stammt aus einem Vortrag aus dem Jahr 1890 – erklärt Charles Gide:

›Die Solidarität ist nicht, wie die Freiheit, die Gleichheit oder wie selbst die Brüderlichkeit, ein volltönendes 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 (*la découverte la plus considérable de notre temps*). Und diese Tatsache der Solidarität, oder – wie man mit einem anmaßenderen und weniger

klaren Begriff sagen könnte – dieser Interdependenz der Menschen, wird von Tag zu Tag bedeutsamer [...].«¹¹

Während noch vor 25 Jahren, wie Gide einige Jahre später, in einem Vortrag aus dem Jahr 1893 ausführt, der Begriff der Freiheit im Mittelpunkt sämtlicher Debatten und Diskurse gestanden habe, so sei heute ein neues Programmwort in den Vordergrund getreten, »das nun die Luft mit immer größeren und häufigeren Schwankungen anfüllt und schließlich ohrenbetäubend wird, nämlich das Wort *Solidarität*. Auch dieses Wort wird in allen Reden, Kundgebungen und Rundschreiben zum Schlusswort, und die unter diesem Titel veröffentlichten Werke nehmen von Tag zu Tag zu.«¹² Und er ergänzt: »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.« (Gide 1929c, 50)

Solidarität: ›Das größte wissenschaftliche Ereignis unserer Zeit‹

Das Stichwort der Solidarität hat Gide zufolge im Frankreich der Dritten Republik also eine fulminante Karriere erlebt; und ähnlich wie Alfred Fouillée verbindet auch er mit diesem Terminus den ambitionierten Anspruch, die in die Jahre gekommene Trias der Französischen Revolution mit neuem Leben zu erfüllen,¹³ und zwar in ei-

11 Charles Gide, L'école nouvelle. Conférence faite à Genève le 28 Mars 1890, publié par La Société Chrétienne Suisse d'Économie Sociale, Genf 1890 [im Folgenden: *Gide* 1890a], 56; vgl. dazu Anm. 32. Zum Quinet-Zitat vgl. Anm. 14.

12 Charles Gide, L'idée de solidarité en tant que programme économique, in: Revue Internationale de Sociologie 1 (1893), 385-400 [im Folgenden: *Gide* 1893]. In einer deutschen Übersetzung findet sich dieser Vortrag geringfügig gekürzt unter dem Titel *Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm* in: *Gide* 1929, 49-66 [im Folgenden: *Gide* 1929c], 49. Er wurde »in Paris im Club protestantischer Studenten« gehalten (ebd., 49; Anm.1).

13 In einem Text, den Gide 1889 aus Anlass der 100-Jahr-Feiern der Ereignisse von 1789 veröffentlicht hatte, erklärt er u.a., die Revolution habe »einen wenn nicht anarchischen, so doch sehr instabilen politischen und sozialen Zustand« (*Charles Gide*, Le Centenaire de 1789, in: Revue d'économie politique 3 (1889), 326-336, 334) geschaffen. Es sei aber unbestreitbar, dass man damals wie heute »die Lösung der sozialen Frage auf dem Wege der Assoziation, d.h. auf der Gegenseite des Liberalismus« (ebd., 334) suchen müsse. Dabei habe es heute darum zu gehen, die von der Revolution gewaltsam zerstörten Assoziationen mit ihrem hierarchischen, berufsständischen und zwanghaften Charakter durch moderne, d.h. egalitäre, freie und weniger berufszentrierte Formen der Assoziation zu ersetzen. Indem aber die Revolution, so Gides zukunftsoptimistischer Ausblick, den

ner Weise, die dem wissenschaftsorientierten Selbstverständnis des späten 19. Jahrhunderts 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 Bereich der Wirklichkeit beseitigt. 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 1929c, 50f.; Herv. i.O.)

Aber nicht nur die moderne Biologie mit ihrer Entdeckung der Vielzahl organisch-physiologischer Interdependenzen, sondern auch die Politische Ökonomie mit ihrer Entdeckung der immer engeren wirtschaftlich-sozialen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer zunehmend arbeitsteilig organisierten Gesellschaft habe das Thema der *solidarité naturelle* und der *dépendance mutuel* als wissenschaftliche Tatsache auf die Tagesordnung gebracht, sodass Edgar Quinet dieses Zusammentreffen von Biologie und Ökonomie als »das größte wissenschaftliche Ereignis unserer Zeit« (*le plus grand événement scientifique de notre temps*) bezeichnen konnte.¹⁴

Menschen »die Freiheit und Gleichheit im Zustand theoretischer Rechte« (ebd., 335) gegeben habe, habe sie ihnen zugleich »den unbedingten Wunsch nach echter Freiheit und Unabhängigkeit« ins Herz gepflanzt (ebd.): »Dies ist der Grund, warum die soziale Frage, die vor 1789 ignoriert wurde, heute zum Thema Nummer eins geworden ist und sich den Sorgen der leitenden und herrschenden Klassen aufdrängt.« Und man werde gut sagen können, dass für unsere »herrschenden Klassen die Furcht vor dem Volk der Beginn der Weisheit ist« (ebd., 336).

14 Vgl. Gide 1929c, 52. Gide verweist hier ohne genaue Belegstelle auf Edgar Quinets im Januar 1870 erschienene Schrift *La Création*. Quinet gehörte neben Jules Michelet und Alexis de Tocqueville zu den bekanntesten republikanischen Autoren im Frankreich der »dynastischen Zeit« vor 1870. Quinet hatte geschrieben: »Die Naturalisten und die Historiker leihen sich instinktiv ihren Geist (*esprit*); die Methode der einen ist die Methode der anderen geworden. Wir wagen zu sagen, dass dieses Zusammentreffen das größte intellektuelle Ereignis unserer Zeit (*les plus grand événement intellectuel de notre temps*) ist« (La création, Bd. 1, livre premier, Kap. 8, 55). Gide verwendet dieses Zitat mehrfach un-

Während die Politische Ökonomie schon in den Zeiten Adam Smiths die zentrale Bedeutung der Arbeitsteilung klar betont habe, sei die *solidarité naturelle* als biologisch-physiologische Tatsache noch vor wenigen Jahren so gut wie unbekannt gewesen. Erst die Entdeckungen der modernen Chemie und Biologie – insbesondere Pasteurs Entdeckung mikroorganischer Krankheitserreger¹⁵ – hätten »den Gedanken der Solidarität« mit einer geradezu überwältigenden 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?« (ebd., 52f.)

Dieses Wissen um eine rasant zunehmende und jeden Einzelnen existenziell betreffende *solidarité naturelle* sei, wie Gide im Jahr 1909 im Rückblick schreibt, zwar keine Neuentdeckung der Jahrhundertwende gewesen, aber erst zu dieser Zeit durch »eine Menge überall neu auftauchender Tatsachen in einer Art von Anschauungsunterricht«¹⁶ weit verbreitet worden:

»Diejenige dieser Tatsachen, die vielleicht am lebhaftesten die Gemüter erregte, und von allen solidaristischen Rednern zu einer wirkungsvollen Illustration benutzt wurde, zu einer

genau und spricht zudem uneinheitlich einmal von *événement* und einmal von *découverté* (vgl. Anm. 11).

15 Der Mikrobiologe Louis Pasteur entdeckte im Jahr 1877, ein Jahr nach der Entdeckung des Milzbranderregers durch Robert Koch, den Pararauschbranderreger, der bei Mensch und Tier gleichermaßen eine gefährliche, nicht selten tödlich verlaufende Infektionskrankheit auslöst. Für Léon Bourgeois ist Pasteur deshalb derjenige, »der in einer definitiven Form die profunde Interdependenz aufgewiesen hat, die zwischen allem Lebenden besteht«, denn »die mikrobiologische Lehre hat aufgezeigt, wie sehr jedes Wesen von der Intelligenz und Moralität aller anderen abhängt« (*Léon Bourgeois, L'association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale (Discours prononcé au Musée social, 19.12.1911)*, in: Ders., *La politique de la prévoyance sociale*, Bd. 1: *La doctrine et la méthode*, Paris: Charpentier 1914, 53-61, 57).

16 Charles Gide, Die Solidaristen, in: Ders./Charles Rist, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen (1909). Nach der 2., durchgesehenen und verbesserten Ausgabe hg. von Franz Oppenheimer; deutsch von R.W. Horn, Jena: Gustav Fischer 1913, 667-697 [im Folgenden: *Gide 1913a*], 669.

Reklame in feurigen Buchstaben, war die Mikrobiologie. Zu allen Zeiten wußte man sehr wohl, daß es übertragbare und epidemische Krankheiten gab, und stets hatten sie den Menschen mit Schrecken erfüllt. Es wirkte aber wie ein elektrischer Schlag, als man erfuhr, daß die gefährlichsten, wenn nicht alle Krankheiten, vom Menschen auf den Menschen durch unsichtbare Bazillen übertragen werden, so daß die Mehrzahl aller derjenigen, die da glauben, eines natürlichen Todes zu sterben, in Wirklichkeit von ihresgleichen getötet worden sind. 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.« (Gide 1913a, 669f.)

Leben in der Industriegesellschaft: Fundamentale Interdependenzen

Die Solidarität als Tatsache gelte aber nicht nur für gefährliche Epidemien, sondern für alle Lebensbereiche der modernen Industriegesellschaft. Sie gelte für »alle jene Erfindungen, die der Stolz unseres Jahrhunderts sind, Eisenbahn, Telegraph, Telefon, das elektrische Licht, eiserne Brücken, die Meeresarme überspannen, Alpen-tunnel [...], 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 1929c, 53).

Zur Illustrierung verweist Gide u.a. auf die Tatsache, dass »ein Krach in New York, oder eine schlechte Reiserente in Indien genügen, um die Banken in Paris oder in London zu erschüttern und die Arbeiter der Diamanten- oder der Automobilindustrie zur Arbeitslosigkeit zu verdammten«; oder darauf, dass »die Handbewegung eines Sekretärs einer Gewerkschaft von Elektrizitätsarbeitern« ausreiche, »um Dunkelheit auf eine ganze Stadt herabsinken zu lassen« (Gide 1913a, 671f.). So hätten sich »von allen Seiten aus den Berührungen des täglichen Lebens [...] Tatsachen und Ideen in Menge erhoben, die alle nachzuweisen streben, 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 Entwicklungen habe vor allem, so notiert Gide rückblickend, die ›biologisch-soziale Lehre‹ der Soziologie in einer bemerkenswerten Weise reagiert. Die Anhänger dieser Lehre – ihren Anfang habe das fünfbändige Werk *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1875-1878) von Albert Schäffle markiert; vor allem habe aber Herbert Spencer mit seinen *Principles of Sociology* (1876-1898) für den Erfolg

dieses Ansatzes gesorgt – 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). Und diese Analogien seien oft »mit ernsthaftester Genauigkeit oder mit höchst unterhaltsamer Phantasie« bis ins Kleinste ausgemalt worden:

»[...] das Netz der Arterien und Venen wird zum Eisenbahnnetz mit seinen doppelten, nach beiden Richtungen führenden Schienensträngen; aus den Nerven werden Telegraphendrähte, die die gleiche Bestimmung haben, Empfindungen und Neuigkeiten schnell zu übermitteln; das Gehirn wird zum Sitz der Regierung; das Herz zur Börse! – ohne zu vergessen, dass zwischen diesen beiden Organen eine besonders enge Abhängigkeit besteht. Und sogar die weißen Blutkörperchen haben im sozialen Organismus ihr Gegenstück gefunden, denn seitdem man ihre wunderbare Rolle entdeckt hat, die darin besteht, sich in großer Anzahl an einem bedrohten Punkte des Organismus zu sammeln, um dort die Krankheitskeime gefangen zu nehmen und zu ersticken, erkennt man leicht in diesen ›Phagozyten‹ die Polizeibeamten.« (ebd.)

Auch wenn Gide aus seiner Distanz zu diesen »mehr geistreichen als wissenschaftlichen soziologischen Angleichungen« (ebd.) keinen Hehl macht und ihnen attestiert, sich mit ihren übertriebenen Analogiebildungen zwischen biologischen und sozialen Organismen der Lächerlichkeit preiszugeben,¹⁷ so seien aus den Bemühungen der biologischen Soziologie »doch einige Feststellungen übrig geblieben, deren Richtigkeit endgültig erwiesen scheint« (ebd., 671). Als solche nennt er zunächst die Tatsache, dass Solidarität als »die gegenseitige Abhängigkeit aller Teile desselben Körpers [...] das Charakteristikum des Lebens« sei, welches allen anorganischen Körpern fehle; ferner 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 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.).

Zwar seien die Menschen durch die rasanten Fortschritte von Technik und Industrie vielleicht nicht glücklicher geworden: sie seien heute jedoch wesentlich abhängiger voneinander als früher. Und nicht nur das: Die Menschen entwickelten –

17 »[...] in der biologischen oder organistischen sozialen Schule hat man einen lächerlichen Missbrauch mit diesen sogenannten Identitäten betrieben« (Charles Gide, La solidarité économique, in: Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions (1902), 2. Aufl., Paris: Alcan 1907, 207-232 [im Folgenden: Gide 1907], 214).

und hier geht Gide im Anschluss an Fouillée über die Wahrnehmungsmuster der Biosoziologie deutlich hinaus – auch »ein immer klareres Bewusstsein dieser Solidarität. Ich würde nicht sagen: Seht her, die Eisenbahnen und die Telegraphen, das wäre zu banal. Aber ich sage: Seht die internationale Konferenz zum Arbeiterschutz in Berlin; seht, in einem anderen Bereich, die Influenza-Epidemie, die in diesem Winter innerhalb von 15 Tagen um die Welt ging [...].« (Gide 1890a, 57)¹⁸

Diese neuen Solidaritäts-Entdeckungen haben nun auch, so Gide, das »alte Argument«, dass sich die Freiheit und Individualität eines Menschen am Grade seiner Unabhängigkeit ermessent lasse, endgültig hinfällig werden lassen; eine Einsicht, die im Grunde schon Adam Smith und die klassische Politische Ökonomie mit ihrer Entdeckung der »Tatsache jener Arbeitsteilung« geliefert hatten, »die es jedem Individuum unmöglich macht, sich selbst zu genügen« (Gide 1929c, 52). Deshalb gelte:

»Der Grad der Unabhängigkeit ist keineswegs der Maßstab, mit dem man den Grad der Persönlichkeit messen kann; ganz im Gegenteil! Der Wilde, der auf dem Baum sitzt, ist unabhängig; vielleicht ist es auch der Held Ibsen's, der sich gegen die Gesellschaft auflehnt, während der König auf dem Thron, der nur im Pluralis majesticus sprechen kann, höchst abhängig ist: der erste ist aber gerade auf Grund seiner Unabhängigkeit ganz ohnmächtig, während der zweite gerade infolge seiner Abhängigkeit sehr mächtig ist. Daher vermindert die Solidarität die Individualität in Nichts – nicht, wenn sie natürlich ist, und noch weniger, wenn sie auf freier Übereinkunft beruht [...].« (Gide 1913a, 695)

Mit den neueren biologisch-physiologischen Einsichten der französischen ›Reform-Darwinisten‹ (Linda L. Clark) betont auch Gide, der die Selbstbezeichnung als ›Evolutionist‹ keineswegs ablehnt, immer wieder, dass sich die Entfaltung und Entwicklung der individuellen Persönlichkeit nur im Kontext der gleichzeitigen Entfaltung und Entwicklung der Gesellschaft vollziehen kann: »Und wir denken, dass die Evolution in der Tat zu diesem Resultat, zur Entfaltung der Individualität führt; allerdings, obwohl wir Evolutionisten sind, lassen wir in keiner Weise die Theorien Darwins zu, denn wir denken, dass die Triebfeder dieser Evolution nicht die Konkurrenz, sondern die Kooperation ist, dass sie nicht auf den Krieg, sondern auf die Liebe zielt.« (Gide 1890a, 44)¹⁹

18 Die ›Erste Internationale Konferenz für Arbeiterschutz‹, an der sich 15 Staaten beteiligten, fand 1890 in Berlin statt.

19 Insgesamt zeigt Gide – anders als Fouillée vor ihm und Bourgeois nach ihm – jedoch nur wenig Interesse an einer systematischen moraltheoretischen Kombination des Solidaritätsmotivs mit den ›wissenschaftlichen‹ Erkenntnissen der evolutionistischen Biologie; vgl. dazu auch Linda L. Clarks Abschnitt über die Solidaristen (Clark 1984, 67-75). Auch

>Wir alle Glieder eines Leibes...<: Solidarität und Religion

Deshalb sei es dringend notwendig, die Individualität (*l'individualité*) nicht länger mit dem Individualismus (*l'individualisme*) zu verwechseln, denn: »Die Entwicklung der Individualität ist nicht dasselbe wie die Entwicklung des Individualismus: sie ist vielmehr das genaue Gegenteil.« (Gide 1890a, 45)²⁰ Dabei vertritt Gide – als bekennender Protestant, der sich immer wieder um Brückenschläge zur theologischen Tradition bemüht²¹ – ein am Motiv der Nächstenliebe orientiertes Konzept »wahrer« Individualität und Humanität. Zwar geht er nicht so weit wie Comte mit seinem schwärmerischen Altruismus des *vivre pour autrui*, da schließlich sogar das Evangelium sage: »Du sollst deinen Nächsten lieben, wie Dich selbst« (Gide 1913a, 694; Herv. i.O.); dennoch ist Gide davon überzeugt, dass niemand anderes als Jesus Christus das eigentliche Vorbild gelingender Menschlichkeit, »der perfekte Typus menschlicher Individualität, der Anführer einer neuen Humanität« sei. Denn er habe sich hingegeben für alle Menschen, indem er »in einer schrecklichen Solidarität das Elend und die Sünden« auf sich nahm: »Ideal der Individualität: Ideal des Opfers!« (Gide 1890a, 49)

Das biblische Wort »Wer sein Leben hingibt, wird es finden« (Lk 17, 33) gilt für Gide insofern nicht nur in einem mystischen, sondern auch in einem politischen Sinne: Wer sein Leben in den immer größer werdenden sozialen Lebensformen der Familie, der Stadt, des Vaterlandes und schließlich der Menschheit den anderen hingibt, der verliere es nicht, sondern finde sich »in einer Erweiterung des Lebens, in einem Fortschritt seiner Individualität als Vater, als Bürger, als Mensch«. »Der Individualismus, das ist die Konzentration eines Wesens, das sich auf sich selbst zurückzieht; die Individualität, das ist eine Selbstverwirklichung, die Selbstverwirklichung eines Wesens, das sich nach außen hin entfaltet [...].« (ebd., 50) Von daher könne man sehr wohl »die individualistischen Doktrinen scharf verurteilen und hart bekämpfen, ohne fürchten zu müssen, dadurch die Würde und Individualität der menschlichen Person zu gefährden« (ebd.). Insofern stimmen für Gide die klassischen Aussagen der theologischen Anthropologie mit den jüngeren Einsichten der evolutionistischen Biologie und der positivistischen Soziologie eines Auguste Com-

fällt hier auf, dass Gide Darwins Evolutionstheorie offensichtlich allzu sehr im Sinne ihrer spencerschen Interpretation rezipiert.

20 Gide zitiert hier eine Passage aus dem 1855 posthum in Paris erschienenen Buch des Schweizer Theologen und Literaturwissenschaftlers Alexandre Vinet, des ›Schleiermacher des französischen Protestantismus‹, in dem es heißt: »Wie lange noch wird man die Individualität mit dem Individualismus verwechseln?« (Vinet, *L'éducation, la famille et la société*, 370; zit. nach Gide 1890a, 45)

21 Blais 2007, 201 spricht in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht von »seinen gleichermaßen religiösen wie wissenschaftlichen Bemühungen«.

te durchaus überein, wenn sie festhalten, dass sich die Individualität eines jeden Lebewesens nicht nach dem Maß seines *vivre pour soi-même*, sondern nach dem Maß seines *vivre pour autrui* entfalte.

Ähnlich wie den anderen Solidaristen – und anders als den Vertretern der naturalistischen Tradition – geht es also auch Gide nicht darum, lediglich die überwältigende Faktizität der durch die Natur bzw. die Gesellschaft verursachten Solidarität zu beschreiben. Vielmehr kommt auch bei ihm ein starker moralischer Impuls ins Spiel, der für die solidaristische Bewegung insgesamt kennzeichnend ist. Gide will nicht beim Aufweis der *solidarité fatale* stehen bleiben, sondern deutlich machen, dass Mensch und Gesellschaft vor der moralischen Aufgabe stehen, auf die Herausforderung dieser *solidarité imposée par la nature* mit der Ausbildung einer *solidarité libre et volontaire* zu reagieren (vgl. Gide 1893, 391). Und er ist davon überzeugt, dass schon die *solidarité fatale* selbst ein starkes Motiv liefert, das die Menschen über ihren Egoismus hinaustreibt und zur Ausbildung und Entwicklung einer frei gewollten und politisch organisierten Solidarität aller mit allen anhält.

Sein Ausgangspunkt ist und bleibt also die Fatalität der Solidarität, auf die er einen denkbar großen Nachdruck legt, indem er sie unmittelbar mit dem christlichen Dogma der Erbsünde in Verbindung bringt, »dem furchtbarsten Beispiel der Solidarität, das die Geschichte der Ideen jemals aufzuzeichnen gehabt hat« (Gide 1913a, 668). Wenn nämlich der Apostel Paulus nicht nur davon spreche, dass ›wir alle Glieder eines Leibes sind‹ – was man noch als Bestätigung der Brüderlichkeit der Menschen verstehen könnte, sondern auch davon, dass ›durch die Sünde eines Einzelnen die Verdammnis über alle gekommen ist, gleichwie durch den Tod eines Einzelnen die Rechtfertigung für alle‹ (vgl. Röm 5, 18; 1 Kor 15, 22), dann sei dies »der stärkste Ausdruck der Solidarität (im eigentlichen Sinne des Wortes), den die Welt jemals kennen gelernt hat« (Gide 1929c, 54). Das doppelte Dogma des christlichen Glaubens, die Lehre von der ursprünglichen Verdammnis aller Menschen und ihrer Erlösung durch Jesus Christus, »diese großartige und tragische Erklärung von Ursprung und Schicksal der Menschheit«, ist für Gide nichts anderes als »die zu höchster Macht gesteigerte Theorie der Solidarität« (ebd., 55).²² Deshalb sei es

22 Dies sei die Art und Weise, wie sich die Theologie heute, »vor allem im Protestantismus«, darum bemühe, »die Lehren des Evangeliums mit denen der Wissenschaft zu vereinen« (Gide 1929c, 55). Gide verweist hier auf den Lausanner Philosophen und Calvinisten Charles Secrétan und dessen Schrift *La Civilisation et les croyances* (1887). Secrétan, der von manchen auch als ›Präsolidarist‹ bezeichnet wird, hat schon in seinem 1848 erschienenen Werk *Philosophie de la liberté* die Kategorie der Solidarität als Grundlage einer neuen republikanischen Moral ausgerufen. Sie sei das höchste moralische Ideal und allein geeignet, die Pflichten der *humanité nouvelle* zu begründen. Ihm gilt die Solidarität jedoch lediglich als rein moralisches Phänomen; vgl. dazu Blais 2007, 131-137 und Fieg-le 2003, 97f. Neben dem Protestantismus verweist Gide aber auch auf das dogmatische

nicht zuletzt »dieses Übergreifen der Religion in das Gebiet der Solidaritätstheorie« (ebd.), das uns darauf hinweise, dass mit der Idee der Solidarität nicht nur ein simples Faktum, sondern auch ein moralischer Wert angesprochen sei.

Solidarität als historische Fatalität und zukünftiges Ideal

Dennoch begegne uns die Solidarität zunächst vor allem als schicksalhafte Fatalität, die uns je nachdem gerecht oder ungerecht – »ja sogar häufiger ungerecht als gerecht« (Gide 1929a, 55) – erscheinen mag. Dies gelte nicht nur für die Aussagen des christlichen Dogmas der Erbsünde, für »jenes ererbte Schicksal, das so unbarmherzig die Laster und Verbrechen der Väter an den unschuldigen Kindern heimsucht«; es gelte auch nicht nur für »jene Seuchen, durch die ein ganzes Volk infolge des Schmutzes und der Fahrlässigkeit einiger weniger hinweggerafft werden kann«; 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: es gelte für »alle 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.).

In diesem Sinne entspreche die *solidarité fatale* keinerlei sittlichem Ideal. Als reine Faktizität könne sie aus sich heraus auch kein Prinzip des moralischen Handelns liefern, »da sie nur eine natürliche Tatsache und als solche durchaus amoralisch« (Gide 1913a, 694) sei. Dennoch habe sie auch etwas Gutes an sich, denn sie würde uns gewissermaßen »zwingen, an unseren Mitmenschen oder an ›unseren Nächsten‹, wie das Evangelium noch besser sagt, zu denken« (Gide 1929c, 56) – und zwar schlicht und einfach deshalb, weil »die Bazillen aus den Armentvierteln die Wohnungen der Reichen verseuchen«. Denn seitdem dies bekannt ist, »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.). Von daher sei der Impuls zur vorsorgenden Suche nach Mitteln, den Ausbruch einer Epidemie zu verhindern, bereits

Selbstverständnis der katholischen Kirche, denn »was man auch sonst über sie denken möge, sie ist jedenfalls die großartigste und die am festesten zusammengefügte Assoziation, die jemals unter den Menschen bestanden hat, da sie durch die Bande einer Solidarität, die sogar das Grab nicht lösen kann, die Ecclesia militans hier unten und die Ecclesia triumphans dort oben, hier die Lebenden umfaßt, die für die Toten beten, und dort oben die Heiligen, die für die Sünder beten« (Charles Gide, Die auf dem Christentum beruhenden Lehren, in: Ders./Rist 1913, 551–584 [im Folgenden: Gide 1913b], 553).

eine erste unmittelbare Reaktion auf das Faktum dieser Fatalität. Und diese Reaktion werde sich in dem Maße als Normalität einstellen, wie die Nationen ein klares Bewusstsein von dieser Solidarität erlangen, der sie auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind und die sie erst zu wirklichen Einheiten zusammenschweißt. In diesem Sinne konstatiert Gide zur *solidarité fatale*: »Sie lehrt uns, daß jedes Gute, das einem anderen zufällt, zu unserem eigenen Wohl beiträgt, 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 1913a, 694) Und er ergänzt: »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.)

Jedoch bleibt Gide bei diesem Motiv einer eigennutzorientierten Furcht nicht stehen. Er erklärt vielmehr, dass die Solidarität »ihren sittlichen Wert« erst dann erreiche, wenn sie »unabhängig und freiwillig wird« (Gide 1929c, 57); und er ist davon überzeugt, dass sie längst auf dem Wege sei, diese ihre höchste Form zu erreichen. Denn es ist für ihn offensichtlich, dass aus der wachsenden wissenschaftlichen Einsicht in den immer dichter werdenden Verflechtungszusammenhang der Menschen auch die moralische Einsicht in einen immer dichteren Verpflichtungs- und Verantwortungszusammenhang entspringt, dass der *solidarité de fait* immer mehr eine *solidarité devoir* zur Seite treten wird. Denn schon die *solidarité fatale*

»lehrt uns, 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 hassenwerten Ausspruch verbannen: ›das geht nur mich an‹. Daher schwächt die Solidarität nicht, wie man ihr vorwirft, unser Verantwortlichkeitsgefühl, sondern erweitert es im Gegen teil ins Unendliche.« (Gide 1913a, 694f.)

Ähnlich wie Alfred Fouillée ist also auch Gide davon überzeugt, dass Realität und Idee der Solidarität im Zivilisationsprozess der Menschheitsgeschichte einer Evolutionsdynamik unterliegen, an deren Ende sich schon jetzt eine »ideale Gesellschaft« abzuzeichnen beginnt, in der – mit einer Formulierung Fouillées gesprochen – »alle vollkommen frei und doch vollkommen vereint« (Gide 1893, 393)²³ wären. In dem Maße, wie die Menschen »sich des einigenden Bandes voll bewußt werden« und die Gesetze der Solidarität nicht nur als zwanghaft auferlegt, sondern »als notwen-

23 Mit Verweis auf Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris 1880.

dig und gleichzeitig auch als gut anerkennen«, sei auf dem Wege zur Realisierung dieser vollendeten Form einer freiwillig gewollten Solidarität schon viel erreicht. Und die Anfänge seien »in unserer heutigen Gesellschaft« etwa bei jenen Arten der Solidarität bereits 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« (Gide 1929c, 57f.) Die »letzte Stufe der Solidarität« werde aber erst dann Wirklichkeit werden, 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). Und dies entspreche, so betont Gide, auch der Lehre des Christentums, die diese

»Entwicklung bekräftigt, da ihre Dogmen die Entwicklung von der erzwungenen Solidarität zur freiwilligen enthalten. Der Fall aller Menschen mit Adam, die Erbsünde, das ist die *schicksalsmäßige Solidarität*, die jedes Menschenkind in Fleisch und Blut hat, wenn es auf die Welt kommt. Die Erlösung aller Menschen durch Christus, das ist für das zukünftige Leben die *freiwillige Solidarität*, die nur durch Hingabe seiner selbst verwirklicht werden kann. Auch hier also begegnen sich die soziologischen und die christlichen Lehren.« (ebd., 58f.; Herv. i.O.)

Von daher kann Gide eine emphatische Zukunftsprognose abgeben, in der sich christliche Theologie, säkulare Geschichtsphilosophie und evolutionistische Biologie in einer solidaristischen Synthese miteinander verbinden:

»Die Solidarität ist schon ziemlich groß: aber sie ist noch nicht groß genug. Sie wird eines Tages so groß sein, dass niemand reich werden kann, ohne dass nicht auch alle anderen reicher werden, dass niemand verarmen kann, ohne dass nicht auch alle anderen ärmer werden. Sie wird 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 1890a, 57f.)

3.2.2 Schulen der Nationalökonomie: Von der *école optimiste* zur *école de la solidarité*

Trotz seiner anfänglichen Begeisterung für Bastiats *Harmonies économiques*²⁴ brach Gide schon früh mit der klassischen Schule des Wirtschaftsliberalismus, die in den akademischen Institutionen der Dritten Republik zur hegemonialen Macht geworden war und ihren Einfluss mit Argusaugen verteidigte. Gide bezeichnete die wirtschaftsliberale Doktrin seiner Zeit, in der Schüler und Anhänger Frédéric Bastiats eine zentrale Rolle spielten, als *école optimiste* – und er bescheinigte ihr seit Mitte der 1880er Jahre immer wieder ein vollständiges Scheitern. Zwar hätte auch bei ihm selbst, wie er betont, in der Zeit des Zweiten Kaiserreichs (1852-1870), im »achtzehn Jahre langen Schweigen eines imperialen Regimes« (Gide 1890a, 8), der sonore Klang der Worte ›Freiheit‹ und ›Individualismus‹ das Herz höher schlagen lassen; nachdem in der Dritten Republik aber alle Freiheiten wieder zugelassen worden seien, sei heute zu konstatieren, dass die ökonomischen Freiheiten keineswegs dazu tendieren, dem Allgemeininteresse zu entsprechen und dem Vorteil aller zu dienen. Vielmehr sei festzuhalten, »dass die gegenwärtige Ordnung der Dinge sehr fehlerhaft ist und dass der Mensch sich niemals damit abfinden wird, eine Ordnung der Dinge zu akzeptieren, gegen die sein Gewissen und seine Vernunft protestieren« (ebd., 37).

Bruch mit dem Wirtschaftsliberalismus

Die optimistische Regel von *laisser faire, laissez passer* habe unerwünschte Kartell- und Monopolbildungen und sich verfestigende Situationen von Ausbeutung und Unterdrückung mit sich gebracht, die letztlich in die unerbittliche Konsequenz

24 Vgl. Gide 1890a, 7f.: »Das erste Buch der Politischen Ökonomie, das ich in Händen hielt, waren die *Harmonies* von Bastiat und sein bezauberndes Bild einer ökonomischen Welt, in der, allen Abweichungen zum Trotz, alles zum allgemeinen Besten hinwirkt, und in der der Egoismus selbst nichts anderes ist als ein Instrument, das zu diesem Endziel führt, und es erfüllte mich mit Freude.« Als Student in Paris hatte Gide begeistert die Vorlesungen von Frédéric Passy, »einem der glühendsten Jünger Bastiats« (ebd., 7), gehört; und in seinen ersten Berufsjahren in Bordeaux hatte er noch regelmäßig im *Journal des économistes* veröffentlicht. Aber schon hier geriet er in dem Maße in Konflikt mit der liberalen Schule, wie er sich – etwa im Hinblick auf Amerika und Australien – die Idee zu eigen machte, die Regierung sollte das Land lieber vermieten als verkaufen, um sich langfristige öffentliche Einnahmen aus den Erträgen des Landes zu sichern; vgl. dazu Sheradin 2000, 102.

einer »natürlichen Selektion« führten, »deren Ergebnis darin besteht, dass das Überleben der Geschicktesten gesichert und das Zerdrücktwerden der Unbegabten und der Gebrechlichen zugelassen werden« (Gide 1890a, 14). Der Blick auf die sich keineswegs zu allseitigen *harmonies économiques* ausgestaltenden gesellschaftlichen Realitäten des ausgehenden 19. Jahrhunderts²⁵ führte Gide zu dem Urteil, dass die »allzu deutliche Tendenz zum Optimismus«, dem die führenden Vertreter der liberalen französischen Nationalökonomie – im Unterschied zu den deutlich pessimistischer angelegten Arbeiten der englischen Ökonomen um Ricardo, Malthus und Mill – noch immer anhingen, begründet sei »viel weniger in einem wirklich wissenschaftlichen Geiste als in der vorgefaßten Absicht, den gegenwärtigen Zustand der Dinge zu rechtfertigen«.²⁶

Den endgültigen Bruch mit dem Wirtschaftsliberalismus vollzog Gide mit seinem erstmals 1884 erschienenen Werk *Principes de l'économie politique*, das als populäres Lehr- und Studienbuch für Studenten der rechtswissenschaftlichen Fakultäten konzipiert war. Gide bestreitet hier energisch den exklusiven Geltungsanspruch der liberalen Ökonomie, die sich keineswegs als eine »Schule« neben anderen verstehe, sondern den Anspruch erhebe, die einzig legitime nationalökonomische Wissenschaft zu sein:²⁷

»Die klassische Schule hat auf einen kleinen Vorrat von Grundsätzen, welche als feststehend angenommen wurden, und auf sehr allgemeinen Beobachtungen ihr ganzes Lehrgebäude aufgerichtet. Die klassischen Nationalökonomen suchten den Gegenstand ihrer Untersuchungen ferner dadurch zu vereinfachen, daß sie den Menschen als ein Wesen, dessen einzige Triebfeder der Eigennutz sei, ansahen und weiter annahmen, daß dieser *homo oeconomicus* zu allen Zeiten und in allen Ländern derselbe gewesen sei. Jeden anderen Beweggrund seiner Hand-

25 »Freiheit des Handels? [...], Freiheit der Produktion [...], Freiheit der Arbeit [...], es genügt, die Fakten des Alltags zu betrachten [...], um sich zu vergewissern, dass die individuellen Interessen nicht notwendigerweise mit den allgemeinen Interessen übereinstimmen. Alles dementiert diese optimistische Schlussfolgerung.« (Gide 1890a, 9f.)

26 Charles Gide, Grundzüge der Nationalökonomie. Mit Zustimmung des Verfassers übersetzt und für den deutschen Leser eingerichtet von Dr. Gustav Weiß von Wessenstein, Wien: Manz 1905 [es handelt sich um eine Übersetzung der neunten Auflage der *Principes* aus demselben Jahr; im Folgenden: *Gide* 1905], 14. In der 25. Auflage, die 1928 in einer weiteren deutschen Übersetzung erschien, nennt Gide dies noch deutlicher die »parteiische Einstellung, die bestehende Gesellschaftsordnung zu rechtfertigen« (Charles Gide, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. Nach der 25. Aufl. übersetzt von Dr. Ludwig Novotny, Halberstadt: Meyer 1928 [im Folgenden: *Gide* 1928], 27).

27 »Ist sie aber eine ›Schule‹? Dagegen wehren sich ihre Parteigänger mit Hochmut und behaupten, die Wissenschaft selbst vorzustellen.« (*Gide* 1928, 25)

lungen, welcher diese Fiktion hätte stören können, schalteten sie aus.« (Gide 1905, 8; Herv. i.O.)

Der »Hauptfehler der klassischen Schule« liegt für Gide jedoch nicht in dieser abstrahierenden Methode, sondern »in der Annahme, daß diese Abstraktionen und Hypothesen die Wirklichkeit selbst sind. Man schuf sich das Phantom des nur von seinem Interesse geleiteten *homo oeconomicus*, glaubte aber schließlich an seine wirkliche Existenz und sah nur ihn allein in der ökonomischen Welt.« (ebd., 11; Herv. i.O.) Für die Anhänger der liberalen Schule gelte insofern, dass die menschliche Gesellschaft von einigen wenigen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten beherrscht werde,

»die wir nicht ändern können, selbst wenn wir es wollten, denn wir haben diese Gesetze nicht gemacht. Selbst wenn wir es könnten, würden wir es aber auch gar nicht versuchen, weil die Gesetze gute oder zumindest die möglichst guten sind. Die Aufgabe des Volkswirtschaftsforschers beschränkt sich daher darauf, diese Naturgesetze zu entdecken, und die Pflicht der Individuen und der Regierungen ist es dann, sich zu befleißigen, alles diesen Gesetzen gemäß einzurichten.« (ebd., 13)

Diese Gesetzmäßigkeiten stünden jedoch nicht im Gegensatz zur menschlichen Freiheit; sie seien »vielmehr der Ausdruck jener Beziehungen, welche sich zwischen Menschen, die gesellig miteinander leben, entwickeln müssen, und zwar überall, wo die Menschen sich selbst überlassen sind und die Möglichkeit haben, nach ihrem eigenen Vorteil handeln zu können« (ebd.; Herv. i.O.). Diesen optimistischen Freiheitsglauben teilt Gide jedoch nicht; ebensowenig wie die Annahme,

»daß die bestehende ökonomische Ordnung der Dinge einfach das Ergebnis der Freiheit ist. Diese gegenwärtige Ordnung ist zum Teil wenigstens das Ergebnis von Kriegen und Gewalttaten [...] oder auch von positiven Gesetzen, welche wiederum von einzelnen Klassen der Gesellschaft zu ihrem eigenen Klassenvorteil gegeben wurden. Würde die Welt also noch einmal geschaffen und die Entwicklung dann unter den Bedingungen absoluter Freiheit vor sich gehen, so spricht nichts dafür, daß die Gesellschaft dieselbe Gestalt annehmen würde, welche sie heute besitzt.« (ebd., 14)

Im eigentlichen Sinne wissenschaftlich sei deshalb nicht die Behauptung der Dauer und Unveränderbarkeit ökonomischer »Naturgesetze«, sondern die Einsicht, »daß das alles beherrschende Gesetz das der Evolution« sei, sodass die Gesetzmäßigkeiten der Natur »den Gedanken des Wechsels« geradezu in sich trügen (ebd., 15). Während also die liberale Nationalökonomie historische Erscheinungen wie etwa die Institution der Lohnarbeit oder des privaten Grundeigentums einfach hin zu »einer dauerhaften, endgültigen, unmöglich zu verändernden und zudem vollkommen

legitimen und in sich guten, ja denkbar besten Tatsache« (Gide 1890a, 25f.) erkläre, müsse man gerade die Dynamik historischer Veränderungen in den Blick nehmen. Von daher stehe etwa die Behauptung, »daß die Lohnarbeit verschwinden muß, weil sie, geradeso wie sie der Knechtschaft und dem Sklaventum folgte, eines Tages durch die Kooperation oder irgend einen anderen jetzt noch unbekannten Zustand ersetzt werden wird«, mit dem Gesetz der Evolution »vollkommen im Einklang« (Gide 1905, 15).

Gide will vor diesem Hintergrund die Aufmerksamkeit der nationalökonomischen Forschung vor allem auf die moralischen Verantwortlichkeiten und die politischen Gestaltungschancen der Menschen richten. Als »Mann der Wissenschaft« will er aber nicht der »utopischen« Hoffnung auf eine kurzfristige Totalumwälzung der Gesellschaft das Wort reden. Zwar könnten sich »die Tatsachen und Einrichtungen des Wirtschaftslebens« sehr wohl grundlegend verändern, »ja, noch viel mehr, unser Wille ist im Stande, solche Änderungen herbeizuführen. [...] Nur wird der Utopist von der Natur verlangen, was sie nicht geben kann, während der Mann der Wissenschaft nur fordern wird, was möglich ist; aber der Bereich dieser Möglichkeiten ist weit größer, als die klassische Schule annahm.« (ebd.)

Weder »Schule der Gleichheit« noch »Schule der Autorität«

Gide sagt deshalb nicht nur der *école liberale* den Kampf an,²⁸ er distanziert sich auch von den beiden anderen nationalökonomischen Schulen im damaligen Frankreich: der *école socialiste*, die er als *école de l'égalité* bezeichnet, und der *école catholique*, die ihm als *école de l'autorité* gilt.

28 Es überrascht nicht, dass diese Schule von Gides *Principes* wenig begeistert war. In einer im Jahr 1888 im *Journal des économistes* erschienenen Besprechung der zweiten Auflage der *Principes* wird ihrem Autor vorgeworfen, »faul« und »unwissenschaftlich« zu sein. Sein »grundlegender Fehler« bestehe darin, »keine feste Doktrin« zu präsentieren, denn »in Wahrheit« gebe es »keine Schulen der Politischen Ökonomie. Es gibt eine Wissenschaft« (vgl. Sheradin 2000, 104). Zwei Jahre später bestreitet Gide der *école liberale* grundsätzlich, »liberal« zu sein: »The liberal school? In one sense, yes, because it always adopts for its motto *laisser faire, laisser passer*. But, certainly, it is not liberal, if we take that sense of the word which suggests broad ideas and tolerance of contrary opinions; for in this respect no school has shown itself more illiberal, more narrow, more rigidly sectarian.« (Charles Gide, The Economic Schools and the Teaching of Political Economy in France, in: Political Science Quarterly 5 (1890), 603-635, 612; Herv. i.O.) Das *Journal des économistes* vermied späterhin jede namentliche Erwähnung Gides und eliminierte sogar seine frühen Artikel aus ihrer 1891 erschienenen 10-Jahres-Retrospektive, vgl. Sheradin 2000, 106.

Der sozialistischen Schule mit ihren unterschiedlichen Richtungen, die älter sei als die Politische Ökonomie – »denn es gab Sozialisten, lange ehe es Nationalökonomen gab« (Gide 1905, 15) –, gesteht Gide zwar zu, dass sie »viel Wahrheit enthält« (ebd., 17), wenn sie »die Grundquelle aller Übel in der freien Konkurrenz und im Privateigentum« (ebd., 16) erblicke. Allerdings enthalte sie auch »viel Zukunftsmusik«, wenn es um die Frage geht, wie »die Wirtschaftsordnung, wie sie heute besteht, durch eine andere zu ersetzen« sei. Denn die »Entstehung des Zukunftstaates«, wie diese Schule ihn ankündigt, sei »weder sehr wahrscheinlich, noch in vieler Beziehung sehr wünschenswert« (ebd., 18). Allerdings gebe es auch einige grundlegende Unvereinbarkeiten. So lehnt Gide etwa die Zielvorstellung einer möglichst weitgehenden materiellen Gleichheit der Menschen ebenso ab wie die einer gewaltsamen Enteignung privaten Eigentums. Es geht ihm eher um eine ›Transformation‹ des Privateigentums als um dessen Abschaffung, denn der Besitz privaten Eigentums sei eine elementare Voraussetzung für die Entwicklungs- und Entfaltungschancen personaler Individualität, »um die auch wir besorgt sind«²⁹. Dennoch erklärt er grundsätzlich: »Wir verbünden uns voll und ganz mit den Kritiken [der sozialistischen Schule; HJGK], die sich gegen die gegenwärtige Ordnung richten, – jedoch nicht mit allen – und wir glauben wie sie, dass das Konkurrenzregime eines Tages durch das Kooperationsregime und der Kampf ums Leben durch die Assoziation für das Leben ersetzt sein werden.« (Gide 1890a, 51)

Im Unterschied zum materiellen Gleichheitsideal der Sozialisten sind soziale Ungleichheiten zwischen den Menschen für Gide aus solidaristischer Sicht jedoch kein grundsätzliches Problem, solange sie nicht extreme Ausmaße annehmen. Denn es sei

»eine klar aufgezeigte Tatsache, daß die Solidarität die Mannigfaltigkeit und Ungleichheit der Teile in sich schließt. Da, wo alle Teile einander ähnlich sind, kann zwar ein Nebeneinander, wie zwischen den Körnern eines Sandberges, oder höchstens das bestehen, was Durkheim die ›mechanische Solidarität‹ nennt, wie zwischen den Molekülen eines Kristalles, aber keine wahre Solidarität. Im Gegenteil: je verschiedenartiger die Individuen sind, umso aktiver wird ihre Zusammenarbeit sein.« (Gide 1929c, 62f.)³⁰

29 »[...] und von daher glauben wir an die Transformation des individuellen Eigentums, wir glauben nicht an sein vollständiges Verschwinden, auch nicht bezüglich der Produktionsmittel; eine solche Unterdrückung scheint uns unvereinbar zu sein mit der Entfaltung der Individualität, um die auch wir besorgt sind« (Gide 1890a, 52).

30 Gide nimmt hier bereits auf die erst wenige Monate zuvor erschienene Doktorthese Durkheims *De la division du travail social* (1893) Bezug und ordnet sie in eine lange Reihe historisch-soziologischer Studien zur Solidaritätsthematik ein. Er ist in diesem Zusammenhang davon überzeugt, dass die Transformation der naturhaft-fatalen Solidarität in eine freie und gewollte Solidarität historisch seit langem am Werke ist; und die interes-

Sehr wohl gebe es aber »gewisse Formen der Ungleichheit«, die dazu führen, dass jede Form gesellschaftlicher Solidarität »zerstört« wird: wenn nämlich extremer Reichtum und extreme Armut

»das betrübende Ergebnis des Bruches aller Bande zur Folge haben, die die Individuen mit dem Gemeinwesen und untereinander vereinigen. [...] Für den Armen, der sehr arm ist, der unter freiem Himmel schläft und vom Plündern lebt, gibt es kein soziales Band; ihm macht es wenig aus, daß Paris brennt! Und auch der Reiche, der sehr reich ist, Villen am Meeresstrande, Schlösser im Gebirge und ein mit Wertpapieren aller Länder gespicktes Portefeuille besitzt, kann sich von jedem sozialen Bande freimachen. Ihn sorgt keine Epidemie, keine Revolution, kein Krieg; diese Geißeln treffen ihn nicht. Er kann sich, wie man sagt, in seinem Elfenbeinturm einschließen (man muß sehr reich sein, um sich einen Elfenbeinturm leisten zu können), und auch er kann, ebenso wie der andere, dem Brande Roms zussehen, wie Nero, der dabei die Lyra spielte.« (ebd., 63)

Auch von der *école catholique* – damit ist die seit der Jahrhundertmitte in Frankreich sehr starke Schule Frédéric Le Plays gemeint³¹ – distanziert sich Gide mit Nachdruck. Im Unterschied zur *école optimiste* der Liberalen sei diese *école de l'autorité* »durchaus nicht optimistisch« (Gide 1905, 20). Vielmehr erblicke sie »im hoffärtigen Glauben an die Freiheit, als welchen sie den Liberalismus bezeichnet, die wahre Ursache der sozialen Desorganisation«. »Der vehemente, kritische Angriff, welchen die katholische Schule gegen die jetzige Wirtschaftsordnung, gegen den Kapitalismus [...] und gegen die freie Konkurrenz richtet«, bringe sie aber nur scheinbar in die Nähe der Sozialisten. Denn ihr gehe es keineswegs um »die Zerstörung der gegenwärtigen Grundlagen der Gesellschaft. Sie will Privateigentum, Erbrecht und Lohnarbeit nicht aufheben, vielmehr die *alten* Formen desselben wieder herstellen und diese fester fügen.« (ebd.; Herv. i.O.)

santesten Studien zu diesem Thema – als Autoren nennt er Wundt, Metchnikoff, Fouillée, Durkheim und Secrétan – verfolgten »einheitlich das Ziel, dieses aufzuzeigen« (Gide 1893, 391).

31 Erst später wendet sich Gide auch anderen Strömungen unter den christlichen Soziallehrern zu; vgl. dazu Gides entsprechenden Artikel in der *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (Gide 1913b), die »vom autoritären Konservativismus bis zum revolutionärsten Anarchismus reichen« (ebd., 552). Zum sozialen Katholizismus notiert er etwa, dass sich in dessen Rahmen »manchmal sehr fortschrittliche Bestrebungen bekunden hätten, »die sich stark dem eigentlichen Sozialismus näherten. Doch sind sie nur individuelle Kundgebungen geblieben und übrigens formell von Rom verdammt worden; gewöhnlich haben sich die, die sie geäußert hatten, läblich unterworfen.« (ebd., 571)

Gide sieht zwar eine Gemeinsamkeit seiner eigenen Position mit der *école catholique* in der Berücksichtigung der historisch-beobachtenden Methode und in der bewussten Einbeziehung moralischer Überlegungen in die politisch-ökonomische Urteilsbildung. Allerdings markiert er vor allem die Gegensätze, wenn er betont: »Die katholische Schule sucht in der Vergangenheit nach Beispielen und Modellen«, während er selbst in der Geschichte keinerlei Vorbilder, sondern lediglich die Ursachen der gegenwärtigen Verhältnisse zu erkennen hofft. Die katholische Schule sei deshalb »l'*école conservatrice par excellence*« (Gide 1890a, 53). »Im Endeffekt ist ihr Programm die Restauration einer dreifachen Autorität: die Autorität des *Vaters* in der Familie, die Autorität des *Herrn* im Betrieb, die Autorität der *Kirche* im Staat.« (ebd.; Herv. i.O.) Gide will eine derartige *organisation paternelle* aber durch eine *organisation fraternelle* ablösen, denn statt auf das rückwärtsgewandte Ideal des wohlmeinenden Patriarchen zu setzen, komme es darauf an, der Idee der Arbeiterassoziation auf die Sprünge zu helfen und dafür zu sorgen, dass die Arbeiter ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen können.

Gegen die liberalen, sozialistischen und katholischen Schulen will Gide als Genossenschaftstheoretiker seit den 1880er Jahren nun eine eigene ökonomische Doktrin in Stellung bringen. Das Stichwort der Solidarität spielte dabei zunächst noch keine entscheidende Rolle. Dies sollte sich aber im Jahr 1890 ändern, als er erstmals die Formel einer *école de la solidarité* ins Spiel brachte, um damit diejenigen jüngeren Theoriebemühungen der zeitgenössischen Nationalökonomie zu bezeichnen, die sich in ihren Wahrnehmungsmustern, Erkenntnisinteressen und Forschungsmethoden jenseits der wirtschaftsliberalen Lehren zu verankern versuchten und denen er sich selbst verbunden fühlte.

Gide im Jahr 1890: Der Start einer ›neuen Schule‹

Gide hat, wie er im Rückblick selbst notiert, im Jahr 1890 im Rahmen eines in Genf gehaltenen Vortrags (vgl. Gide 1890a) die Formel der Solidarität »zum ersten Male als Wahlspruch [...] einer neuen wirtschaftlichen Schule vorgeschlagen« (Gide 1913a, 673; Anm. 1). In diesem Vortrag³² hatte er – unter dem Titel: *L'école nou-*

32 Der Vortrag fand statt im Rahmen einer Vortragsreihe, die veranstaltet wurde von der 1889 gegründeten ›Schweizerischen Christlichen Gesellschaft für Sozialökonomie‹, die sich am Vorbild der 1856 von Le Play gegründeten *Société internationale des hautes études d'économie sociale* orientierte (vgl. dazu u.a. de Waha 1910, 258). Zu dieser Vortragsreihe war neben dem Bastiat-Anhänger Frédéric Passy als Vertreter der liberalen, Claudio Jannet als Vertreter der katholischen und Jacques Stigler als Vertreter der sozialistischen Schule auch Gide zum Thema der neueren Sozialökonomie (*École nouvelle*)

velle – jüngere Entwicklungen im nationalökonomischen Denken vorgestellt, die sich dem vorherrschenden Wirtschaftsliberalismus entgegenstellten, ohne der sozialistisch-kollektivistischen oder der sozialkatholischen Schule zugerechnet werden zu können; und am Ende dieses Vortrags erklärte er programmatisch: »Wenn sie mich auffordern, diese neue Schule mit einem einzigen Wort [...] zu definieren, dann würde ich sie – auch wenn es schwer ist, derartig verschiedene Systeme mit einem Wort zu resümieren – die Schule der *Solidarität* nennen.« (Gide 1890a, 55; Herv. i.O.)³³

Zu den neueren nationalökonomischen Bemühungen, die sich zu jener Zeit gleichermaßen in England, in den USA und in Frankreich, vor allem aber in Deutschland bemerkbar machten und Ethik, Rechtswissenschaft und Nationalökonomie miteinander zu kombinieren versuchten, zählt Gide zunächst – als »die wichtigste Gruppe« – die schon 40 Jahre zuvor in Deutschland von Hermann Roscher begründete *groupe historique*, zu deren aktuellen Protagonisten er Lujo Brentano, Gustav Schmoller und Gustav Cohn rechnet. Ihr nahe stehe die ebenfalls vor allem in Deutschland vertretene *groupe socialiste d'État*, für die er an erster Stelle Adolph Wagner, für Frankreich aber auch Émile de Laveleye nennt. Ferner seien noch *le groupe sociologique* zu nennen, wie sie in Deutschland etwa von Albert Schäffle vertreten werde, und *le groupe socialiste anglais ou américain* (vgl. ebd., 5), die mit dem deutschen Staatssozialismus nichts zu tun habe und sich etwa mit dem Namen Arnold Toynbee (vgl. ebd., 40) verbinde; sowie schließlich die Gruppe derjenigen Wirtschaftswissenschaftler, die sich an den Lehren des britischen Ökonomen William Stanley Jevons oder an den Ansichten Carl Mengers aus Wien orientieren (vgl. ebd., 4f.).

Im Unterschied zur *école liberale* zeichnen sich diese neuen Gruppen Gide zu folge durch eine hohe Sensibilität für die sozialen Problemlagen der Industriegesellschaft und eine klare Absage an das *laissez faire* aus.³⁴ Während jedoch viele Ver-

eingeladen worden. Unter den Zuhörern befanden sich u.a. Charles Scératán und Léon Walras (vgl. Blais 2007, 194).

33 Im Rückblick betont Gide allerdings, er hätte »besser getan, eine ›neue Bewegung‹ als eine ›neue Schule‹ anzukündigen, denn eine große Anzahl höchst verschiedener und sogar höchst entgegengesetzter Schulen, die des biologischen Naturalismus wie die des Christentums, die des Anarchismus wie die des Staatssozialismus haben sich seitdem auf die Solidarität berufen« (Gide 1913a, 673; Anm. 1).

34 »Alle Ökonomen der neuen Schule stimmen darin überein, dass ›etwas getan werden muss‹, und zwar dringend – und dass es der Wissenschaft obliegt zu sagen, was zu tun ist.« (Gide 1890a, 38) Ausdrücklich lobt er in diesem Zusammenhang auch den 1872 in Eisenach gegründeten *Verein für Socialpolitik*: »Von daher hat die neue deutsche Schule unmittelbar den ›Verein für Socialpolitik‹ gegründet, bei dem der Name schon das Ziel erklärt.« (ebd., 39)

treter dieser neuen Richtungen – insbesondere im Umfeld der deutschen *groupe historique* – dazu neigten, bei historisch-sozialen Bestandsaufnahmen stehen zu bleiben, betont Gide, dass Beobachtung und Beschreibung allein nicht ausreichen. Zur nationalökonomischen Theoriebildung seien vielmehr auch Logik, Phantasie und Theoriebildung unverzichtbar.³⁵ Gegen die geschichtslosen Abstraktionen der *école liberale* ebenso wie gegen die reine Ansammlung historischer Fakten und Tatsachen in der *groupe historique* betont er deshalb den Wert eines Denkens in den Kategorien von Evolution und Fortschritt, von Imagination und Hypothese. Und in diesem Rahmen fokussiert er nicht zuletzt auf den unauflöslichen Zusammenhang von individuellem und sozialem Leben, die nicht gegeneinander in Stellung zu bringen seien, sondern »immer enger miteinander vermischt [sind] aufgrund des Fortschritts der Arbeitsteilung und der wachsenden Komplexität der sozialen Beziehungen« (ebd., 23).

Von daher sei es auch »nicht weiter erstaunlich, sondern durchaus logisch, dass sich die Rolle des Staates ständig vergrößert« (ebd., 23f.). Gide scheint sich hier sogar explizit dem ›Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit‹ anzuschließen, das der preußische Finanzwissenschaftler und ›Staatssozialist‹ Adolph Wagner bereits Mitte der 1870er Jahre aufgestellt hatte. Aus seinen Sympathien für den deutschen Staatssozialismus macht er jedenfalls keinen Hehl. Zwar räumt er ein, dass der Staat, der grundsätzlich »nur durch Gesetze, d.h. also im Wege des Zwanges« agieren könne, sich oft »eher als ein Klasseninstrument und nicht als im Dienst der Allgemeinheit stehend erwiesen« habe; dies habe aber »weniger mit dem Begriffe des Staates als mit seiner verfehlten gegenwärtigen Organisation zu tun« (Gide 1905, 20). Denn grundsätzlich sei festzuhalten: Sogar in England, dem eigentlichen Land der Selbsthilfe, habe es »eine fortschreitende Invasion des Staates in denjenigen Bereich, der früher als heilig gegolten habe, in den privaten Bereich«, gegeben: »Zwischen 1870 bis 1890 entstanden nicht weniger als 220 Gesetze bzw. Gesetzesvorhaben (*Acts* oder *Bills*), in denen es um Wohnungs-, Ernährungs-, Verkehrs- und Erziehungsfragen geht.« (Gide 1890a, 19) Und dies sei nicht, wie die liberale Schule behauptete, »eine vorübergehende Epidemie«; vielmehr artikuliere sich in dieser Entwicklung »eine kontinuierliche Evolution des Staates, die sich ohne Pause vollzieht vom Ursprung der Gesellschaften bis auf unsere Tage« (ebd.).

35 Vgl. Gide 1890a, 31f.; in diesem Sinne notiert er an anderer Stelle, dass »auch die historische Schule [...] mancherlei Anlaß zur Kritik« biete und sich »vor lauter Einzelbeobachtungen [...] leicht in historische Krämerei« verwandle. Es gelte aber: »Das Labyrinth der wirtschaftlichen Tatsachen ist zu verstrickt, als daß wir uns mit der Hilfe der Beobachtung allein in demselben zurecht finden können. Wir müssen neben der Beobachtung die Abstraktion und sogar auch die Einbildungskraft, die Phantasie zu Hilfe rufen, wir brauchen die Hypothese, um Licht in diese Finsternis, Ordnung in dieses Chaos zu bringen.« (Gide 1905, 10)

In den späteren Auflagen seiner *Principes* konstatiert Gide zudem, dass die staatssozialistische Schule, die »der Macht der positiven Gesetzgebung« eine große Bedeutung beimesse und danach trachte, »die Machtbefugnisse des Staates wesentlich zu erweitern« (Gide 1905, 19), in den letzten Jahren in Deutschland erhebliche Erfolge erzielt habe. Sie habe »das große Verdienst, gezeigt zu haben, daß das ungeheure Misstrauen gegen den Staat, welches die liberale Schule an den Tag gelegt und genährt hat, jeder wissenschaftlichen Begründung entbehrt« (ebd.), denn der Staat habe sich in der Geschichte immer wieder als »einer der wirksamsten Förderer des wirtschaftlichen Fortschrittes« (ebd., 19f.) erwiesen. Deshalb sei zu konstatieren:

»Der große Zug, der im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts durch die Gesetzgebung ging und die Arbeiterschutzgesetzgebung ins Leben gerufen hat, die Bewegung zum Schutze der internationalen Regelung der Arbeitsbedingungen, die moralische und auch die finanzielle Unterstützung, welche der Staat einer Menge von Einrichtungen gewährt hat, ist dieser Schule [des deutschen ›Staatssozialismus‹; HJGK] und der durch sie hervorgerufenen Geistesbewegung zu danken.« (ebd., 19)

›École de la solidarité‹ und republikanische Moral

Unübersehbar ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass Gide trotz seiner vehementen Kritik am individualistischen Interpretations- und Wahrnehmungsrahmen der *école optimiste* und trotz der ausdrücklichen Betonung der Rolle des Staates hohen Wert darauf legt, seine *école de la solidarité* im Kontext der modernen republikanischen Moral von individueller Freiheit und personaler Autonomie zu verorten. So erklärt er: »Wir pochen ebenso wie die liberale Schule auf die Personalität, die Individualität des Menschen; auch wir wollen sehen, wie sie sich täglich weiterentwickelt, wie sie stärker und reicher wird.« (Gide 1890a, 44) Deshalb wolle diese Schule, die Gide in den späteren Auflagen der *Principes* als ›Schule des Solidarismus‹ bezeichnen sollte, »die Grundlagen der heutigen Wirtschaftsordnung, Eigentum, Erbschaft, Vertragsfreiheit« ebenso wie »die Ungleichheiten, die daraus entstehen« (Gide 1905, 23), zwar abschwächen, aber keineswegs abschaffen. In diesem Sinne lasse diese Schule »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«, denn: »Diese Schule vergißt nie, daß der Staat selbst der älteste und großartigste Ausdruck der Solidarität der Menschen ist.« (ebd.) Und auch wenn die Solidarität nur in dem Maße moralischen Wert erhält, wie sie von den Menschen freiwillig bejaht und bewusst gewollt

werde, könne – wie Gide in der 25. Auflage seiner *Principes* betont – »die durch das Gesetz auferlegte Solidarität [...] unerlässlich sein, um den Boden vorzubereiten, auf dem sich später ein freies Zusammenwirken entfalten wird« (Gide 1928, 37f.). Er erklärt 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) Dementsprechend gelte:

»Man muß daher die menschliche Gesellschaft in eine Art große Unterstützungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit umwandeln, in der die natürliche Solidarität, berichtigt und vereedelt 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)

Die Zukunft nationalökonomischer Forschung und Urteilsbildung unter den politischen Bedingungen der modernen französischen Republik kann für Gide insofern – wie er 1890 am Ende seines Genfer Vortrags betonte – weder im historisch längst widerlegten *laisser faire* der *école optimiste* noch im restaurativen Autoritätsglauben der *école catholique* noch in den freiheits-, eigentums- und individualitätsgefährdenden Lehren der kollektivistischen *école d'égalité* gesucht werden. Die Zukunft werde einzig der neuen *école de la solidarité* gehören, die sich durch drei programmatische Grundoptionen kennzeichne. Gide kleidet sie in die sprachliche Form politisch-moralischer Handlungmaximen für Theoretiker und Praktiker der Nationalökonomie und fordert:

»Nicht mehr von vorn herein zu glauben, dass die gegenwärtige ökonomische Ordnung in sich gut oder die bestmögliche sei; diese Ordnung der Dinge nicht mehr als eine notwendige und dauerhafte Ordnung zu betrachten, sondern als schlichtes Resultat einer langen Serie früherer Ursachen, die selbst dazu aufgerufen ist, sich im Sinne einer wachsenden Solidarität fortzuentwickeln; diese Ordnung der Dinge in dem Sinne zu verändern, den uns die Moral vorschreibt und die Geschichte anzeigt; sich nicht zufriedenzugeben mit einem sterilen *laisser-faire*, sich nicht einmal damit zufriedenzugeben, alle individuellen Kräfte des Menschen anzurufen, sondern kühn auf die Intervention des Staates zu pochen, um das soziale Milieu zu verändern.« (Gide 1890a, 55)

3.2.3 Auf dem Weg zu einer *république coopérative*?

Als politisch engagierter Wirtschaftswissenschaftler wollte Gide freilich nicht bei der Analyse und Interpretation der unterschiedlichen Schulen der Nationalökonomie stehen bleiben. Vielmehr verfolgte auch er von seinen frühesten Schriften an das ambitionierte Programm einer umfassenden »sozialen Reorganisation« der Gesellschaft. Dabei setzte Gide, der von den orthodoxen Liberalen immer wieder als Vertreter sozialistischer Ideen angegriffen wurde, vor allem auf Projekte einer »freiwilligen Solidarität« und verband damit die Zielvorstellung einer sich allmählich ausbildenden *république coopérative* (vgl. Gide 1907, 231). Er kann insofern als derjenige Theoretiker unter den Solidaristen gelten, der in besonderer Weise das Erbe der Assoziations- und Kooperationsideen der 1848er-Revolution weiterzutragen versuchte. Denn er vermochte nur in den Sozialformen freiwilliger Assoziation die praktische Realisierung einer explizit moralischen, von den Individuen mit Willen und Bewusstsein bejahten Solidarität, »die wahre Solidarität« (ebd., 214), zu erkennen. Die mit dem Assoziationsgedanken verbundene *solidarité libre et réfléchie* bildet für Gide nämlich die höchste Form menschlicher Vergesellschaftung; und eine solche Solidarität könnten weder der freie Tausch der Ökonomen noch die politischen Umsturzkonzepte der Syndikalisten noch die sozialen Selbsthilfevereine der Mutualisten in Aussicht stellen.

Jenseits von Ökonomismus, Mutualismus und Syndikalismus

Der solidaritätstheoretische Fehler der Ökonomen besteht für Gide in der Erwartung, dass die allein durch Tausch und Arbeitsteilung konstituierte Solidarität, die Bastiat so hymnisch gefeiert hatte, ihr Werk anonym ausrichten könne – und es dementsprechend überflüssig sei, dass die Akteure des ökonomischen Geschehens diese Solidarität willentlich und bejahend mitvollziehen. Gide verweist hier auf die berühmte Passage aus Adam Smiths *Wealth of Nations*, die die unbewusste Kooperation von Tausenden Arbeitern beschreibt, die dazu führe, dass auch dem einfachsten Handarbeiter – »dank der unbewussten Kooperation³⁶ – ein höherer Lebens-

36 »[...] die schöne Stelle bei Adam Smith, wo er uns den einfachsten Handarbeiter zeigt, der dank der unbewussten Kooperation von tausenden Arbeitern, Händlern, Seefahrern, die für ihn arbeiten, einen Lebensstandard hat, der deutlich über demjenigen jenes afrikanischen Königs liegt, der mit absoluter Macht über eine Million nackter Untertanen herrscht« (Gide 1907, 208; vgl. Smith 1974, 14f.). »Unter dem Regime der Arbeitsteilung könnte sich also niemand mehr kleiden, sich ernähren, sich beherbergen, reisen oder sich

standard als einem afrikanischen König ermöglicht werde. Er verurteilt in diesem Zusammenhang aber genau das, was die Ökonomen an dieser Solidarität so bewundern: »Sie ist schicksalhaft, unbewusst und deshalb amoralisch. Sie impliziert weder Gerechtigkeit noch Liebe; sie ist nicht die unsere.« (Gide 1907, 215) Zudem komme es, so Gide, immer wieder zu »brutalen Tauschhandlungen«, etwa »zwischen einem Esau und einem Jakob, zwischen der Kongogesellschaft und den Schwarzen, den Unternehmern und den Heimarbeiterinnen« – und niemand werde wagen, solche Tauschhandlungen »als eine Verwirklichung der Solidarität hinzustellen« (Gide 1913a, 696). Wenn dies eine Form von Solidarität sei, dann sei sie »abscheulich« (Gide 1907, 217). Darüber hinaus seien viele Gesellschaftsmitglieder gar nicht in der Lage, an solchen Tauschgeschäften teilzunehmen. Durchaus kritisch gegenüber Fouillées berühmtem Motiv, dass die Gesellschaft kein *archipel des îles des Robinsons* sei, verweist Gide in diesem Zusammenhang auf die modernen Robinsons des Großstadtlebens, die weder die Solidarität der Arbeitsteilung kennen, weil sie keinen Beruf haben, noch die Solidarität des Tauschgeschäfts, weil sie nichts anzubieten und nichts entgegenzunehmen haben, sondern ›wahrhaft Desolidarisierte‹ seien.³⁷ Der ökonomische *échangisme* – diese passive, armselige, unvollständige Solidarität – könne also nicht die Verwirklichung des *solidarisme* sein (vgl. ebd., 220f.). Die wünschenswerte, die reflektierte, gewollte und aktive Solidarität lasse sich vielmehr nur im Modus einer *association libre* (vgl. ebd., 223) erfahren und verwirklichen.

Gide setzt sich aber nicht nur von der liberalen Ökonomie, sondern auch von den französischen Syndikalisten um Jules Guesde und von den älteren mutualistischen Traditionen der Selbsthilfvereine auf Gegenseitigkeit (*Sociétés des secours mutuels*) ab. Gegenwärtig lodere zwar, so räumt er ein, »die Flamme der Solidarität am heftigsten« (Gide 1913a, 684) in der Klassenkampfrhetorik der syndikalisch-revolutionären Arbeiterschaft und ihrer *Confédération Générale du Travail* (CGT). Diese lehne aber, so Gide, jede Verständigung mit Arbeitgebern und Kapitalisten ab, erwarte nichts vom Staat, weder vom allgemeinen Stimmrecht noch von Parla-

bewegen, ohne die Mithilfe der anderen. Dies ist die ökonomische Solidarität.« (Gide 1907, 211)

37 »[...] ich glaube, dass es in unseren Gesellschaften sehr viele Robinsons gibt. Nicht in den verlassenen Wüsten des Pazifiks, sondern am Rande unserer großen Städte, in der tumultuösen Menschenmenge [...] ; dort findet man diese Robinsons, die nichts von dem haben, was man mit einem so einfachen Wort ›soziale Beziehungen‹ nennt; die die Solidarität, die aus der Arbeitsteilung entsteht, nicht kennen, weil sie keinen Beruf haben, und die auch die Tauschsolidarität nicht kennen, weil sie nichts anzubieten und nichts entgegenzunehmen haben, sondern wirklich allein sind auf der Welt.« Für sie gelte heute im ökonomischen Sinne, was im Mittelalter für die von der Kirche Exkommunizierten im kanonischen Sinne galt: »sie sind wirklich Desolidarisierte.« (Gide 1907, 219f.)

mentsbeschlüssen, und setze ausschließlich auf die Strategien von Generalstreik und *action directe*. Während die Anrufung der Solidarität bei den Syndikalisten vor allem als revolutionäre Kampfformel diene und dazu verwendet werde, »diese Solidarität nicht nur ihren Mitgliedern, sondern auch den Arbeitern, die sich nicht bei ihnen einreihen lassen wollen, aufzuzwingen«, verbänden die Mutualisten, so Gide, mit ihrer Rede von der Solidarität »auch nicht den geringsten Plan einer sozialen Reorganisation« (ebd., 684f.). Die Solidarität, die die überkommenen Gegenseitigkeitsvereine und ihre Mitglieder verbinde, sei »nicht sehr fest« und genüge keineswegs, »um sie dazu zu bewegen, beträchtliche Opfer zu bringen« (ebd., 685). Sie beziehe sich zudem nur auf die Absicherung spezieller Unglücks- und Risikofälle; und außerdem fänden sich »die Anhänger dieser Gesellschaften auf Gegenseitigkeit [...] größtenteils unter den Angestellten und den Mittelklassen« (ebd.) – und so sei nicht zu erwarten, dass von dieser Tradition eine umfassende Bewegung zur Umgestaltung der Gesellschaft ausgehen könne.

Statt um revolutionär-syndikalistische *action directe* oder um bescheiden-mutualistische Gegenseitigkeit müsse es vielmehr um den Auf- und Ausbau genossenschaftlicher Organisationsformen des Wirtschaftslebens gehen. Der genossenschaftliche Zusammenschluss ist für Gide nämlich »eine Art wirtschaftlicher Organisation [...], die der heutigen Wirtschaftsform überlegen und dazu bestimmt ist, sie in einer näheren oder ferneren Zukunft zu ersetzen«³⁸. Denn überall im modernen Wirtschaftsleben nähmen diejenigen Organisationsformen zu, die auf »aus freien Stücken entstandener Vergesellschaftung« (Gide 1929a, 9) beruhten, etwa die gegenwärtig dominante Vergesellschaftungsform der Aktiengesellschaft. Diese stelle aber nur »eine unvollkommene Übergangsform« (ebd., 10) dar, da sie noch weit davon entfernt sei, zwischen allen Beteiligten eine wirkliche Assoziation zu stiften, wie Gide am Beispiel einer großen Bergbaugesellschaft erläutert:

»Ich sehe da wohl Heere von in einem gemeinsamen Unternehmen zu bestimmten Zwecken vereinigten Menschen: auf der einen Seite einige Tausende von Arbeitern, die die Erde durchwühlen, auf der anderen Seite einige Tausende von Aktionären, die ihr Geld eingeschossen haben; aber wie kann man darin eine wirkliche Gesellschaft im wahren Sinne des Wortes sehen? – Besteht eine Verbundenheit zwischen den Arbeitern auf der einen Seite und den Aktionären auf der andern? In keiner Weise! Für Rechnung des anderen arbeiten, heißt durchaus nicht, mit ihm verbunden sein. Ich sehe im Gegenteil zwischen ihnen keine natürliche Verwandtschaft, sondern Gegnerschaft, bei der die einen über jede Lohnerhöhung klagen, die ihre Dividenden verringert, die anderen über jede Verteilung von Dividenden, die

38 Charles Gide, Die Zukunft des Genossenschaftswesens, in: Ders. 1929, 1-26 [im Folgenden: Gide 1929a], 5. Es handelt sich um die Übersetzung eines Vortrags vom Mai 1888 vor Vertretern der Pariser Konsumgenossenschaften, der anschließend in der *Revue Socialiste* publiziert wurde.

ebenso sehr ihren Lohn mindert, wo die einen in einem Unternehmen arbeiten, dessen Früchte sie nicht ernten, und die anderen die Früchte eines Unternehmens ernten, in dem sie nicht arbeiten. Wahrlich eine sonderbare Gesellschaft, in die die einen nur ihre Börsen, die anderen nur ihren Groll und niemand sein Herz einbringt!« (ebd., 10f.)³⁹

Eine ›echte Vereinigung‹ auf wirtschaftlichem Gebiete setze, so betont Gide, »die Gleichheit der Interessen, die Gegenseitigkeit der Dienstleistungen, den eifrigen und fröhlichen Wetteifer des guten Willens und das Gefühl voraus, an einem gemeinsamen Werke mitzuarbeiten, das zugleich das Werk aller und jedes einzelnen ist« (ebd., 11); und diese Kriterien kann für Gide nur die wirtschaftliche Organisationsform der Konsumgenossenschaft in vollem Umfang erfüllen.

Konsumvereinigungen und ›genossenschaftlicher Imperialismus‹

Vor diesem Hintergrund geht es Gide seit seinen ersten öffentlichen Vorträgen aus den 1870er Jahren darum, eine umfassende Bewegung zum Auf- und Ausbau großer Konsumgenossenschaften auf den Weg zu bringen. Denn anders als die Produktivgenossenschaften, die im damaligen Wirtschaftsleben nur eine geringe Rolle spielten,⁴⁰ seien die Konsumgenossenschaften, die gegenwärtig Millionen Mitglie-

39 Gide fährt an dieser Stelle fort mit den Fragen: »Sind wenigstens die von diesen Gesellschaften beschäftigten Arbeiter im Guten und Bösen, für das Alter, die Unfälle, die Gebrechen untereinander verbunden? Zuweilen, aber in sehr unvollkommenem Maße! – Besteht wenigstens Verbundenheit unter den Aktionären selbst? Auf dem Papier ja, in dem Sinne nämlich, dass sie alle in ihren Brieftaschen Wertpapiere gleicher Farbe und Zeichnung, die Aktien, haben, nicht aber juristische Solidarität; denn die Haftung jedes einzelnen wird durch die Höhe seiner Beteiligung begrenzt – nicht tatsächliche Solidarität, denn die Aktionäre kennen sich gegenseitig gar nicht. Ja, häufig kennen sie sogar nicht einmal das Unternehmen, dessen sogenannte Gesellschafter sie sind!« (Gide 1929a, 10f.)

40 Im Kontext der 1848er-Revolution entstanden in und um Paris über 200 solcher Initiativen, aber schon 1851 waren fast alle wieder aufgelöst. Das Verbot der Gründung von Assoziationen nach dem Staatsstreich von Louis Napoléon im Dezember 1851 brachte diese Bewegung dann endgültig zum Erliegen. In den 1860er Jahren begann jedoch – 1867 wurden Kooperativen wieder erlaubt – ein neuer Aufschwung, nicht nur der Produktiv-, sondern vor allem der Kredit- und Konsumgenossenschaften. 1879 schließlich, mit dem Kongress von Marseille, kam es innerhalb der Arbeiterbewegung zum Bruch, weil der traditionelle Arbeiter-Kooperativismus hier als ungenügend verurteilt wurde, da er sich auf kleine graduelle Erleichterungen beschränke und nie und nimmer in der Lage sei, die Emanzipation des Proletariats zu erreichen (vgl. Gide 1929a). Gide erklärt in diesem Zusammenhang u.a.: »Wenn das Genossenschaftswesen nur ein Mittel wäre, besser zu leben

der zählten und »in einigen Städten Englands, Deutschlands und der Schweiz schon die Mehrheit der Bevölkerung« (Gide 1913a, 686) umfassten, bereits heute sehr erfolgreich, auch wenn ihnen nicht nur ein lebendiges Solidaritätsgefühl, sondern auch eine programmatische Solidaritätsidee weithin fehlten. Im Mittelpunkt der Genossenschaftsbewegung muss für Gide die Konsumkooperative stehen, da alle Menschen die gemeinsame Eigenschaft hätten, Verbraucher zu sein,⁴¹ auch wenn die Perspektive des Verbrauchers und der Bedarfsdeckung zur Zeit nicht im Zentrum der sozialen Organisation der Ökonomie stehe. Vielmehr sei »bei der gegenwärtigen Wirtschaftsweise der Produzent alles und der Verbraucher nichts«⁴², denn »wenn es heute Fleischer und Bäcker, Weinhändler und Gutsbesitzer gibt, so gibt es sie nicht, um uns zum geringstmöglichen Preise und im größtmöglichen Umfange mit Getreide, Brot, Fleisch und Wein zu versorgen [...], sondern dann ist das nur zu dem Zwecke so eingerichtet, damit alle diese Leute leben und ihre Geschäftchen machen« (Gide 1929b, 31). Und weil in diesem Rahmen »jeder gesondert für eigene Rechnung produziert, jeder sein Sümmchen ansammelt und denkt: nach mir die Sintflut!, keiner eine andere Sorge hat als die, seinen Konkurrenten zu beseitigen und dessen Platz auf dem Weltmarkt einzunehmen, nimmt die Produktion einen ungeordneten, fieberhaft aussetzenden Verlauf. Bald erzeugt sie nicht genug, um die Bedürfnisse zu befriedigen, häufiger erzeugt sie zu viel.« (ebd., 33) Um dies zu verhindern, habe sich, so Gide, aufseiten der Erzeuger nun immer mehr die Tendenz zur Ausbildung von Syndikaten und Kartellen durchgesetzt, um sich durch gemeinsame Preisabsprachen u.ä. vor den Schwankungen der Gütermärkte – auf Kosten der Verbraucher – zu schützen; mit der Folge, dass sich der Verbraucher nicht zufällig immer häufiger »diesen furchtbaren, tatsächlich mit einem Monopol ausgestatteten kapitalistischen Vereinigungen gegenüber sieht«, denen er »mit gebundenen Händen und Füßen ausgeliefert« (ebd., 36) sei.

oder weniger auszugeben, einige Ersparnisse zu verwirklichen oder einige Arbeiter aus der Stellung der Lohnempfänger in die von Selbständigen überzuführen, dann wäre es nicht eine wahre Leidenschaft, eine Art Religion für so viele Menschen geworden [...]. Wenn das Genossenschaftswesen kein anderes Ziel und keine andere Zukunft hätte, als die Schaffung einiger vervollkommneter Kolonialwarenläden oder einer mehr oder minder geistvollen Spareinrichtung, dann bitte ich Sie, mir zu glauben, daß es niemals Millionen von Menschen aller Länder und aller Zungen [...] vereinigt hätte.« (ebd., 5)

41 »[...] diese Tatsache des Verbrauchs ist vor allem die *allgemeinste* aller ökonomischen Tatsachen, denn jeder Mensch verbraucht« (Gide 1907, 229; Herv. i.O.).

42 Charles Gide, Die Änderungen der Wirtschaftsordnung, zu deren Verwirklichung das Genossenschaftswesen berufen ist, in: Ders. 1929, 26-49 [im Folgenden: Gide 1929b], 31. Es handelt sich um die Übersetzung eines Vortrags auf dem ersten Internationalen Genossenschaftskongress in Paris vom September 1899, in dem Gide das Programm der *École de Nîmes* dargelegt hatte.

Um hier wirksame Abhilfe zu schaffen, ruhen Gides Hoffnungen auf der Idee und dem Programm der ›Pioniere von Rochdale‹ (*Rochdale Society of Equitable Pioneers*), jener berühmten Konsumgenossenschaft, die im Jahr 1844 in Rochdale, in der Nähe von Manchester, von 28 Gründungsmitgliedern, zumeist einfachen Flanellwebern, ins Leben gerufen wurde und zunächst nur aus einem schlichten Verkaufsladen bestand. Diese Genossenschaft, die sich gegen die nur allzu oft vor kommenden Betrügereien des Einzelhandels – etwa das Beimischen von Gips ins Mehl, von Sägemehl ins Brot oder von Wasser in die Milch – zu wehren versuchte, hatte sich auf ein Organisationsprogramm verpflichtet, das für den Genossenschaftsgedanken bis heute von grundlegender Bedeutung ist. Diesem Programm zu folge wollte die Genossenschaft ihren Mitgliedern sofortige Vorteile bringen. Sie akzeptierte nur Barzahlung, um den Hang zum leichtfertigen ›Anschreibenlassen‹ zu verhindern; sie verkaufte ihre Waren nicht zum Einkaufs-, sondern nur zum tagesaktuellen Kleinhandelspreis, um Überschüsse erzielen und dadurch investieren und wachsen zu können; vor allem aber schüttete sie die Dividenden auf die Kapitaleinlagen ihrer Mitglieder nicht, wie etwa bei Aktiengesellschaften, nach der Höhe der Einlage, sondern nach der Summe der eingekauften Waren aus, um dadurch entsprechende Kaufanreize zu setzen. Und außerdem hatte hier jedes Mitglied in einer demokratisch strukturierten Organisationsform unabhängig von der Höhe seiner Einlage nur eine Stimme, sodass alle Genossen egalitär eingebunden waren.⁴³

Die Gewinne der Konsumgenossenschaft kamen auf diese Weise den eifrigsten und treuesten Käufern zugute; und dies war, so Gide, »die geniale Idee« (Gide 1929e, 193) der Rochdaler Pioniere. Allerdings, so schränkt er ein, sei »der Dividendenhunger mit wahrem Genossenschaftsgeist nicht recht zu vereinbaren« (ebd.), da es wichtiger sei, möglichst den ganzen Gewinn der Entwicklung der Genossenschaftsbewegung selbst zu widmen, statt ihn wieder an die Mitglieder auszuschütten. Dieses Expansionsinteresse – und dazu sollte durchaus auch die Einrichtung von Cafés, Bibliotheken und Kulturräumen gehören – gilt Gide auch als vorrangig gegenüber dem Ziel, die Geldmittel »zur Bildung von Pensions- oder Versicherungskassen zu verwenden, was die Umwandlung der Genossenschaften in Fürsorgeeinrichtungen zur Folge hätte« (Gide 1929b, 46).

Als konkretes »Heilmittel« gegen die Übermacht der Erzeuger und Produzenten schlägt Gide vor diesem Hintergrund vor, »ihnen noch mächtigere Konsumentenvereinigungen entgegenzustellen, die entschlossen sind, die allgemeinen und dauernden Interessen gegen die Eingriffe des Monopols zu verteidigen« (ebd., 36). Denn mit der Zeit werde es zur Entwicklung von »großen Genossenschaftsverbänden unter Ansammlung eines möglichst hohen Reservefonds« zur »Schaffung von möglichst umfangreichen Großeinkaufsgesellschaften« (ebd., 46) kommen. Und

43 Vgl. dazu u.a. Charles Gide, Die Geschichte der Genossenschaftsbewegung in den letzten hundert Jahren, in: Ders. 1929, 189-201 [im Folgenden: Gide 1929e], bes. 192f.

diese Großorganisationen würden sich, so Gide, aus den bereits bestehenden Konsumgenossenschaften in dem Maße entwickeln, wie diese nicht länger »isoliert, unzusammenhängend und selbst ungeordnet bleiben« (ebd., 36). Die vereinigte Macht der Verbraucher werde nämlich »unwiderstehlich«, wenn sich große Konsumgenossenschaften nicht nur in der Arbeiterklasse, sondern in der gesamten Bevölkerung ausbilden, wenn sich also immer mehr Einwohner nicht mehr im bisherigen Handel, sondern in diesen Konsumgenossenschaften »mit allem zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse Notwendigen versorgen« (ebd., 38).

In dem Maße, wie dies geschieht, werde, so Gides Hoffnung, »die bestehende Wirtschaftsordnung – anstatt wie jetzt mit Rücksicht auf den Produzenten und den individuellen Profit geregelt zu sein – in Zukunft auf den Verbraucher und die sozialen Bedürfnisse eingestellt« (ebd., 39) sein. Die Produktion arbeite dann

»nur noch auf Befehl, liefert lediglich das Verlangte und erzeugt infolgedessen, abgesehen von den bei allen menschlichen Plänen unvermeidlichen Irrtümern, weder zu viel noch zu wenig. Auf diese Weise muß in einer rein genossenschaftlichen Wirtschaft die Vermeidung jedes Warenüberflusses, jeder Überproduktion, aller Krisen, Arbeitslosigkeit und jener plötzlichen Arbeitseinstellungen erreicht werden, die die Kräfte des Arbeiters durch den Wechsel zwischen fieberhafter Anstrengung und demoralisierendem Müßiggang schwächen.« (ebd.)

Schließlich werde unter der Herrschaft der Genossenschaft nicht zuletzt auch das Kapital, statt wie gegenwärtig die Gewinne zu beziehen, wieder »auf seine wirkliche Bedeutung als Werkzeug im Dienste der Arbeit« (ebd., 42) zurückgeführt. Und wenn die einzelne Konsumgenossenschaft erst einmal über genügend Eigenkapital verfüge, dann könne sie sich auch mit den großen privatwirtschaftlichen Unternehmen auf eine Stufe stellen,

»indem sie mit eigenen Mitteln selbst alles erzeugt, was sie nötig hat, und hierzu Fabriken schafft, landwirtschaftliche Güter einrichtet. Mit einem Wort, nach Eroberung des Kleinhandels beginnt die Genossenschaft, die des Großhandels, der Industrie und sogar des Ackerbaues zu wagen. Eine Art genossenschaftlicher Imperialismus kündigt sich an: Und allmählich gründen im Laufe der folgenden Jahrzehnte alle Länder Zentralgenossenschaften, Großeinkaufsgesellschaften. Der Genossenschaftsbewegung öffnet sich eine riesige wirtschaftliche Zukunft.« (Gide 1929e, 194f.)

Das friedliche Ende von Lohnarbeit und Kapitalismus

Die »soziale Reorganisation« der Gesellschaft ist für Gide also »Sache der Verbraucher und nicht der Produzenten«, denn indem ihre Genossenschaften »alles, was sie verbrauchen, direkt von den Produzenten kaufen, und indem sie es, sobald sie

wohlhabend und zahlreich genug geworden sind, selbst in ihren Fabriken und auf ihren Ländereien herstellen«, »eignen sie sich zunächst den Gewinn des Kaufmanns und dann den des Fabrikanten an« (Gide 1913a, 687) – was ihnen die scharfe Gegnerschaft der kleinen Händler und Kaufleute einbringen werde.⁴⁴ Durch die Genossenschaften würde sich, davon war Gide überzeugt, die Stellung der Arbeiterschaft im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben grundlegend verändern, denn »solange der Arbeiter nur als Lohnarbeiter auf dem Markte auftritt und seine Kräfte dem Meistbietenden liefert, macht gerade die große Zahl seine Schwäche aus, da sie ihn der Willkür des Unternehmens preisgibt; sobald er aber als Verbraucher erscheint, macht die Zahl seine Stärke aus und sichert ihm den Sieg« (Gide 1929b, 41). Und obwohl Gide keineswegs nur die Interessen der Arbeiter im Blick hat, sondern mit seinem Großprojekt eines umfassenden ›genossenschaftlichen Imperialismus‹ den Anspruch erhebt, eine integrale, die Interessen aller Bevölkerungsgruppen – insofern alle Konsumenten sind – berücksichtigende Wirtschaftsordnung anzustreben, macht er keinen Hehl daraus, dass es ihm in besonderer Weise um die Emanzipation des Arbeiters geht: »Das, was wir wollen, ist die Hebung des Arbeiters in seiner Eigenschaft als Arbeiter, damit er sich für angesehen genug halten und auf seine Stellung stolz genug sein kann, um nicht aus ihr herauszustreben und die keines anderen beneiden zu müssen.« (ebd., 44)

In dem Maße, wie der Siegeszug der Konsumgenossenschaften gelingt und sich die Ökonomie des ganzen Landes allmählich von einer privatkapitalistischen in eine genossenschaftliche Organisationsform transformiert, würde sich, so Gide, das System der Lohnarbeit und die Ausbeutung des Arbeiters auflösen, denn wenn die Menschen auf diese Weise nicht mehr bei ihren bisherigen Arbeitgebern, sondern bei den Genossenschaften beschäftigt seien, dann sei derjenige, »der im Dienste ei-

44 In der Tat ging von diesen Kreisen eine zum Teil erbitterte Gegenwehr gegen die Konsumgenossenschaften aus, die von Boykottausrufen bis hin zu Morddrohungen reichte (vgl. Sheradin 2000, 148); und auch innerhalb der ja vor allem vom Kleinbürgertum getragenen französischen *Radicaux* stießen die Ideen Gides auf deutlichen Widerstand. Gide selbst, der in diesem Zusammenhang stets das »Vorherrschen des individualistischen Gefühls in Frankreich« (*Charles Gide*, Die Feinde der Genossenschaft, in: Ders. 1929, 66-87 [im Folgenden: Gide 1929d], 85) beklagte, hatte zu den Zukunftsaussichten der kleinen Händler auf einem Genossenschaftskongress in Grenoble im Oktober 1893 u.a. erklärt: »Selbst wenn unsere Genossenschaften nicht dazu berufen sein sollten, den Kleinhandel zu ersetzen, dann wären es eben die Warenhäuser. Aber was wäre dabei für ihn gewonnen? Ich habe zu den Kaufleuten von Montpellier gesagt: ›Auf alle Fälle sind Sie dazu bestimmt, vernichtet zu werden, es handelt sich nur darum, durch wen. Nun, da sollten Sie es doch vorziehen, von uns aufgezehrt zu werden, da wir die Interessen der Verbraucher, der Allgemeinheit, der Demokratie vertreten, anstatt von den Warenhäusern, die nur eine Handelsaristokratie repräsentieren.‹« (ebd., 73)

ner Genossenschaft arbeitet, *der er selbst als Mitglied angehört*, recht nahe daran [...], sein eigener Herr zu sein« (Gide 1913a, 687; Herv. i.O.).

Diese Umwälzung zur *république coopérative* der Zukunft, die Gide explizit als eine Revolution bezeichnet, werde sich allerdings allmählich und ohne jede Gewaltanwendung vollziehen. Sie sei auch »nicht vom Eingreifen des Staates oder von irgendeiner anderen Zwangsanstalt« zu erwarten. Sie hänge allein ab »von den freien Entschlüssen Einzelner [...], die auf dem Wege freiwilliger Vereinigungen ausgeführt werden und auf dem Markte gemäß dem gemeinen Recht wirksam werden« (Gide 1929b, 42f.); und sie werde sich vollziehen, »ohne irgendwie an dem zu rühren, was man die Grundlage der sozialen Ordnung nennt: Eigentum, Erbrecht, Zinsen und ohne andere Enteignung, als die, die sich aus dem freien Spiel der heutigen wirtschaftlichen Gesetze ergäbe« (Gide 1913a, 687). Denn wenn man wirklich einmal annehme, so Gide, »daß die Genossenschaften sich über ein ganzes Land erstrecken« und »Eigentümer der gesamten Produktionsmittel in Handel, Industrie und Landwirtschaft des Landes geworden sind – wer sind dann die wahren Eigentümer, wenn nicht die arbeitenden Klassen [...]?« (Gide 1929b, 41)

So wie die Revolution vor einem Jahrhundert »die Demokratie auf dem Gebiete der Politik verwirklicht« habe, so sei es nun die historische Mission der Konsumgenossenschaften, die »Demokratie in der Wirtschaft« zu realisieren. Und bis ins hohe Alter war Charles Gide davon überzeugt, dass sein genossenschaftliches Programm einer »sozialen Reorganisation« der Gesellschaft den Fluchtpunkt der historischen Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften angemessen in den Blick genommen habe. Von daher konnte er 1889, aus Anlass der 100-Jahr-Feierlichkeiten der Französischen Revolution, im Blick auf die Zukunft emphatisch ausrufen:

»Und wenn die zweite Hundertjahrfeier des Jahres Neunundachtzig kommt – was von uns niemand erleben wird –, die aber unsere immer noch lebenden und dann unzählbaren Genossenschaften feiern werden, dann können vielleicht unsere Enkel die Krönung des Gebäudes sehen und die Ankunft dessen begrüßen, was ich – ohne diesem Worte irgendwelche politische Bedeutung beizulegen und es einzige und allein im wirtschaftlichen Sinne verwendend – die Genossenschaftsrepublik nennen möchte. Glücklich jene, die sie erleben!« (ebd.)⁴⁵

45 Knapp 40 Jahre später, in einem Vortrag auf dem Kongress des Internationalen Genossenschaftsbundes in Stockholm vom August 1927, sollte Gide in einem ähnlichen Zukunftsausblick dann zwar immer noch optimistisch, aber schon vorsichtiger formulieren: »Die alle Menschen umfassende Genossenschaft? Ein in einer einzigen großen Genossenschaft und nicht nur in einem Völkerbund geeintes Europa? Geldloser Austausch ohne Profit statt des nationalen und internationalen Handels? Die Arbeitergenossenschaft anstelle der Lohnarbeit? [...] Ich weiß es nicht. Aber ich bin sicher, daß die Genossenschaft wenigstens die Menschen besser gemacht haben wird.« (Gide 1929e, 201)

3.3 EINE KONTRAKTUALISTISCHE GERECHTIGKEITSTHEORIE DER SOLIDARITÄT: LÉON BOURGEOIS

Auch wenn sich die französischen Solidaristen der Jahrhundertwende nie zu einer geschlossenen Gruppierung mit einer einheitlichen Sozialdoktrin formiert haben, sondern höchst unterschiedliche sozialpolitische Reformansätze vertraten, ist unbestreitbar, dass das Programm und Profil, vor allem aber der politische Erfolg dieser Reformbewegung aufs Engste mit einer einzelnen Person verbunden ist: Léon Bourgeois (1851-1925), der zu Recht als die zentrale Schlüsselfigur des republikanischen *solidarisme* gilt. Als Sohn eines jüdischen Uhrmachers in Paris geboren und im kleinbürgerlich-handwerklichen Milieu aufgewachsen, dem er politisch zeitlebens eng verbunden bleiben sollte, kann Bourgeois als ein typischer Vertreter der ersten Generation der Dritten Republik gelten.¹ Als junger Student der Rechte nahm er als Freiwilliger am Deutsch-Französischen Krieg teil und führte danach sein Jura-Studium weiter, das er 1875 mit dem Doktorat abschloss. 1876 trat er in den öffentlichen Verwaltungsdienst ein und übernahm während der 1880er Jahre Ämter als Subpräfekt und Präfekt in mehreren französischen Departements. 1887 wurde er im Alter von 36 Jahren Polizeipräfekt in Paris und zog bereits ein Jahr später zum ersten Mal in die Abgeordnetenkammer ein, wo er sich dem linken Flügel der *radical-caux* um George Clemenceau anschloss. Dort avancierte er, nachdem durch den Panamaskandal bedingten Rückzug Clemenceaus (1893), zur charismatischen Leitfigur dieser Gruppierung, aus der dann im Jahr 1901 der *parti républicain, radical et radical-socialiste* hervorgehen sollte.

Seit 1890 übernahm Bourgeois Ministerämter für Erziehung und für Justiz, bevor er im November 1895 für ein knappes halbes Jahr Ministerpräsident der ersten rein radikal-republikanischen und von den Sozialisten tolerierten Regierung der Dritten Republik werden sollte. Bourgeois, der Freimaurer war und »sein Kabinett mit 8 Freimaurern (von insgesamt 10 Ministern)« (Reisz 2006, 79) besetzte, wollte in seiner Amtszeit u.a. ein Gesetz zur Einführung der progressiven Einkommensbesteuerung durchbringen, scheiterte damit jedoch am Widerstand des mehrheitlich konservativ besetzten Senats. Daraufhin trat er im April 1896 zur Enttäuschung sei-

1 Zur Biographie vgl. neben den knappen Hinweisen in Audier 2007, 9-12 und Ders. 2010, 15-23 als ausführliche Studie vor allem Marc Sorlot, Léon Bourgeois (1851-1925): Un moraliste en politique, Paris: Bruno Leprince 2005 [im Folgenden: Sorlot 2005]. Vgl. zur Bedeutung Bourgeois' insgesamt auch Jack Ernest S. Hayward, The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism, in: International Review of Social History 6 (1961), 19-48.

ner politischen Freunde vom Amt des Ministerpräsidenten zurück.² Später schlossen sich weitere Ministerämter, aber auch höchste Staatspositionen wie die Präsidentschaft des Abgeordnetenhauses (1902-1904) und die Senatspräsidentschaft (1920-1923) an; unterbrochen nur von einem zwischenzeitigen Rückzug aus dem öffentlichen Leben nach dem Tuberkulose-Tod seiner Frau und seiner Tochter im Jahr 1904. Als aktiver republikanischer Sozialreformer war er neben seinen politischen Ämtern in zahlreichen bildungs-, gesundheits- und sozialpolitischen Initiativen und Vereinigungen engagiert, etwa als Präsident der 1866 von Jean Macé gegründeten *Ligue de l'enseignement*, als Gründer der *Association internationale pour la lutte contre le chômage* u.ä.

Seit den späten 1890er Jahren galt Bourgeois' Interesse – neben den solidaristischen Kernanliegen der Bildungs- und Sozialpolitik – vor allem den Fragen der Kriegsprävention und der internationalen Sicherheit. So fungierte er als Leiter der französischen Delegationen der Friedenskonferenzen von Den Haag (1899 und 1907), wo er schon früh Konzepte einer europäischen Friedensordnung auf der Grundlage einer – über Woodrow Wilsons ›14-Punkte-Programm‹ von 1918 deutlich hinausgehenden – *Société des Nations* mit dem Recht zu verbindlichen Schiedssprüchen bei internationalen Streitigkeiten entwickelte. Und auch wenn er sich mit diesen Vorstellungen kaum durchsetzen konnte, wurde er 1919 zum ersten Präsidenten des Völkerbundes nominiert und ein Jahr später für seine langanhaltenden friedenspolitischen Bemühungen mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet.

Léon Bourgeois wird in der Literatur immer wieder als ›Vater des Solidarismus‹ bezeichnet. Sein 1896 als Buch erschienener – und bis heute nicht ins Deutsche übertragener – Text *Solidarité*³ gilt als das zentrale Grunddokument der solidaris-

-
- 2 Vgl. dazu ausführlich Sheradin 2000, 200-216. Ein Gesetz zur progressiven Einkommensbesteuerung ist nach Jahrzehntelangen Querelen und Verweigerungen erstmals 1914 zustande gekommen, als es um die Finanzierung der Militärausgaben des Ersten Weltkrieges ging.
 - 3 Diese kleine Programmschrift, die im Oktober 1896, wenige Monate nach Bourgeois' Amtsverzicht, erschien, enthält vier Aufsätze, die ein Jahr zuvor, zwischen März und Mai 1895, in der Zeitschrift *La nouvelle revue* erschienen waren, noch bevor Bourgeois im November 1895 zum Ministerpräsidenten gewählt wurde. In die dritte Auflage aus dem Jahr 1902 wurde dann als Anhang der Vortrag Bourgeois' auf dem Pariser Erziehungskongress vom September 1900 (*Rapport*), ein Auszug aus der anschließenden Diskussion (*Extrait du compte rendu de la séance*) sowie Bourgeois' dortiger Abschlussvortrag (*Discours de clôture*) aufgenommen. Dieser Band erlebte bereits im Jahr 1912 seine siebte Auflage. Seine zwölfte Auflage erfuhr er im Jahr 1931. Danach geriet der Band jedoch in Vergessenheit und war lange Zeit »schwer aufzufinden« (Jacques Eloy, Relire Léon Bourgeois, in: Léon Bourgeois, Solidarité, Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses universitaires du Septentrion 1998, 7-10, 7). Erst im Jahr 1998 erschien eine Neuauflage dieses

tischen Bewegung, mit dem »die Idee der Solidarität in die Politik eingetreten« (Blais 2007, 19) ist. Bourgeois' knapp 50 Druckseiten umfassendes Manifest galt im Frankreich des frühen 20. Jahrhunderts schon bald als Klassiker und wurde in vielfacher Form »in Lesebüchern, Darstellungen der weltlichen Moral und populären Büchern über Sozialpolitik« (Feilbogen 1915, 69) präsentiert und propagiert. Auch wenn viele weitere Autoren zur Entfaltung und Verbreitung republikanisch-solidaristischen Gedankenguts beigetragen haben, so bleibt festzuhalten, dass Bourgeois in diesen Diskursen allein schon aufgrund seiner politischen Prominenz eine zentrale Stellung einnimmt, obwohl seine Beiträge zur solidaristischen Theoriebildung neben der kleinen Programmschrift aus dem Jahr 1896 nur aus verschiedenen Vortrags- und Diskussionsbeiträgen zu wissenschaftlichen Konferenzen und politischen Kongressen bestehen.⁴

›Klassikers‹ des republikanischen Solidarismus, die sich an der fünften Auflage aus dem Jahr 1906 orientiert. Eine weitere Ausgabe dieser Textsammlung erschien, von Marie-Claude Blais herausgegeben und mit einer ausführlichen Einleitung (7-45) versehen, im Jahr 2008 bei Le Bord de l'eau. Diese Ausgabe enthält zusätzlich fünf weitere Texte Bourgeois' aus den Jahren 1901 bis 1909. Im Folgenden wird *Solidarité* nach dieser Ausgabe zitiert.

- 4 Zu erwähnen sind hier zunächst die 14 frühen, zwischen 1890 und 1896 entstandenen Beiträge in: *Léon Bourgeois, L'éducation de la démocratie française*, Paris: Cornély 1897 [im Folgenden: *Bourgeois* 1897]. Vor allem aber sind diejenigen Texte zu nennen, die Bourgeois aus Anlass der drei Solidarismus-Konferenzen der *École des hautes études sociales* im Herbst 1901 verfasst hat. Sie sind dokumentiert in dem Band *Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Conférences et discussions. Présidés par M.M. Léon Bourgeois et Alfred Croiset* (1902), 2. Aufl., Paris: Alcan 1907. Es handelt sich um drei Vorträge, die Bourgeois am 6.11., am 20.11. und am 4.12. des Jahres 1901 gehalten hat. Sie wurden jeweils ergänzt durch sich einige Tage später anschließende Diskussionsabende (am 13.11., 27.11. und 11.12.), an denen u.a. auch Charles Gide teilnahm. Die Vorträge und Diskussionen sind in diesem Band dokumentiert unter dem Titel *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (ebd., 1-119). Der Band enthält zudem Vorträge und Diskussionen von weiteren Solidarismus-Konferenzen zwischen Januar und März 1902, an denen Bourgeois aber nicht mehr teilgenommen hat. Im Winter 1902/03 fanden weitere Solidarismus-Konferenzen an der *École des hautes études sociales* statt, deren Beiträge unter dem Titel *Les applications sociales de la solidarité* (Paris: Alcan 1904) veröffentlicht wurden und zu denen Bourgeois ein Vorwort beisteuerte (ebd., V-XXII). Relevant für Bourgeois' Beitrag zur Solidarismus-Debatte ist schließlich noch sein 1914 erschienener Band *La politique de la prévoyance sociale*, Bd. 1, Paris: Charpentier [im Folgenden: *Bourgeois* 1914], der mehr als 20 Vorträge und Gelegenheitstexte Bourgeois' aus der Zeit von 1894 bis 1912 versammelt und sich vor allem praktischen Fragen zuwendet (er untergliedert sich in die beiden Teile: *La doctrine et la méthode* und *Les moyens de lutte*

Bourgeois ist für die solidaristische Sozialphilosophie vor allem deshalb von Bedeutung, weil er den von Alfred Fouillée nur am Rande erwähnten Topos des ›Quasi-Vertrags‹ zum Fundament einer neuartigen republikanisch-kontraktualistischen Theorie sozialer Gerechtigkeit zu erheben versucht – und weil er damit die Hoffnung verbindet, auf diese Weise die moralischen Grundlagen für den Ausbau der liberalen Republik zu einem demokratisch legitimierten Wohlfahrtsstaat liefern zu können. Im Mittelpunkt dieser solidaristischen Gerechtigkeitstheorie steht dabei ebenfalls – wie schon bei so unterschiedlichen Autoren wie Comte, Fouillée und Leroux – das Motiv der sozialen Schuld (*dette sociale*), das Bourgeois jedoch – anders als seine Vorfürer – nicht nur zur Illustration der unentrinnbaren historisch-gesellschaftlichen Solidarzusammenhänge verwendet, in denen sich jeder Mensch von Geburt an wiederfindet. Vielmehr baut er dieses Motiv nun systematisch zu einer modernen Gerechtigkeitstheorie aus, womit er innerhalb des solidaristischen Diskurses theoretisches Neuland betritt.⁵

Im Folgenden will ich zunächst Bourgeois’ – im Wesentlichen im Rahmen des bisherigen solidaristischen Denkens verbleibende – Solidaritätskonzeption und seinen spezifischen Zugang zu dieser Schlüsselkategorie moderner Gesellschaften nachzeichnen (3.3.1), bevor ich seine daran anschließenden Perspektiven zur Frage nach der Verhältnisbestimmung von Solidarität und Gerechtigkeit zur Sprache bringe (3.3.2). Auf dieser Grundlage sind dann Bourgeois’ Konzepte der *dette sociale* und des *quasi-contrat* zu erläutern (3.3.3; 3.3.4), um die Frage zu klären, inwiefern sich hier Perspektiven einer modernen Solidaritätstheorie sozialer Gerechtigkeit identifizieren lassen, die die normative Selbstverständigung moderner Gesellschaften auch heute noch inspirieren können.

contre les maux sociaux). Ihm folgte im Jahr 1919 ein weiterer, etwa 25 Texte Bourgeois’ umfassender Teilband unter dem Titel: *L’action*, Paris: Charpentier, der für die theoretische Klärung des Konzepts eines republikanischen *solidarisme* aber wenig hergibt.

5 So notiert Zoll 2000, 79: »Bourgeois wurde in seiner Bedeutung als Theoretiker zumeist verkannt, da seine Texte [...] nicht im wissenschaftlichen Jargon abgefasst sind. Dabei hat er eine originelle, innovative Theorie der sozialen Solidarität vorgelegt, deren Relevanz weit über die der Schule oder Doktrin des Solidarismus hinausreicht [...].« So richtig der Hinweis auf die ›originelle, innovative Theorie‹ ist, so irritierend bleibt freilich die Behauptung, diese reiche über die ›Doktrin des Solidarismus‹ weit hinaus, denn im Zentrum dieser ›Doktrin‹ stehen gerade die Ideen und Konzepte Bourgeois’.

3.3.1 Solidarité d'abord: Soziale Solidarität und postliberaler Republikanismus

Wie die Vertreter des französischen *solidarisme* insgesamt, so ist auch Léon Bourgeois ein glühender Anhänger der Revolution mit ihrer Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Allerdings ist er davon überzeugt, dass die normativen Leitbegriffe des späten 18. Jahrhunderts nach einem Centenarium historisch-politischer Lernerfahrungen einer neuen Lesart bedürfen. So erklärt er im Jahr 1900, dass die Revolution damals zwar getan habe, was ihr möglich war, als sie allen Menschen die gleichen Rechte und das erste der Güter, die Freiheit, gegeben habe;⁶ mittlerweile habe sich im Hinblick auf die individuelle Freiheit der Menschen jedoch eine zweifache Wahrheit zu erkennen gegeben: Zum einen sei deutlich geworden, dass individuelle Freiheit in der Tat die erste Bedingung des Lebens und des menschlichen Fortschritts darstelle, sodass die Freiheit für den Einzelnen unbedingt zu verteidigen sei, und zwar »nicht nur die Freiheit seines materiellen Lebens, seiner Arbeit und seines Gewinns, sondern die seines Geistes und seines Gewissens als Garantie aller anderen Freiheiten« (Bourgeois 2008d, 148). Zum anderen sei aber unübersehbar geworden, dass diese Freiheit längst nicht für jeden gesichert sei, wie Bourgeois unter Hinweis auf amerikanische *trusts* erklärt: »Was sind diese *trusts*, durch ihren Missbrauch, anderes als das Instrument zur Zerstörung der Freiheit der größten Zahl? [...] Wenn einige Milliardäre ganze Klassen der Gesellschaft ruinieren – lässt man sie dann sagen, dass sie schlicht und einfach von ihrer individuellen Freiheit Gebrauch gemacht haben, dass sich ihr Monopol einzig ihrer Freiheit verdankt?« (ebd., 149) Einige Jahre später schreibt er dazu:

»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, sodass jeder Konsument gezwungen ist, dessen drakonische

⁶ Vgl. Léon Bourgeois, Discours du clôture au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders. 2008, 141-158 [im Folgenden: Bourgeois 2008d], 148.

Forderungen zu erfüllen. Worin besteht die Freiheit der armen Leute angesichts dieser Freiheit, die der Chef eines Trusts beansprucht?«⁷

Die Menschenrechtserklärung der Revolution ist für Bourgeois deshalb durch eine Erklärung der Menschenpflichten zu erweitern;⁸ und zwar dergestalt, dass diese *devoirs* das liberale Privatrecht und die *droits de l'homme* durch ein ebenbürtiges Sozialrecht – durch eine »théorie du devoir social« und eine »loi sociale«⁹ – ergänzen und vervollständigen. Denn im Hinblick auf die sozialen Pflichten habe die Revolution zu wenig geleistet. Sie habe 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« (ebd., 148). Die gefühlsbasierte und sanktionsunsfähige Idee der *fraternité républicaine* sei in diesem Sinne durch »eine neue Regel des *Sozialrechts*«¹⁰ zu ersetzen, denn nur so könne ein rechtlich verbindliches Fundament gelegt werden, das die Prinzipien von individueller Freiheit und Gleichheit nicht nur für einige, sondern wirklich für alle Gesellschaftsmitglieder zugänglich macht.

Die Trias von ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹ will Bourgeois deshalb durch die neue Trias von ›Solidarität, Gleichheit, Freiheit‹ ersetzen. So erklärt er im Jahr 1990 programmatisch:

»Die Solidarität ist das erste Faktum, vorgängig zu jeder sozialen Organisation; sie ist zur gleichen Zeit der objektive Seinsgrund der Brüderlichkeit. Mit ihr muss man anfangen. *Solidarität* zuerst (*solidarité d'abord*), dann *Gleichheit* oder *Gerechtigkeit*, die in Wahrheit identisch sind, schließlich: *Freiheit*. Dies ist die notwendige Ordnung der drei Ideen, mit denen die Revolution die soziale Wahrheit auf den Punkt bringt.« (Bourgeois 2008c, 122f.; Herv. i.O.)

7 Léon Bourgeois, L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, in: Essai d'une philosophie de la solidarité (1902), 2. Aufl., Paris 1907, 1-119 [im Folgenden: Bourgeois 1907], 58.

8 »Die Revolution schuf die Erklärung der Rechte. Es kommt darauf an, ihr eine Erklärung der Pflichten hinzuzufügen«, so Bourgeois in der Diskussion auf dem Erziehungskongress: Léon Bourgeois, Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1990, in: Ders. 2008, 121-140 [im Folgenden: Bourgeois 2008c], 133.

9 Léon Bourgeois, Solidarité, in: Ders. 2008, 47-101 [im Folgenden: Bourgeois 2008a], 94.

10 Léon Bourgeois, Rapport au Congrès d'Education Sociale en 1900, in: Ders. 2008, 104-120 [im Folgenden: Bourgeois 2008b], 105; Herv. i.O.

Wissenschaftliche Gesetze: Ein notwendiges Band der Solidarität

In diesem Rahmen hatte Bourgeois für seine Programmschrift aus dem Jahr 1896 auch schlicht den Namen *Solidarité* gewählt. Dieser Text, in dem er nicht weniger als einen gerechtigkeitstheoretischen Neuansatz für die politische Philosophie der Dritten Republik präsentieren will, beginnt jedoch nicht mit philosophischen Reflexionen, sondern – dem damaligen Zeitgeist entsprechend – mit den neuesten Erkenntnissen der Naturwissenschaften. Wie im solidaristischen Diskurs seiner Zeit insgesamt, so bildet auch für Bourgeois die *solidarité naturelle* den Ausgangspunkt der Überlegungen. Diese ›natürliche Solidarität‹ sei in den letzten Jahren insbesondere von der Biologie und der Physiologie nicht nur im Hinblick auf die Gesetzmäßigkeiten des organischen Lebens, sondern auch bezüglich der wissenschaftlichen Entwicklungsgesetze der Gesellschaften entdeckt und beschrieben worden (vgl. Bourgeois 2008a, 70). Während sich die gesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskurse in Politik und Philosophie bisher stets zwischen der liberalen Politischen Ökonomie und den verschiedenen sozialistischen Schulen bewegten und um konkurrierende Leitbilder von Individualismus und Kollektivismus kreisten, habe sich durch die Naturwissenschaften nun »eine neue, höhere und verständigere Sichtweise« angekündigt, »die die Idee von morgen hervorbringen wird« (ebd., 51f.): die Einsicht nämlich, dass es »zwischen jedem Individuum und allen anderen ein notwendiges Band der *Solidarität*« (ebd., 53; Herv. i.O.) gebe.

Im Einklang mit den szientistischen Überzeugungen seiner Zeit erklärt Bourgeois: »Wie die physischen, chemischen und biologischen Phänomene gehorchen auch die ökonomischen und sozialen Phänomene [...] unausweichlichen Gesetzen. Die einen wie die anderen sind notwendigen Kausalbeziehungen unterworfen, und nur die induktive Methode ermöglicht es der Vernunft, diese zu erkennen und zu bemessen.« (ebd., 56) Die sozialen Gesetzmäßigkeiten seien zwar komplexer als die Gesetze der Physik oder Chemie, und ihre exakte wissenschaftliche Bestimmung deshalb schwieriger; dies ändere aber nichts an ihrer grundsätzlichen Existenz. Für Fragen der politischen Gestaltung des sozialen Lebens gelte deshalb – und hier übernimmt Bourgeois' *Solidarité* vollständig die Perspektive der naturalistischen Schule – der Grundsatz: »Alles, was man jenseits oder gegen die natürlichen Gesetze zu unternehmen versucht, ist vergeblich und zur Erfolglosigkeit verurteilt« (ebd., 57); eine Tatsache, die in den *théories subjectives* und im *verbalisme philosophique* zu kurz komme.

Die *lois sociales naturelles* gelten für Bourgeois also in unerbittlicher Weise. Dies ist für ihn jedoch kein Anlass, die spencersche These vom *struggle for life* anzuerkennen. Zwar habe die Biologie deutlich gemacht, dass sich individuelle Organismen nur durch ihre permanente Anpassung an veränderte Umweltbedingungen

erhalten und fortentwickeln könnten, sodass *les individualistes*¹¹ den sozialen Fortschritt und die Lösung der sozialen Probleme in strikter Analogie zum biologischen Fortschritt der Arten konzipierten und die Parole »*Laissons donc faire et laissez passer*« (ebd., 61) ausgaben, der zufolge jeder staatliche Eingriff zugunsten der Schwachen ebenso willkürlich wie aussichtslos sei. Allerdings sei diese ›individualistische‹ Lesart der biologischen Evolution nicht die einzige mögliche Interpretation dieser ›natürlichen Gesetze‹. Ganz in der Tradition des französischen ›Reform-Darwinismus‹ (Linda L. Clark) rekurriert hier auch Bourgeois vor allem auf die Arbeiten von Henri Milne Edwards und seine Koordinationstheorie der Entwicklung der Arten (vgl. Clark 1984, 67-74). Der individualistischen Lehre vom *lutte pour l'existence* sei nämlich die biologische Doktrin einer fundamentalen *solidarité des êtres*, einer natürlichen Solidarität und Interdependenz, entgegenzustellen, wie sie sich aus dem Studium der Entwicklungsbedingungen biologischer Organismen ergebe:

»Jedes Individuum, jedes lebende Wesen, ist ein Aggregat, und die Teile, aus denen es sich zusammensetzt, sind selbst wieder Individuen, lebende Wesen. [...] Nun tendieren diese ersten Elemente individuell zu ihrer Existenzernahme und Entwicklung; sie sind jedoch durch eine enge Solidarität verbunden. Sie sind nicht nebeneinander gestellt ›wie die Steine auf einem Steinhaufen‹; sie bekämpfen sich nicht, sie zerstören sich nicht blind wie Krieger in einem dichten Gedränge. Sie entwickeln sich, jedoch trägt ihre Entwicklung zugleich zur Entwicklung des ganzen Organismus bei, den sie bilden; sie entwickeln sich, und ihre eigene Evolution ist eine Funktion der kollektiven Evolution. Sie sind, mit einem Wort, *Assoziierte*.« (Bourgeois 2008a, 66; Herv. i.O.)¹²

Diese natürliche *association* behindere den Einzelnen also nicht; sie stärke vielmehr seine Kräfte und beschleunige seine Entwicklung. Die Assoziation sei deshalb für jeden Einzelnen ein Gewinn, wobei sie sich selbst nur in dem Maße erhalten könne,

11 Explizit nennt Bourgeois in diesem Zusammenhang den liberalen Nationalökonom Yves Guyot; vgl. Bourgeois 2008a, 22 u.ö., den langjährigen Chefredakteur des wirtschaftsliberalen *Journal des économistes*.

12 Einige Jahre später notiert Bourgeois – in Anlehnung an die mittlerweile weitverbreitete Formel Herbert Spencers – ergänzend: »Die lebende Materie tendiert zum Übergang vom Homogenen zum Heterogenen. Es gibt eine zunehmende funktionale Differenzierung der Teile, Anpassung an verschiedene und übereinstimmende Aufgaben. Und das dauerhafte Gleichgewicht eines Typus erhält sich durch eine echte solidarische Assoziation der verschiedenen Teile, wobei jedes eine bestimmte Spezialisierung aufweist, aber alle in einem gemeinsamen Bestreben zusammenkommen. Diese Assoziation ist die Bedingung des Erfolgs im Kampf um die Existenz. Von daher ist jedes Wesen, das lebt und sich entwickelt, eine *Assoziation* [...].« (Bourgeois 1907, 3; Herv. i.O.)

in dem sich ihre Elemente – im Rahmen »assozierter Aktivitäten« – entwickeln und entfalten. In diesem Sinne eröffne die biologische Wissenschaft »die definitive Wahrheit: individuelle, isolierte Aktivitäten wachsen langsam; entgegengesetzte zerstören sich; nebeneinandergeordnete addieren sich; nur assoziierte Aktivitäten wachsen schnell, erhalten und multiplizieren sich« (ebd., 67).

Gleichgewichtszustände und »dépendance réciproque«

Auch Bourgeois will nun – und dieser Gedankengang enthält im solidaristischen Diskurs seiner Zeit ebenfalls wenig Neues – dieses Assoziations- und Koordinationstheorem aus der Biologie auf die Gesellschaft, vom organischen auf das soziale Leben übertragen. Zwar distanziert er sich von jenem organizistischen Naturalismus, der die Naturwissenschaften direkt zur »höchsten Philosophie« erhebt,¹³ da die menschliche Gesellschaft nicht mit einem tierischen Organismus zu vergleichen sei.¹⁴ Dennoch sieht auch Bourgeois das soziale – ähnlich wie das organische – Leben vor allem von Phänomenen und Gesetzen einer vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängigen Interdependenz und Solidarität beherrscht. Nicht nur für biologische Arten, sondern auch für menschliche Gesellschaften gelte, dass der Kampf um die individuelle Entwicklung die erste Bedingung des gesamten Fortschritts sei, dass nur die freie Entfaltung der Fähigkeiten der Individuen die Entwicklung der gesamten Gesellschaft vorantreiben könne. Ähnlich wie die biologi-

13 Namentlich nennt Bourgeois als »einen wichtigen Naturalisten der Gegenwart« den Zoologen Edmond Perrier, für den »die Naturwissenschaften nicht nur die höchste Philosophie darstellen, sondern auch die einzige, die in der Lage ist, den Regierungen die nötigen Erleuchtungen zu liefern, um die größten Plagen der Gegenwart auszuloten und zu kurieren« (Perrier, Faune des côtes de Normandie, 1894; zit. nach Bourgeois 2008a, 68).

14 Bei den biologischen Organismen sei allein die Natur das handelnde Subjekt, während die einzelnen Teile völlig willenlos seien. Menschliche Gesellschaften dagegen seien – wie Bourgeois später ganz im Sinne Alfred Fouillées betonen sollte – durch »ein neues Element« gekennzeichnet: »Das Denken, das Bewusstsein, den Willen« (Bourgeois 1907, 7), also durch das Element einer freien Moralität des Menschen, die sich nicht auf unpersönliche, rein biologisch-organische Entwicklungsprozesse reduzieren lasse. Und dies gelte auch umgekehrt: »Die Natur entkommt dem Willen des Menschen nicht; sie verändert sich unaufhörlich durch menschlichen Einfluss.« (ebd., 59) Fouillée habe deshalb, so Bourgeois, die menschliche Gesellschaft mit Recht als *un organisme contractuel* bezeichnet und damit deutlich gemacht, dass hier wissenschaftliche Bestandsaufnahme und Beschreibung mit moralischem Sollen und Wollen zusammenfallen (vgl. ebd., 7). Schon in *Solidarité* war diese starke Bezugnahme auf Fouillée unübersehbar, auch wenn sich Reminiszenzen an dessen Motiv des *organisme contractuel* dort noch nicht finden.

sche Evolution der höheren Lebewesen laufe deshalb auch die soziale Evolution menschlicher Gesellschaften auf stets höhere Gleichgewichtszustände hinaus, in denen die individuelle Aktivität der Einzelnen zunehmend höhere Freiheitschancen finde und gerade dadurch das Entfaltungsniveau der Gesellschaft als ganzer erhöhe. Die gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse laufen insofern auch für Bourgeois auf einen Zustand hinaus, in dem sich Individuum und Gemeinschaft, Freiheit und Einbindung, Individualismus und Kollektivismus nicht länger gegeneinander in Stellung bringen lassen. Vielmehr werde in diesem Prozess ein Zustand menschlicher Zivilisation erreicht, in dem, wie Bourgeois mit einem Zitat aus Fouillées *Science sociale* verdeutlicht, »die zwei simultanen Effekte des Fortschritts, die bisher brutale Gegensätze waren, wirklich untrennbar werden: das Wachstum des individuellen Lebens und das Wachstum des sozialen Lebens« (Bourgeois 2008a, 69). Von daher erweise sich das »Gesetz der Solidarität nicht als eine äußere und willkürlich auferlegte Notwendigkeit, sondern als ein für das Leben unverzichtbares Gesetz der inneren Organisation, nicht als eine Knechtschaft, sondern als ein Mittel der Befreiung« (ebd.).

So wie die moderne Astronomie für den Sternenhimmel die Gravitation, »das Gesetz der Solidarität der Himmelskörper« (ebd., 64), entdeckt habe, so hätten die Wissenschaften der Biologie und der Soziologie dem Menschen seinen Platz inmitten des Lebens zurückgegeben. Denn »sie kennen nicht mehr den abstrakten Menschen, der plötzlich auf der Erde erschienen ist, vollständig entwickelt in seiner Intelligenz und seinem Willen. Er ist nicht länger das Ziel und die Bestimmung des Systems der Welt. Er ist vielmehr Beziehungen reziproker Dependenz unterworfen, die ihn an seinesgleichen binden [...].« (ebd.) Und die Dimensionen dieser *dépendance réciproque* seien für den Einzelnen schlicht überwältigend:

»Diese Dependenz bindet ihn an alle und an alles im Raum und in der Zeit. Er lebt, und seine Gesundheit ist permanent bedroht durch die Krankheiten der anderen, wie auch deren Leben durch die Krankheiten bedroht ist, die er in sich trägt; er arbeitet, und durch die notwendige Arbeitsteilung profitieren auch andere von den Produkten seiner Aktivität, wie auch die Produkte der Arbeit der anderen unverzichtbar sind, um seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen; er denkt, und jeder seiner Gedanken reflektiert die Gedanken seiner Mitmenschen [...]; er ist glücklich oder er leidet, er hasst oder er liebt, und alle seine Empfindungen sind die Effekte oder die Ursachen ähnlicher oder gegenteiliger Gefühle, die zur gleichen Zeit alle anderen Menschen bewegen, mit denen er in permanenten Austauschbeziehungen steht.« (ebd.)

Diese Dependenzbeziehungen binden den Einzelnen dabei, so Bourgeois, nicht nur an die zeitgleich mit ihm lebenden Mitmenschen, sondern auch an die vergangenen Generationen: »Eine neue Generation tritt ins Leben ein, und in ihren Antrieben, ihren Leidenschaften, ihren Freuden und ihren Schmerzen, die sie in den Stunden ihrer Existenz ganz und gar bewegen, vermischen sich, zusammenstoßend oder sich

ausgleichend, alle Kräfte der Vergangenheit« (ebd., 65). So kann Bourgeois im direkten Anschluss an Comte resümieren, die Menschheit sei, »wie man zu Recht gesagt hat, weit eher aus Toten denn aus Lebenden zusammengesetzt; unsere Körper, die Produkte unserer Arbeit, unsere Sprache, unsere Gedanken, unsere Institutionen, unsere Künste, all dies ist für uns Erbe, ein von unseren Vorgängern langsam zusammengetragener Schatz« (ebd., 64f.). Und dies bedeute mit anderen Worten: »Das Gesetz der Solidarität ist universell« (ebd., 65). »Der Mensch kann diesem Gesetz nicht entkommen« (ebd., 63).

3.3.2 Solidarität und Gerechtigkeit zwischen Wissenschaft und Moral

Bourgeois will sich freilich nicht einfach mit dem Aufweis dieser Solidar- und Interdependenzzusammenhänge begnügen. Wie die übrigen Solidaristen treibt auch ihn ein politisch-moralischer Reformimpuls, der dem ökonomischen Programm des *'laisser faire, laisser mourir'* (Alfred Fouillée) kraftvoll entgegentreten und »die fatale, blinde und ungleiche Interdependenz, die aus den alten sozialen Irrungen resultiert, in eine freiwillige und vernünftige Interdependenz«¹⁵ transformieren will. Auch ihm geht es vor allem um die Frage, wie man »aus der wissenschaftlichen Lehre von der natürlichen Solidarität eine praktische Lehre der moralischen und sozialen Solidarität« gewinnen kann, und zwar so, dass sich aus dieser Doktrin zugleich »eine präzise Regel für die Rechte und Pflichten eines jeden im Rahmen des solidarischen Handelns aller« (Bourgeois 2008a, 71) gewinnen lässt.

Der frühe Bourgeois: Eine naturalistische Schlagseite

In seiner Frühschrift aus dem Jahr 1896 gelingt Bourgeois dieser Übergang von der *solidarité naturelle* zur *solidarité morale et sociale* jedoch nur in Ansätzen, denn insgesamt bildet hier – anders als in den Theoriebemühungen Alfred Fouilliées und Charles Gides – die szientistische Perspektive nicht nur eine wichtige, sondern die entscheidende Kategorie, sodass Bourgeois den moralischen Ambitionen seines Projekts einer *doctrine pratique de la solidarité sociale* in dieser Schrift noch kaum gerecht werden kann. Zwar betont er mit Nachdruck, dass es ihm um das reformpolitische Konzept einer sozialen Solidarität geht, die die Methode der Wissenschaft

¹⁵ Léon Bourgeois, Le problème social: La socialisation des consciences. Discours prononcé à Bordeaux au deuxième Congrès national d'Éducation Sociale (24.10.1908), in: Ders. 1914, 11-25, 21.

mit der Idee der Moralität verbinden will. Denn schließlich sei der Mensch ein moralisches Wesen, das das Gute anstrebe und gegenüber dem sozialen Drama gesellschaftlichen Unrechts nicht gleichgültig bleiben könne,¹⁶ weshalb auch die Gesellschaft »nicht indifferent bleiben kann gegenüber dem fatalen Spiel der ökonomischen Phänomene« (Bourgeois 2008a, 58). Dennoch bleibt Bourgeois' Manifest *Solidarité* – ähnlich wie zuvor Comtes Bemühungen um die Grundlegung einer positivistischen Philosophie – insgesamt von einer Denkweise dominiert, die Ausmaß, Reichweite und Legitimität moralischer Ideen vom Erkenntnisstand sozialwissenschaftlicher Einsichten abhängig macht. So betont er im Rahmen seiner Zurückweisung der revolutionären Ambitionen der sozialistischen Bewegung, dass der ›wissenschaftlichen Vernunft‹ unbedingter Vorrang vor dem ›moralischen Gefühl‹ einzuräumen sei: »Die Vernunft, von der Wissenschaft geleitet, legt die unvermeidlichen Gesetze des Handelns fest: Der Wille, geübt durch das moralische Empfinden, führt dieses Handeln aus.« (ebd., 60)

Die wissenschaftliche Einsicht in das Wahre gibt demnach den Rahmen vor, innerhalb dessen sich die moralischen Bemühungen um das Gute bewegen können und dürfen. »Die Verwirklichung des Guten – d.h. die Befriedigung des moralischen Gefühls – unter den Bedingungen des Wahren – d.h. abgesegnet von der Vernunft: diese Gleichung ist endgültig gesetzt.« (ebd.) Deshalb könne und dürfe sich der politische Veränderungswille nur im Rahmen jener engen und ›unvermeidlichen Gesetze‹ artikulieren, die ihm die Wissenschaft zuvor offenbart hat. Insofern hätten die Sozialisten – freilich nicht diejenigen, die Gewalt predigten, sondern diejenigen, die den Frieden wollten – zwar gewissermaßen ›moralisch‹ recht, wenn sie die Indifferenz verurteilten und die Übel beheben wollten; dennoch seien ihnen gegenüber die Ökonomen gleichsam ›wissenschaftlich‹ im Recht, wenn sie darauf hinwiesen, dass sich alle politischen und sozialen Veränderungsbemühungen ›den Regeln der Wissenschaft von den Fakten‹ (ebd.) zu unterwerfen hätten.

Gegenläufig zu Fouillée und noch ganz in comtescher Manier rückt Bourgeois in *Solidarité* auch die Definition der Rechte und Pflichten des Menschen, also das eigentliche Herzstück seiner Bemühungen, in eine besondere Nähe zur *solidarité naturelle*. Wenn man nämlich die Realitäten der biologischen, physiologischen und sozialen Solidaritäten anerkenne, könne man nicht länger – wie es etwa in den Traditionen des stoischen und des christlichen Naturrechts der Fall sei – von einer mit gleichbleibenden Rechten und Pflichten ausgestatteten Wesensnatur des Menschen an sich sprechen. So habe Cicero mit seiner Rede von einem ›allen Menschen ge-

16 Ähnlich wie Fouillée notiert er: »Eine innere Kraft, die das eigentliche Gesetz seiner Spezies und seines Seins darstellt, warnt ihn zu jeder Stunde und fordert ihn auf zur Tat.« (Bourgeois 2008a, 58) In *Solidarité* findet sich auch ein knapper Hinweis auf Kant (vgl. ebd., 73), der als Referenzgröße in Bourgeois' späteren Schriften eine deutlich wichtigere Rolle einnehmen sollte.

meinsamen Gesetz, das die Tugend vorschreibt und vor der Ungerechtigkeit schützt (vgl. ebd., 73), zwar durchaus recht; er missachte aber die Realitäten der Geschichte, wenn er hinzufügt, dass dieses Gesetz »dasselbe in Rom wie in Athen ist, und dass es heute nicht anders ist als es morgen sein wird, dass es unveränderlich ist, immer dasselbe, alle Nationen und alle Jahrhunderte übergreifend« (ebd.). Und diese Geschichts- und Gesellschaftsvergessenheit gelte auch für die christliche Morallehre, der zufolge jeder Mensch seine Existenz »einem besonderen und definitiven Akt göttlicher Macht« (ebd., 76) verdanke, sodass es ausreiche, »in einer reinen Operation der Logik die Konsequenzen aus diesem absoluten Charakter der menschlichen Person abzuleiten, um zu bestimmen, was die Rechte des Menschen und seine Pflichten vor seinem Schöpfer, vor seinen Mitmenschen und vor ihm selbst sein sollen« (ebd.).

Nimmt man dagegen die *lois de la solidarité des êtres* ernst, dann sei der Mensch ein *être réel*, das der allgemeinen Evolution unterliege und die Bedingungen zur Entwicklung seiner Personalität nur innerhalb dieser Zusammenhänge finde. Auch wenn man nicht einfach behaupten könne, dass »die moralischen Gesetze, die sich dem Individuum auferlegen, nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen der Gesellschaft« (ebd.)¹⁷ seien, so sei nicht zu bestreiten, dass »die Definition der Rechte und Pflichten der Menschen heute nicht länger *außerhalb* der Beziehungen gesucht werden kann, die sie in Raum und Zeit solidarisch miteinander verbinden« (ebd., 77; Herv. i.O.). Der frühe Bourgeois erkennt in den Prinzipien von Recht und Moral also – anders als Alfred Fouillié – keine *idées forces* mit ihren gesellschaftstranszendierenden Potenzialen. Er scheint sie in *Solidarité* vielmehr ausschließlich als historisch kontingente Produkte der gesellschaftlichen Evolution zu

17 Dieses aus heutiger Sicht als ›klassisch durkheimianisch‹ anmutende Motiv zitiert Bourgeois hier unter Verweis auf eine nicht näher angegebene Stelle aus den Schriften Alfred Fouilliés. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass über theoretische Anregungen oder persönliche Kontakte zwischen Bourgeois und Durkheim, der ebenfalls auf dem Erziehungskongress von 1900 gesprochen hatte, offensichtlich nichts bekannt ist. Steven Lukes notiert in seinem knappen Kapitel über ›Durkheim and Solidarism‹ (Lukes 1975, 350-354): »Durkheim was not in the main stream of solidarism. [...] He did not, however, share their commitment to private property, or their faith in legislative reformism. [...] His sympathies basically lay with the regenerative aspects of socialism rather than with the piecemeal and practical reformism of the solidarists.« (ebd., 351, 353, 354) Marcel Fourniers große Durkheim-Biographie kommt auf das Verhältnis zwischen Durkheim und den Solidaristen nicht eigens zu sprechen. Vgl. zu den unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und Mentalitätslagen eines an einer theoretischen Begründung des Wohlfahrtsstaates interessierten ›Gerechtigkeitsphilosophen‹ wie Léon Bourgeois und eines – zumindest in seinen Frühschriften – politiktheoretisch desinteressierten ›Solidaritätssoziologen‹ wie Durkheim aber die Hinweise bei Gülich 1991, 50-58.

entwerfen; und gerät damit – wie Comte eine Generation zuvor – in die Gefahr, die normative Geltung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit aller nicht mehr einsichtig machen zu können.

Jenseits des Naturalismus: Soziale Faktizität und moralische Geltung beim späten Bourgeois

Von dieser naturalistischen Schlagseite sollte sich Bourgeois jedoch nur wenige Jahre später emanzipieren. In seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen der *École des hautes études sociales* des Jahres 1901 argumentiert er nämlich mit einer klaren Trennung von Natur und Moral, die beiden Kategorien nun eine je eigene Dignität und eine getrennt voneinander bestehende Wertigkeit einräumt. Für seine *théorie solidariste* reklamiert er damit erstmals einen denkbar scharfen Gegensatz von biologisch-sozialer Wirklichkeit und moralisch-menschlichem Ideal, der beide in gleicher Weise ernst nimmt, den *sentiments moraux* also nicht länger szientistische Unterwerfungsleistungen abverlangt. Im Gegenteil: Der frühe Versuch eines naturalistischen Zugangs zur Moral wird nun vollständig aufgegeben und durch Anleihen an eine kantische Moralkonzeption ersetzt.

Damit rückt der Gegensatz von sozialer Faktizität und moralischer Geltung in den Mittelpunkt der solidaristischen Doktrin, sodass nun die Empörung über gesellschaftlich verursachtes Unrecht – statt als wissenschaftlich »unaufgeklärt« verabschiedet und auf diese Weise politisch »entschärft« zu werden – ins eigentliche Zentrum der Theoriebildung rücken kann. Die sozialwissenschaftlich zu beschreibende Tatsache der *solidarité de fait* sei – und hier holt Bourgeois nun die den Naturalismus transzendierenden moraltheoretischen Prämissen Alfred Fouillées und Charles Gides ein – weder als gerecht noch als ungerecht, sondern schlicht als *ajuste* zu bezeichnen, denn die Qualifizierung ihrer Auswirkungen als »gerecht« oder »ungerecht« falle nicht in den Kompetenzbereich der Natur- oder Sozialwissenschaft, sondern in den der moralischen Überzeugungen der Menschen und ihrer Gesellschaft. Bourgeois betont in diesem Zusammenhang:

»Man beobachtet vor allem, dass die Natur ihre Zwecke in sich selbst hat; Zwecke, die nicht die unsrigen sind. Das Ziel des Menschen in der Gesellschaft ist die Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit ist niemals das Ziel der Natur; sie ist nicht ungerecht, sie ist *a-gerecht*. Es gibt deshalb nichts Gemeinsames zwischen dem Ziel der Natur und dem Ziel der Gesellschaft.« (Bourgeois 1907, 10; Herv. i.O.)

Diese, wenn man so will, »antinaturalistische« Akzentsetzung mit ihrer Betonung der Differenz von »Ziel der Natur« und »Ziel der Gesellschaft« ermöglicht Bourgeois nun einen produktiven Brückenschlag zu den moraltheoretischen Traditionen des

18. Jahrhunderts, deren zentrale Intuitionen er für das Projekt einer solidaristischen Gerechtigkeitstheorie somit fruchtbar machen kann. Dabei verzichtet er – ähnlich wie zuvor Fouillée – auf den Anspruch, eine philosophisch-metaphysische Begründung des Gerechtigkeitsprinzips liefern zu wollen. Stattdessen erklärt er lakonisch – und ganz im Sinne eines moralischen *common sense*-Pragmatismus:

»Niemand hat bestritten, dass das Ziel der Gesellschaft die Gerechtigkeit sein soll. Heute tritt eine metaphysische Sorge zutage: Man fragt nach der Natur, der Herkunft und der philosophischen Definition der Gerechtigkeit. Es ist aber unnütz, sich gegenwärtig solche Fragen zu stellen. Wir stellen eine Tatsache fest: Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit existiert in jedem Bewusstsein, und es herrscht unbedingt. Ob der Begriff der Gerechtigkeit eine angeborene Idee, ein innerer Ausdruck eines – ich weiß nicht wie – außerhalb unseres Geistes bestehenden Ideals oder vielleicht eine relativ neue Errungenschaft, das Resultat einer säkularen Evolution ist, interessiert uns wenig. Wir nehmen sie als ein Gegebenes, und das ist unser Ausgangspunkt.« (ebd., 27)¹⁸

Während die Ökonomen, so Bourgeois, im Rückgriff auf die *lois sociales* dazu neigten, den ungehinderten Konkurrenz- und Vernichtungskampf, »den Triumph der Stärksten, der Geeigneten, der am besten Bewaffneten im Kampf um die Existenz, und den Untergang der Schwächsten« (ebd., 29) als ›Ziel der Gesellschaft‹ auszugeben, sei festzuhalten, dass die Menschen aufgrund ihrer moralischen Gefühle und Überzeugungen nicht bereit seien, sich mit einem solchen Gesellschaftsmodell anzufreunden. Auch wenn sich als Folge der *solidarité naturelle* ungerechte Verhältnisse einstellen, die einige Individuen in vielfältiger Form profitieren, andere dagegen leiden lassen, wollten sich die Menschen, so Bourgeois, im Allgemeinen am Ideal der Gerechtigkeit orientieren, unabhängig davon, ob die Natur ein solches Ideal kenne oder nicht. Sie seien nämlich grundsätzlich davon überzeugt, dass das ›Ziel der Gesellschaft‹ darin bestehen solle, zwischen ihnen Freiheit und Gerechtigkeit herzustellen und jedem das Recht auf eine individuelle Entwicklung zu gewährleisten. Von daher gelte:

»Unsere Pflicht ist es, dem Kampf nicht teilnahmslos zuzusehen, nicht gleichgültige Zuschauer des Sieges der einen und der Niederlage der anderen zu sein; unsere Pflicht besteht genau darin einzugreifen, um das zerbrochene Gleichgewicht zwischen den Mächtigsten und

¹⁸ Vgl. auch Bourgeois 1907, 102: »Ich habe festgehalten, dass es eine Idee der Gerechtigkeit gibt; ich wollte nicht herausfinden, ob sie einem objektiven Ideal entspricht oder ob sie das Ergebnis einer allmäßlichen Entwicklung ist oder was die Ursache und die Gesetze dieser Entwicklung sind, woher sie kommt und wo sie entspringt; sie existiert; und das genügt mir [...].«

den Schwächsten wieder herzustellen. [...] Lassen wir nicht die Macht triumphieren, denn die Macht ist die eigentliche Negation der Gerechtigkeit.« (ebd.)

Aus diesem Gegensatz zwischen sozialwissenschaftlichem Szientismus und moralischer Selbstverständigung resultiert für Bourgeois also die Notwendigkeit eines planvollen politischen Veränderungshandelns. Denn in einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich am Ziel der Gerechtigkeit orientieren wollen, komme alles darauf an, die Möglichkeiten auszuloten, mit denen sie in ihre sozialen Solidaritäten planvoll intervenieren können.

Auf dem Weg zu einer >solidarité réfléchie et voulue<

Auch wenn wir gegenüber den Gesetzen der Natur bzw. der Gesellschaft letztlich machtlos seien, dürfe dies – und hier argumentiert Bourgeois nun durchgängig wie Fouillée – nicht dazu führen, das Proprium der Menschen zu unterschätzen: ihre Fähigkeit nämlich, sich die Kräfte und Gesetze der Natur kreativ anzueignen, für ihre eigenen Zwecke nutzbar zu machen und dadurch ihre eigene Freiheit zu erobern und zu sichern. Bourgeois verdeutlicht dies am Beispiel der Schwerkraft. Diese sei zwar die Ursache für Zusammenbrüche und Ruinen; die Menschheit habe aber gelernt, diese physikalische Gesetzmäßigkeit für die eigenen Ziele nutzbar zu machen, denn heute bediene sich die Wissenschaft der Mechanik zielgerichtet genau dieser Kräfte und Gesetze, um Gleichgewicht und Stabilität zu gewährleisten.¹⁹ Aus der Anerkennung der Gesetze der *solidarité de fait* folge deshalb nicht politische Resignation, sondern die Pflicht zu einer reflektierten, am Möglichen ausgerichteten Intervention:

»Man muss also eingreifen; aber wie? Diese Intervention kann nicht an den Gesetzen der Natur vorbeigehen. Unsere sozialen Konstruktionen wären nur imaginäre Phantome, wenn sie mit dem Realen nicht im Einklang wären, nicht auf ihm beruhten und sich nicht seinen Bedingungen unterwerfen. Das Baumaterial des Hauses der Gerechtigkeit, das wir errichten wollen, aber auch die Gesetze seiner Statik werden von der Natur bestimmt und sind in ihr zu erfassen, d.h. in den Fakten der Solidarität, die wir konstatiert haben. Und so vollzieht sich die enge Verbindung zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der Idee der Solidarität.« (Bourgeois 1907, 30)

19 »Ist die Solidarität ein Gesetz wie das der Schwerkraft? Sie ist es. Und ich füge hinzu: die Schwerkraft produziert Ruinen und Zusammenbrüche. Aber die Mechanik greift ein, und die Wissenschaft bedient sich genau dieses Gesetzes der Schwerkraft, um ein stabiles Gleichgewicht herzustellen.« (Bourgeois 1907, 10f.)

Wenn man also nicht nur – naturalistisch – die Gesetze der *solidarité de fait*, sondern auch – moralisch – das Ziel der Gerechtigkeit anerkennen will, muss es Bourgeois zufolge darum gehen, auf die Herausforderungen der *solidarité de fait* mit einer politisch-demokratisch zu entfaltenden *solidarité réfléchie et voulue* zu reagieren. Es gehe also »keineswegs darum, das Gesetz der Solidarität nach den Zielen der Natur sich auswirken zu lassen; es geht darum, mithilfe dieses Solidaritätsge setzes bewusst und freiwillig im Sinne der Gesetze der menschlichen Gesellschaft zu handeln. Diese Gerechtigkeit, die wir in allen unseren Bemühungen voranzutreiben haben, erreichen wir nur durch eine reflektierte und gewollte Solidarität.« (ebd., 11; Herv. i.O.)

3.3.3 Die *dette sociale*: Als Schuldner der Gesellschaft geboren

Bourgeois lässt in seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen des Jahres 1901 – wesentlich deutlicher als in *Solidarité* (1896) – keinen Zweifel daran, dass er nicht in erster Linie sozialwissenschaftlich-deskriptiv, sondern vor allem moralisch-normativ interessiert ist. Er will nicht als neutraler Sozialwissenschaftler argumentieren, sondern als engagierter Sozialpolitiker, dem es um die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit im Rahmen der Ordnungsstrukturen der Dritten Republik geht. Als führendes Mitglied der *Radicaux* sucht er nach politischen Perspektiven, um die zunehmenden sozialen Spannungen zwischen den verschiedenen Schichten und Klassen der Gesellschaft friedlich miteinander zu »versöhnen«. Dabei geht es ihm um eine rationale Regel ›gerechter‹ Umverteilung, mit deren Hilfe sich das Verhältnis zwischen den individuellen Freiheitsrechten und den sozialen Pflichten der Einzelnen bestimmen lässt; und dazu nennt er ›drei essentielle Tatsachen‹, an denen sich eine demokratische Theorie sozialer Gerechtigkeit zu orientieren habe. In seinem *Rapport* auf dem Erziehungskongress vom September 1900 bringt er sie folgendermaßen auf den Punkt:

»In einer Diskussion, zu der die Repräsentanten aller philosophischen Schulen, aller öffentlichen Meinungen, aller Glaubensrichtungen zusammengekommen sind, müssen wir alle *a priori*-Aussagen und alle metaphysischen Überlegungen außen vor lassen. Als Ausgangspunkt können wir nichts anderes nehmen als die feststehenden Tatsachen, die sich seriöserweise nicht bestreiten lassen. Dies scheinen uns vor allem drei essentielle Tatsachen zu sein:
 1. Der Mensch lebt in einem Zustand natürlicher und notwendiger Solidarität mit allen Menschen. Das ist die Bedingung des *Lebens*. 2. Die menschliche Gesellschaft entwickelt sich nur durch die Freiheit der Individuen. Das ist die Bedingung des *Fortschritts*. 3. Der Mensch begreift und will die Gerechtigkeit. Das ist die Bedingung der *Ordnung*.« (Bourgeois 2008b, 107; Herv. i.O.)

Auf dieser dezidiert nachmetaphysisch formatierten Grundlage geht es Bourgeois um ein Konzept sozialer Demokratie, das die Engführung der Republik auf die formal-abstrakten Rechtsprinzipien von Freiheit und Gleichheit überwindet. So notiert er in einem Vortrag aus dem Jahr 1904: »Die Demokratie ist nicht die Republik. Die Republik ist eine Form der Regierung. Die Demokratie ist eine Form der Organisation der gesamten Gesellschaft²⁰; einer Gesellschaft, in der sich die Menschen wechselseitig als Ähnliche – »tous les hommes sont des *semblables*« (Bourgeois 1904b, 433; Herv. i.O.)²¹ – anerkennen, denn:

»die Menschen, die sich als mit Vernunft und Gewissen begabte Wesen betrachten, bilden nur dann miteinander eine ihrer Natur entsprechende Gesellschaft, wenn diese eine vernünftige und moralische Organisation ist, d.h. wenn sie im Einklang steht mit der Idee, die sich unsere Vernunft von der *wechselseitigen Pflicht* macht, die gleichermaßen auf allen ruht.

Wenn sich die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft gegenseitig einen gleichen Rechtstitel auf Souveränität zusprechen, dann erkennen sie sich dadurch auch ein gleiches Recht auf Gerechtigkeit zu. Die wechselseitige Pflicht der Menschen hat einen Namen: wechselseitige Gerechtigkeit. Die Demokratie ist in der Summe eine nach dem Konsens aller organisierte Gesellschaft, unter der Souveränität aller, um unser aller Gerechtigkeit willen.« (ebd.; Herv. i.O.)²²

›Dette sociale‹ und ›outillage créé par l'humanité‹

Bourgeois will dem als freiwillige *fraternité* kläglich gescheiterten Prinzip der sozialen Verpflichtung aller gegenüber allen eine nicht nur moralisch-appellative, sondern auch juristisch klar definierte Rechtsgrundlage verschaffen. Dazu entwi-

20 Léon Bourgeois, La démocratie (Eröffnungsvortrag einer Serie von Konferenzen und Diskussionen der École des hautes études sociales 1904/1905), in: Revue politique et parlementaire, Nr. 126, 10.12.1904, 429-437 [im Folgenden: Bourgeois 1904b], 431.

21 Zu Bourgeois' Leitmotiv einer ›Gesellschaft der Ähnlichen‹ vgl. auch Castel 2005, 44-53.

22 Schon 1896 hatte Bourgeois in diesem Zusammenhang eine elementare Differenzierung zwischen einer ›demokratischen‹ und einer ›politischen‹ Republik eingeführt: »Eine demokratische Republik ist mehr als eine *politische* Republik: Sie ist ein *sozialer* Staat, gegründet auf der Freiheit eines jeden und der Solidarität aller.« (Léon Bourgeois, Le patronage démocratique de la jeunesse et l'esprit de solidarité (Discours prononcé à la séance du clôture du XVI. Congrès de la Ligue de l'Enseignement, Rouen, 09.08.1896), in: Ders. 1897, 225-243, 238; Herv. i.O.) In diesem Sinne notiert er auch 1904, dass »die Solidarität, die alle Bürger gegen die sozialen Risiken schützt«, zu den »essenziellen Bedingungen der Demokratie« (Bourgeois 1904b, 434) gehöre.

ckelt er eine kontraktualistische Variante solidaristischen Denkens, in deren Mittelpunkt die Motive einer individuell zu begleichenden Sozialschuld (*la dette sociale*) und eines zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern rückwirkend abzuschließenden Quasi-Vertrags (*le quasi-contrat d'association*) stehen. Damit liefert er innerhalb des solidaristischen Theoriediskurses eine erhebliche Innovation.

Gehörte das Motiv der sozialen Schuld, das schon in der Revolutionszeit – als ›heilige Pflicht der Gesellschaft‹ in der Verfassung von 1793 (Art. 21) – eine eminente politisch-moralische Aufladung erfahren hatte, spätestens seit Comte zu den identitätsstiftenden *essentials* solidaritätstheoretischen Denkens, so gibt Bourgeois ihm nun erstmals eine konkrete rechtsphilosophische Fassung; und zwar im Rahmen eines für den politischen Diskurs des Solidarismus eher untypischen, nämlich kontraktualistischen Arguments, das seit den Zeiten von Rousseaus *contrat social* längst wieder in die Defensive geraten war und in der Ideenlandschaft der politischen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts nur noch wenig Aufmerksamkeit fand.

Den Ausgangspunkt dieser Rechtstheorie bildet das klassische Theorem, dass jeder Mensch von Geburt an ›Schuldner der Gesellschaft‹ sei. Die entsprechenden Formulierungen aus Bourgeois' *Solidarité* lauten: »Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.« (Bourgeois 2008a, 88) »Der Mensch lebt in der Gesellschaft und kann nicht ohne sie leben, er ist zu jeder Stunde ihr gegenüber ein *Schuldner*. Dies ist die Grundlage seiner Pflichten, die Belastung seiner Freiheit.« (ebd., 83; Herv. i.O.) Vom Tag seiner Geburt an könne der Mensch keines seiner Bedürfnisse befriedigen und keine seiner Fähigkeiten entfalten, ohne aus dem »unermesslichen Reservoir der von der Menschheit zusammengetragenen Nützlichkeiten« (ebd., 89) zu schöpfen. Und je mehr der Mensch in seinem Leben voranschreite, desto mehr wachse seine Schuld, weil an jedem Tag »für ihn ein neuer Profit aus der Nutzung der von der Menschheit geschaffenen materiellen und intellektuellen Werkzeuge (*outillage*) entspringt« (ebd., 90). Für jeden Menschen gelte deshalb:

»Mit dem Eintritt in die Assoziation übernimmt er seinen Anteil an einem Erbe, das durch seine eigenen Vorgänger und durch die aller anderen akkumuliert wurde; mit der Geburt beginnt er ein immenses Kapital zu genießen, das von den vorangegangenen Generationen angepasst wurde. Auguste Comte hat dieses Faktum vor langer Zeit in helles Licht gerückt: ›Von Geburt an sind wir belastet mit Verpflichtungen aller Art gegenüber der Gesellschaft.‹« (ebd., 88)

»Wir haben es schon gesagt: Die Fähigkeiten unserer Körper, die Instrumente und Produkte unserer Arbeit, die Instinkte, die in uns wach sind, die Wörter, derer wir uns bedienen, die Ideen, die uns leiten, das Wissen, das wir von der Welt haben, die uns umgibt, die auf uns lastet und die wir dennoch beherrschen; dies alles ist das langsame Werk der Vergangenheit; dies alles steht vom Tag unserer Geburt an unaufhörlich, eingesetzt durch diese Vergangen-

heit, zu unserer Verfügung, dies alles ist in unserer Reichweite, und es verkörpert sich zum größten Teil in uns selbst.« (ebd., 89)

In einem langen, in emphatisch-appellativer Diktion gehaltenen Abschnitt legt Bourgeois seinen Lesern dabei eine ganze Litanei der sozialen Hypothek des Menschen vor:

»Schuld, seine Nahrung: jedes Lebensmittel, das er verzehrt, ist die Frucht einer langen Kultur [...]; Schuld, seine Sprache [...], denn jedes seiner Wörter enthält und artikuliert eine Summe von Ideen, die eine Unzahl von Vorgängern zusammengetragen und festgelegt haben [...]; Schuld, jeder Schritt auf einer Straße, die frühere Menschen um den Preis tausender Schmerzen und tausender Tode durch Sümpfe und über Gebirge gezogen haben; Schuld, auf jeder Fahrt mit dem Auto oder der Eisenbahn, auf jeder Fahrt mit dem Dampfschiff; Schuld mit jedem Konsum eines Produkts der Agrikultur, der Industrie oder der Wissenschaft; Schuld gegenüber allen Toten, die uns dieses Erbe überlassen haben [...].« (ebd., 89f.)

In seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen entfaltet Bourgeois diesen universalen Solidaritätszusammenhang dann noch weiter, wobei er vor allem die antiindividualistische Dimension dieses Motivs akzentuiert:

»Kein Resultat der intellektuellen, moralischen und physischen Aktivität des Menschen kann allein das Produkt seiner eigenen Kräfte, seiner eigenen Person sein. Alle Kenntnisse, die ich besitze, sind die Frucht einer unermesslichen, sich über Jahrhunderte erstreckenden Arbeit; die Sprache, die ich spreche, hat sich über namenlose Generationen entwickelt; jedes Wort, das ich ausspreche, entstammt dem Schatz an Beobachtungen, Analysen, Vergleichen und Entdeckungen von Abertausenden von intelligenten Wesen, die diese vor mir und für mich gemacht haben. Und ich betrachte mich als intellektuell unabhängig von der Gesellschaft, zu der ich gehöre?! Kein Akt der ökonomischen Produktion ist möglich, der nicht eine unbegrenzte Zahl an Instrumenten, an komplexen und feinen Rädchen benötigt, derer ich mich bediene, ohne ihr Hersteller zu sein. Und jede dieser Handlungen wirkt nach bis zum Ende der ökonomischen Welt. Die menschlichen Werkzeuge, ihre unaufhaltsame Verbesserung, habe ich sie geschaffen? Ich nutze sie, und ich halte mich für unabhängig von der Gesellschaft, die sie mir gibt?! Auf meinem Gewissen lastet die Summe der moralischen Anliegen und Überzeugungen all jener, die mich umgeben, und in ihnen klingen die Erfahrungen, die Zweifel, die Hoffnungen und die Schmerzen aller früheren Generationen nach. Und ich beabsichtige, mir mein Gewissen ganz allein zu bilden?! Diese ganze Vergangenheit, die sich weit über das hinaus erstreckt, was das Auge wahrnehmen und die Imagination erträumen kann; es ist diese, die uns durchdringt, uns unterstützt, uns konstituiert und leben lässt. Dies ist eine erstaunliche und großartige Tatsache, die man nicht ignorieren darf. Ich bin durch dieses Faktum, ob ich ihm zustimme oder nicht, eine Schuld eingegangen, die zu bestreiten ich kein Recht habe,

sonst wäre ich ein schlechter Schuldner. Diese Schuld muss bezahlt werden.« (Bourgeois 1907, 31f.)²³

Die Anerkennung dieser Schuldnerschaft und der damit verbundenen Zahlungspflicht sei für jedermann unbedingt verpflichtend; eine schlichte Notwendigkeit für jeden, der in der Gesellschaft lebt, denn: »Wenn der Mensch auf dieser Erde kommt, ist er kein freies und unabhängiges Wesen, das sich assoziieren will, sondern notwendigerweise ein Assoziierter. Ob er es will oder nicht, er ist in eine zuvor bestehende Gesellschaft eingetreten, in der er die Lasten ebenso akzeptieren muss, wie er von ihren Vorteilen profitieren kann.« (ebd., 30) Und um die Freiheits- und Unabhängigkeitsunterstellungen des individualistischen Denkens endgültig zu überwinden, übernimmt auch Bourgeois Fouillées Motiv vom Archipel robinsonischer Inseln und erklärt: »Die Menschheit ist, nach dem glänzenden Bild von M. Fouillée, nicht vergleichbar mit einem Archipel von Inseln, die jeweils ihren eigenen Robinson haben.« Vielmehr gelte: »Jede Gruppe von Menschen – Familie, Stamm, Vaterland, später die Menschheit – ist freiwillig oder unfreiwillig ein solidarisches Ensemble, dessen Gleichgewicht, dessen Erhaltung, dessen Fortschritt dem allgemeinen Gesetz der universellen Evolution gehorchen.« (ebd., 6)

Das Motiv der sozialen Schuld hat sich damit von der theologischen Tradition der Erbsündenlehre vollständig emanzipiert; und Bourgeois lässt – anders als etwa Charles Gide – keinerlei Interesse daran erkennen, seine politische Philosophie noch in irgendeiner Form an den Traditionstrom des Christentums anzubinden. Es geht ihm vielmehr – im Einklang mit Comte – um eine fortschrittoptimistische Lesart der *condition humaine*, die zunächst einmal die Anerkennung und Wertschätzung der Anstrengungen und Leistungen vergangener Generationen betonen und eine Haltung der Dankbarkeit für das enorme materielle, kulturelle, soziale und intellektuelle Erbe ins Bewusstsein rufen will, das uns diese Generationen zur Verfügung gestellt haben. Dieses Erbe wachse, so Bourgeois, ständig und werde durch jede Tat des Menschen weiter ausgebaut. Demnach profitiere nicht nur jeder Mensch von Anfang an und permanent von diesem Kulturerbe der Menschheitsgeschichte; er könne auch, wenn er sich als Mensch mit seinen Fähigkeiten und Tätigkeiten entfalten wolle, gar nicht anders, als seinerseits wieder zu Erhalt und Ausbau dieses Erbes beizutragen. Von daher bedeute die Anerkennung dieser sozialen Hypothek auch nicht einen Verlust an menschlicher Freiheit, sondern nur »die Akzep-

23 Das Motiv der ›eingegangenen Schuld‹ findet sich übrigens schon in einer Rede Léon Gambettas vom 18.04.1870, in der es heißt: »Ich sage, dass wir einst eine Schuld eingegangen sind, die wir nicht leugnen können, ohne uns verächtlich zu machen vor dem heiligsten aller menschlichen Gesetze, vor der sozialen Solidarität.« (zit. nach Charles Gide, La Solidarité. Cours au Collège de France 1927-1928, Paris: Presses universitaires de France 1932, 111)

tanz einer Last im Austausch für einen Profit« (Bourgeois 2008a, 83). Denn die hohen Freiheits- und Selbstentfaltungschancen, die dem Einzelnen heute zur Verfügung stünden, verdankten sich gleichermaßen den Mühen und Arbeiten der früheren Generationen wie der jetzt mit ihm lebenden Mitmenschen.

Die sozialen Ungleichheiten der »dette sociale«

Bourgeois bleibt nun aber – und dies ist neu in der Theoriegeschichte der Solidarität – nicht beim eher metaphorisch gemeinten Aufweis dieser sozialen Schuld und ihrer Implikationen für ein postindividualistisches Verständnis von Mensch und Gesellschaft stehen. Er konstatiert zusätzlich, dass die soziale Schuld keineswegs alle Gesellschaftsmitglieder in gleicher Weise treffe. Nachdem er in *Solidarité* vor allem die besitzindividualistischen Freiheits- und Ungebundenheitsunterstellungen des klassischen Liberalismus problematisiert und die prinzipielle Unbestreitbarkeit einer entsprechenden Rückzahlungspflicht für sämtliche Gesellschaftsmitglieder betont hatte, schließt er in seinen späteren Texten eine Reflexion zur ungleichen Verteilung und Begleichung dieser Schuld an. Damit erweitert er das solidaristische Schuld-Thema um folgenreiche Differenzierungen, in denen es neben dem Motiv des »sozialen Schuldners« auch um die parallele Idee des »sozialen Gläubigers« und um die Idee einer »sozialen Rechnung« geht, d.h. um die Frage, inwiefern die Gesellschaft ihren vom Sozialzusammenhang besonders profitierenden Mitgliedern eine solche Rechnung präsentieren kann und darf – und inwiefern möglicherweise auch die gesellschaftlich besonders benachteiligten Individuen ihrerseits der Gesellschaft eine entsprechende »Rechnung« aufmachen und so etwas wie eine soziale Wiedergutmachung einfordern können und dürfen.

So führt Bourgeois aus, dass die soziale Schuld zwar in der Tat ausnahmslos auf allen Menschen laste, dies aber in höchst unterschiedlichem Maße. Grundsätzlich gelte: »Diese Schuld ist die vorherige Last der menschlichen Freiheit; und erst mit der Befreiung von dieser Schuld beginnt die Freiheit.« (Bourgeois 2008b, 119) Dementsprechend sei festzuhalten: »Die natürliche *Solidarität* ist ein Faktum. Die *Gerechtigkeit* wird so lange in der Gesellschaft nicht verwirklicht werden, wie nicht jeder Mensch die Schuld anerkennt, die, durch das Faktum dieser Solidarität bedingt, auf allen lastet, aber in ungleichen Ausmaßen.« (ebd.; Herv. i.O.) Jeder Mensch sei nämlich Nutznießer der Ergebnisse vergangener und gegenwärtiger Mühen der Menschheit; aber nicht nur der Umfang dieser Nutznießung, sondern auch der der Begleichung dieser Schuld seien in hohem Maße ungleich verteilt. Die *solidarité de fait* rufe soziale Effekte hervor, »von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise« (Bourgeois 1907, 9). Sie produziere

»auf der einen Seite diejenigen, die im Besitz einer sehr großen Summe sozialer Vorteile sind und die davon profitieren, ohne wirklich ihre Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben – und die dabei ihren Teil so verteidigen, als wäre es ihr Recht; sie begehen damit eine Hinterziehung [...]. Auf der anderen Seite [produziert sie; HJGK] jene, die um den größten Teil der sozialen Vorteile beraubt sind und das Gefühl haben, dessen Gläubiger zu sein – sie leiden, sie fühlen sich betrogen, sie beanspruchen ihren Anteil, aber sie können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermessen, der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren; sie fühlen sich irritiert und der Gewalt überlassen oder wollen, unter Verkennung der natürlichen Gesetze, gegen die sie nichts ausrichten können, eine Stadt der Gerechtigkeit errichten, wo der einzige Grund, der das Leben für den Menschen lebenswert macht, verschwinden wird: die Freiheit.« (Bourgeois 2008b, 114)

In der Gesellschaft, so wie sie heute organisiert ist, verfestigen und vergrößern sich Bourgeois zufolge die sozialen Unterschiede, denn derjenige, der über Bildung und Kapital verfüge, könne von der gesellschaftlich angehäuften ›sozialen Ausstattung‹ (*le outillage social*) in einem beträchtlichen Ausmaß profitieren, während derjenige, der diese Voraussetzungen nicht mitbringe, sie kaum zu nutzen vermöge: »Der Erste kann fortwährend das Vermögen, das er ererbt hat, dank der sozialen Ausstattung fruchtbringend vermehren. Der Andere, so fleißig und sparsam er auch sein mag, hat nichts anderes als den täglichen Lohn [...].« (Bourgeois 1907, 33)²⁴ Als zentrales Problem sei daher zu konstatieren, dass nicht alle Individuen die gleichen sozialen Chancen hätten, von den Vorteilen der sozialen Ausstattung zu profitieren. Zwar sei anzuerkennen, dass die ungleiche Verteilung der Güter nicht ausschließlich gesellschaftliche Ursachen habe, denn diese resultiere auch »aus Fakten der Natur und des Zufalls, die die Gesundheit, die physischen und intellektuellen Fähigkeiten, die Lebensdauer zwischen den Menschen ungleich verteilen – und gegen diese Ursache der Ungleichheit können die vereinigten Willen nichts ausrichten; hier gibt es keine Veranlassung zu Konsens und Vertrag« (Bourgeois 2008b, 112). Allerdings folge daraus nicht, dass die sozialen Ungleichheiten einzig die Ungleichheiten der Natur und des Glücks widerspiegeln. Vielmehr sei festzuhalten:

»Der Nutzen und der Vorteil, den die Menschen aus dem Ensemble der sozialen Ausstattung ziehen, ist nicht proportional zu ihrem Vermögen. Derjenige, der ohne Vorteile und ohne zuvor erworbene Bildung ist und sich allein auf die Kraft seiner Arme verwiesen sieht, arbeitet

24 Zur Veranschaulichung führt Bourgeois aus: »Nehmen wir z.B. diese zwei Assoziierten: Der eine besitzt ein individuelles Erbe, eine vollständige Ausbildung, die Macht, die die Akkumulation des Kapitals mit sich bringt und die der unaufhörliche Fortschritt der Wissenschaft verhundertfacht; der andere hat weder ein Erbe, noch eine Ausbildung noch Kapital. Und jetzt frage ich Sie: Sind diese beiden Wesen wirklich Assoziierte? Sie sind es nicht; sie sollen es werden.« (Bourgeois 1907, 17)

und sein Glück sucht, hat deutlich schlechtere Voraussetzungen, um von der sozialen Ausstattung zu profitieren als derjenige, der schon ein beträchtliches intellektuelles und materielles Kapital besitzt. Es gibt also eine *Progression* im Nutzen, den wir aus der sozialen Ausstattung ziehen [...].« (Bourgeois 1907, 93f.; Herv. i.O.)²⁵

Aber nicht nur die sozialen Vorteile seien sehr ungleich verteilt; auch die ihnen korrespondierenden sozialen Schulden würden nur in höchst ungleicher Weise beglichen, nämlich vor allem von den Benachteiligten.²⁶ Es könne aber nicht angehen, dass nur diese

»jeden Tag, ohne Pause, diese Schuld durch ihre Anstrengung, ihre Arbeit, ihr Blut und ihr Leben bezahlen; es geht vielmehr darum, diejenigen bezahlen zu lassen, die keine Anstrengungen unternehmen müssen, um nicht nur das Notwendige, sondern auch den Überfluss des Lebens zu haben und dabei meinen, sie könnten dieses frei genießen, ohne persönlich etwas zu schulden« (Bourgeois 2008d, 144f.).

Die Präsentation einer sozialen Rechnung: Möglicher Rückkauf individualistischer Freiheitsrechte?

Zwar gelte grundsätzlich, dass alle Menschen, auch die Ärmsten der Armen, der akkumulierten Arbeit der Menschheit etwas schulden, denn »ohne diese kollektive Anstrengung wäre die Masse der Unglücklichen sicherlich noch sehr viel elender gestellt« (Bourgeois 2008c, 125). Bourgeois betont aber, dass er »nicht von dem Armen seinen Teil der sozialen Schuld« verlangen wolle, denn »ohne Zweifel gibt es im Ensemble der Produkte der menschlichen Arbeit einen Anteil, von dem er profitiert, aber dieser ist unendlich klein, und er erhält womöglich nicht einmal die angemessene Vergütung für das, was seine persönliche Arbeit zu diesem Ensemble beiträgt« (ebd.). Den Armen stünden jedoch diejenigen gegenüber, die »in höchsten Maßen von dieser akkumulierten Arbeit profitieren, die sie zu jeder Stunde in taunderlei Arten genießen, manchmal sogar im reinen Müßiggang; jene sind weit davon entfernt, in diesen gemeinsamen Fonds dasjenige einzuzahlen, was ihnen ab-

25 Aus dieser ›Progression‹ in den individuellen Chancen zur Nutzung des *outillage social* sollte Bourgeois dann die entsprechenden Argumente zu seinen Plänen einer progressiven Einkommensbesteuerung gewinnen, mit denen er in seiner kurzen Zeit als Ministerpräsident aber, wie erwähnt, politisch scheiterte.

26 So notiert Bourgeois in der Abschlussansprache des Erziehungskongresses mit Nachdruck: »Diese Schuld ist aus der Natur der Sache heraus allen gemeinsam. Aber sie wird in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Organisation von den einen und den anderen faktisch sehr ungleich bezahlt.« (Bourgeois 2008d, 144)

zuverlangen wäre«. Und es seien diese, von denen »die Begleichung ihrer sozialen Schuld« zu erwarten sei (ebd.).

Von den *malheureux* könne man, so Bourgeois, eine Bezahlung der Schuld dagegen nicht einfordern, denn auch wenn »abstrakt und theoretisch gesehen, alle Menschen Schuldner sind«, so sei als gesellschaftliche Realität festzuhalten: »Einige haben Schulden, andere ein Guthaben. Den Letzteren, d.h. den Unglücklichen, soll die soziale Schuld beglichen werden, denn diejenigen, die von der früheren Solidarität am meisten profitiert haben, sollen für diejenigen zahlen, denen Unrecht getan wurde, die daran gehindert wurden, einen gleichen und legitimen Vorteil zu ziehen.« (Bourgeois 1907, 113) Von daher gelte: »Wir vor allem, die wir Bildung erfahren haben, die wir einen gewissen überlegenen Lebensstandard erreicht haben, wir haben eine Schuld an die Gesellschaft zu zahlen« (ebd., 49); und »es scheint, dass einige ihre Sozialschuld nicht bezahlt haben, während andere sich in eine unerwürfige Situation gestellt sehen gegenüber denjenigen, die zu Unrecht Privilegien des Wissens, der Macht und des Reichtums erhalten haben« (ebd., 73).

Bourgeois präsentiert also den Profiteuren des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs eine »soziale Rechnung«, deren Bezahlung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hält: »Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, dann weigert er sich, die Schuld zu bezahlen, die er kontrahiert hat; dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt.« (ebd., 16) Die Höhe dieser Schuld ist für Bourgeois freilich nicht individuell zu ermitteln, denn

»es ist unmöglich zu wissen, in welchem Ausmaß derjenige, der einen höheren Grad an Macht und Vermögen erreicht hat, dies der Gesellschaft verdankt, ebenso wie es unmöglich ist, dasjenige zu bemessen, was die Gesellschaft jenem Armen zu zahlen hat, von dem ich gesprochen habe [...], jenem, der weder Bildung noch Zugang zu Kapital hat und nicht über die nötige Gesundheit verfügt, um sein Leben selbst zu meistern, jenem also, der sich während seines gesamten Lebens durch die Tatsache der Solidarität zertrampelt vorfindet, ohne von ihr profitiert zu haben. Ich glaube nicht, dass man die Schulden des einen und das Guthaben des anderen bestimmen kann.« (ebd., 49f.)

Wenn sich aber nicht ausmachen lasse, bis zu welchem Grad der Einzelne seinen erreichten Wohlstand der eigenen Arbeit und Anstrengung, den Verteilungszufällen der Natur und des Glücks oder den sozialen Zusammenhängen der *solidarité naturelle* verdanke, stelle sich die Frage nach dem Umfang und den Grenzen der individuellen Zurechenbarkeit von Gewinnen und Verlusten, von Erfolgen und Misserfolgen in verschärfter Weise. Zwar sei anzuerkennen, dass »jeder Mensch in seiner Lebensführung durch unendlich viele Bedingungen determiniert wird, die er nicht beherrscht; jede seiner Taten, ja er selbst, erscheint uns voll und ganz als die Resultante einer langen Serie von Vorläufern, von Kräften, Taten und Reaktionen, denen

er sich nicht entziehen kann, über die er nicht verfügt, die ihm nicht einmal bewusst sind« (ebd., 28); dies dürfe jedoch nicht zu der Vorstellung verleiten, man müsse das Individuum vollständig zum Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären, sodass man ihm keinerlei ›individualistische‹ Zugriffsreserve auf sein Einkommen und Vermögen mehr zugestehen könne. Eher einschränkend erklärt Bourgeois daher: »Es gibt einen Teil unserer Freiheit, unseres Eigentums, unserer Personalität, der sozialen Ursprungs ist«, sodass (auch nur) für diesen Teil unserer Freiheit, unseres Eigentums und unserer Personalität die *dette sociale* in Anrechnung zu bringen sei: »Es ist dieser soziale Teil von uns selbst, der mutualisiert werden muss; darüber hinaus haben wir kein Recht, den Menschen etwas aufzuerlegen.« (ebd., 56)

Bourgeois bleibt hier gewissermaßen unentschieden, ob er – den von ihm vehement verteidigten Erkenntnissen der modernen Soziologie und den moralischen Überzeugungen des solidaristischen Denkens entsprechend – die Individuen mit ihren je unterschiedlich ausgeprägten Fähigkeiten vollständig ›sozialisieren‹ bzw. ›mutualisieren‹ will, ohne ihnen deshalb ihre – erst durch die sozialen Solidaritäten ermöglichten – Freiheits- und Selbstentfaltungsrechte zu bestreiten; oder ob er ihnen – in der Tradition des besitzindividualistischen Liberalismus mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Individuum und Gemeinschaft – gewissermaßen einen, wenn auch verkleinerten, ›vorsozialen‹, von Geschichte und Gesellschaft unabhängigen Bereich ›a-sozialer‹ Individualität zugestehen will. Es liegt ihm aber offensichtlich viel daran, für die wohlhabenden Mitglieder der Gesellschaft einen solchen Bereich theoretisch und abstrakt zu reservieren; und dies unterscheidet ihn vom *mainstream* des französischen *solidarisme*, der zwar ebenso wie Bourgeois an individuellen Rechtsansprüchen der Einzelnen festhält, diese allerdings nicht mit einer Vorstellung ›vorsozialer‹ Anteile personaler Individualität zu begründen versucht. So hatte Bourgeois schon in *Solidarité* betont, dass das Individuum nach Anerkennung und Begleichung seiner *dette sociale* »wirklich frei ist, frei in seiner ganzen Freiheit« (Bourgeois 2008a, 84f.); und auch in seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen scheint er davon auszugehen, dass eine Rückgewinnung individualistischer Freiheitsrechte nach Begleichung des *compte social* prinzipiell möglich sei, wenn er erklärt: »Die Bezahlung dieser Schuld ist die erste Bedingung der Freiheit.« (Bourgeois 1907, 31)

In dem Moment also, in dem ein Individuum seine ›soziale Rechnung‹ bezahlt habe, könne es zumindest theoretisch, so Bourgeois, den Anspruch einer – von jeder Sozialpflichtigkeit entlasteten – Dispositionsfreiheit über sein privates Eigentum erheben. Es könne dann über das noch verbleibende Vermögen frei und nach Belieben verfügen; und genau dieses Interesse, dem Einzelnen noch einen Restbereich eines strikt individuellen, seiner Willkürfreiheit zur Verfügung stehenden Anteils am Eigentum zuzugestehen, kennzeichnet die starken individualistisch-liberalen Anteile, mit denen Bourgeois einen ›versöhnenden‹ Bogen zum orthodoxen

Wirtschaftsliberalismus zu schlagen versucht. Allerdings räumt er durchaus ein, dass auch nach einer solchen Zahlung sofort wieder eine neue *dette sociale* zu entstehen beginne, denn »die Befreiung wird nie total und für immer erreicht. Ich habe gesagt, dass niemand endgültig befreit ist; allein dadurch, dass er fortfährt zu leben, wird er von Neuem zum Schuldner, und täglich muss in ihm das Gefühl wachsen, dass er seinen Mitmenschen gegenüber verpflichtet ist, dass er sie zu Gläubigern hat« (ebd., 77).

Bourgeois' zentrale Aussageintention ist dabei unübersehbar: Es geht ihm um eine moderne Gerechtigkeitstheorie wohlfahrtsstaatlicher Umverteilung. Er will nicht – wie noch Comte – undifferenziert alle Individuen in eine unendlich dankbare religiös-emotionale Anerkennung ihrer *dette sociale* rufen und eine allgemeine Mentalität ehrfürchtiger Achtung vor den Mühen und Opfern vergangener Generationen kultivieren. Es geht ihm vielmehr darum, diejenigen, die in besonderem Maße zu den Gewinnern und Profiteuren des *outillage social* gehören, auf ihre strenge – nicht nur moralisch, sondern auch juridisch zu fassende – Pflicht zur Begleichung ihrer sozialen Schulden aufmerksam zu machen. Und in diesem Sinne kann Bourgeois die *dette sociale* zur Grundlage und zum Ausgangspunkt einer modernen Theorie sozialer Gerechtigkeit erheben, denn es ist »diese Idee einer Schuld, die die natürliche und moralische Verpflichtung begründet und bemisst. Sie ist das notwendige und hinreichende Motiv für eine soziale Sanktion, die – jenseits aller Konzeptionen und aller philosophischen Systeme – die Grundlage jeder Spekulation über soziale Arrangements bilden muss.« (Bourgeois 2008a, 94)

3.3.4 Der quasi-contrat: Grundlage eines neuen Sozialrechts

Mit seinen Überlegungen zur ungleichen Verteilung und Begleichung einer individuellen *dette sociale* hat Bourgeois innerhalb des solidaristischen Diskurses bereits theoretisches Neuland betreten. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter und kombiniert dieses Motiv – und dies unterscheidet ihn von allen anderen Vertretern des *mouvement solidariste* – mit der kontraktualistischen Tradition der liberalen politischen Philosophie, die ihren Höhepunkt im Zeitalter der europäischen Aufklärung hatte, im Verlauf des 19. Jahrhunderts aber immer mehr in die Defensive geriet und in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten seiner Zeit kaum noch eine Rolle spielte. Und während es den klassischen Vertragstheorien bisher ausschließlich um die Fragen der Legitimation politischer Herrschaft ging, hat Bourgeois die Wahrnehmungsmuster und Argumentationsstrategien des kontraktualistischen Denkens erstmals auch auf die drängenden verteilungspolitischen Fragen der sozialen Gerechtigkeit angewendet.

Republikanische Freiheit und soziale Vertragsgerechtigkeit

Ähnlich wie vor ihm Alfred Fouillée²⁷ schätzt auch Bourgeois den moralischen Wert des Vertragsmotivs, vor allem dessen freiheits- und demokratietheoretischen Gehalt, denkbar hoch ein. Er konstatiert, die Rechtshistoriker seien sich heute einig in der Einschätzung, dass sich der Fortschritt der Institutionen des privaten wie des öffentlichen Rechts daran messen lasse, in welchem Maße ein Übergang von *arrangements d'autorité* zu *arrangements contractuels* stattgefunden habe,²⁸ denn »in dem Maße, wie sich die menschlichen Angelegenheiten aus dem Bereich der Autorität und der Gewalt hin zu dem der wechselseitigen Zustimmung bewegen, etabliert sich die Zivilisation und entwickelt sich der Fortschritt« (Bourgeois 1907, 47). Das moderne Rechtsinstitut des Vertrags als Ausdruck freier und egalitärer Gegenseitigkeit zwischen zwei oder mehreren Individuen, die sich nach der Tauschlogik des *do ut des* begegnen, entspreche dem Selbstbestimmungsrecht und der Autonomie der Menschen, denn Tausch und Konkurrenz seien, sofern sie unter Bedingungen gerechter Gegenseitigkeit stattfänden und nicht in blanken Egoismus entarteten, das Lebenselexier von Mensch und Gesellschaft. Die Konkurrenz könne durchaus »ein wunderbares Stimulans der individuellen Initiative« (Bourgeois 2008d, 146) sein; und für die Gesellschaft insgesamt gelte: »Das Leben, das ist der Tausch; die Gesellschaft, das ist der Tausch; der Tausch, das ist der Vertrag.« (Bourgeois 1907, 72)

Dabei könne ein Vertrag immer dann als gerecht gelten, wenn er beiderseitig frei gewollt werde und beiden Vertragspartnern äquivalente Vorteile bringe (vgl. ebd., 41). Die Idee des Vertrags lebe von der Überzeugung, dass jeder Vertragspartner die Möglichkeit habe, »ohne Schaden seinen Platz im Vertrag zu wechseln« (Bourgeois 2008b, 118). Und dies gelte nicht nur für private Tauschgeschäfte, sondern auch für das elementare Gerechtigkeitskriterium der modernen Gesellschaft. Denn wenn die auf Freiwilligkeit und Reziprozität beruhenden Regeln des Vertrags eine Versöhnung von Freiheit und Gerechtigkeit in den privaten Beziehungen der Menschen ermöglichen, dann seien diese Vertragsverhältnisse grundsätzlich auch

27 Gleich zu Beginn seines ersten Beitrags zu den Solidarismus-Konferenzen übernimmt Bourgeois auch Fouilliés Formel von der menschlichen Gesellschaft als *un organisme contractuel* (Bourgeois 1907, 7), obwohl er Anklänge an die Organismus-Metapher – wie an die naturalistische Tradition insgesamt – hier anders als noch in seiner Programmschrift aus dem Jahr 1896 eher zu vermeiden versucht.

28 Bourgeois notiert in Anlehnung an die berühmte Formel Henry Sumner Maines: »Die Rechtshistoriker bestreiten nicht mehr, dass sich der Fortschritt der Institutionen des öffentlichen und des privaten Rechts mit Sicherheit nach den Proportionen ermessen lässt, in denen ›die autoritären Arrangements‹ ersetzt werden durch ›vertragliche Arrangements.‹« (Bourgeois 2008a, 93)

geeignet, die öffentlichen und sozialen Beziehungen zu regeln, die den Einzelnen mit seiner Gesellschaft verbinden (vgl. ebd., 111).

Wenn egalitäre Ausgangsbedingungen für den Vertragsschluss gegeben sind, dann bestehe, so betont Bourgeois ganz in der Tradition des liberalen Privatrechts, die Aufgabe des staatlichen Rechts lediglich darin, die Einhaltung dieses Vertrags zu sichern und dessen Verletzung gegebenenfalls zu sanktionieren. Ist diese Ausgangsgleichheit jedoch verletzt, dann könne ein privater Vertrag – Bourgeois denkt hier vor allem an den freien Lohnvertrag zwischen Kapitaleigentümern und eigenumslosen Arbeitern²⁹ – nicht länger als gerecht gelten. So konstatiert er:

»Es gibt gewisse Vertragspartner, die sich durch die Überlegenheit ihrer gegenwärtig erreichten Situation, die sich mindestens zum Teil dem Unrecht der Vergangenheit verdankt, dem Austausch unter außergewöhnlich vorteilhaften Bedingungen stellen können; im Vergleich zu ihnen sind die anderen in einem unterlegenen Zustand, der jedes Gleichgewicht zu ihren Lasten zerbricht. Diese sind jedoch nicht frei, einen Vertragsabschluss zu verweigern; und die so aufgezwungene Gesamtheit der sozialen Tauschbeziehungen führt zu einer Verteilung der Lasten, wie sie durch einen Vertrag im Sinne des Privatrechts niemals rechtmäßig zustande gekommen wäre.« (Bourgeois 2008c, 126)

Um also zu gewährleisten, dass tatsächlich gerechte Verträge zwischen freien und gleichen Rechtssubjekten abgeschlossen werden, sei es notwendig, zuvor egalitäre Ausgangsbedingungen zwischen den Vertragspartnern herzustellen; und die gesellschaftliche Herstellung solcher Symmetriebeziehungen ist genau die sozialpolitische Leitidee einer *solidarité contractuelle* (vgl. Bourgeois 2008b, 118), die Bourgeois als Grundlage eines republikanischen Wohlfahrtsstaates auszuweisen versucht. Vor diesem Hintergrund betrachtet er das Motiv des frei geschlossenen Sozialvertrags als die einzige Argumentationsfigur politischer Philosophie, die sich auf der Höhe des erreichten Zivilisationsniveaus der Menschheitsgeschichte bewege und die Rechtsprinzipien der Freiheit und Gleichheit aller Staatsbürger ebenso ernst nehme wie das republikanische Prinzip gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Während im sozialistischen, aber weithin auch im solidaristischen Denken die Legitimität einer die eigenen Vorteile kalkulierenden Vernunft eher mit Skepsis betrachtet, mitunter auch frontal verworfen wird, will Bourgeois das individualistische Ver-

29 »Derjenige, der über Kapital verfügt, erkennt dadurch an, dass er teilweise dem Ensemble der akkumulierten Arbeit, der Bildung dieses Kapitals, etwas schuldet; dass er folglich nicht gleichberechtigt einen Vertrag mit demjenigen schließt, der nichts als seine Arbeit hat, wenn er ihm neben dem eigentlichen Lohn dieser Arbeit nicht seinen Teil an den Profiten gewährt, die aus der gemeinsamen Arbeit gezogen werden.« (Bourgeois 2008b, 117)

tragsmotiv nun also gerade zur Grundlage seiner Theorie sozialer Gerechtigkeit erheben.

Politische Herrschaft und obrigkeitstaatliche Fremdbestimmung lassen sich für ihn – ganz im Sinne Rousseaus – nur dann auflösen, wenn sich die Herrschaftsunterworfenen nicht nur als Adressaten, sondern auch als Autoren derjenigen Gesetze verstehen, die sie gemeinsam beratschlagt und für deren politische Umsetzung sie die Errichtung eines staatlichen Regulierungsapparats beschlossen haben. Mit aufklärerisch-republikanischer Emphase weist Bourgeois deshalb jede Vorstellung eines oberhalb der Menschen angesiedelten Obrigkeitstaates zurück, der seine Autorität und Weisheit »aus irgendeiner mysteriösen Quelle« beziehe.³⁰ Stattdessen erklärt er: »Der Staat, das ist einfach das Organ der gemeinsamen Aktion, geschaffen von den Menschen selbst, um an ihn die Durchsetzung ihres eigenen Willens zu delegieren; und das Gesetz ist nichts anderes als der Ausdruck dieses gegenseitigen Willens.« (Bourgeois 2008c, 136) Daraus ergeben sich auch für Bourgeois klare und enge Aufgabenfelder einer legitimen Staatstätigkeit, die nicht über die Sicherung und Sanktionierung dieses Willens hinausgehen darf.³¹ Deshalb könne auch die gesuchte *loi sociale* nichts anderes sein als »der Ausdruck einer von allen vereinbarten Übereinkunft zur Bestimmung der Bedingungen ihres Lebens in der Gesellschaft« (Bourgeois 2008b, 115). Nur auf der Grundlage einer solchen vertragstheoretischen Legitimation des Staates lässt sich für Bourgeois also das Projekt eines neuen Sozialrechts in Angriff nehmen.

Sozialvertrag und soziale Gerechtigkeit

Der Sozialvertrag soll nun also nicht nur, wie in seiner bisherigen Theoriegeschichte, der Legitimation politischer Herrschaft dienen; er soll auch die Grundprinzipien eines Sozialrechts festlegen – und damit wurde in der politischen Philosophie des Kontraktualismus erstmals auch das Thema der sozialen Gerechtigkeit virulent. Bourgeois argumentiert dabei mit der Idee eines rückwirkend abzuschließenden Quasi-Vertrags, eines »quasi-contrat d'association humaine« (Bourgeois 2008a, 98; Herv. i.O.). Dieses Theoriemotiv, das auf privatrechtliche Regelungen des *Code*

30 »Der Staat! Dieser Glaube an eine Art höheres Wesen über den Menschen, das aus irgendeiner mysteriösen Quelle eine Autorität – und ohne Zweifel auch eine Weisheit – bezieht, die es ihm erlaubt, unser gemeinsames Glück aufs Beste zu regeln, gehört nicht zu den geringsten Ursachen, die bis heute verhindert haben, das soziale Problem in seinen objektiven Realitäten zu betrachten.« (Bourgeois 2008b, 114)

31 »Der Staat wird, wie im Privatrecht, schlicht und einfach diejenige Autorität sein müssen, die diese Übereinstimmungen sanktioniert und den Respekt vor den etablierten Konventionen sichert.« (Bourgeois 1907, 52)

civil von 1804 (Art. 1370-1381)³² zurückgreift und von Fouillée 1880 in die Sozialphilosophie eingeführt wurde, avanciert bei Bourgeois zur zentralen rechtsphilosophischen Legitimationskategorie des entstehenden französischen Wohlfahrtsstaates und seiner sozialpolitischen Umverteilungsambitionen. Es tritt nämlich mit dem Anspruch auf, Freiheit und Gerechtigkeit, kontraktualistische und solidaristische Vernunft miteinander zu versöhnen; und zwar dergestalt, dass dieser Quasi-Vertrag ein strenges, durch staatliche Rechtsprechung umzusetzendes Sozialrecht begründen können soll.³³

Im Schlussabschnitt seiner Programmschrift *Solidarité* führt Bourgeois das Motiv des Quasi-Vertrags folgendermaßen ein:

»Der Vertrag, frei diskutiert und treu eingehalten von beiden Seiten, wird die definitive Grundlage des menschlichen Rechts. Dort, wo die sachliche Notwendigkeit die Menschen in Beziehungen setzt, ohne dass ihr Wille zuvor die Bedingungen der zu treffenden Vereinbarungen hat diskutieren können, darf das Gesetz, das diese Bedingungen regeln soll, nichts anderes sein als eine Interpretation und Repräsentation derjenigen Übereinstimmung, die sich zwischen ihnen ergeben hätte, wenn sie vorher frei und gleich hätten beratschlagen können (qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés): dies ist die Voraussetzung einer Übereinstimmung, die ihre freien und gleichen Willen gegeben hätten, und dies ist das einzige Fundament des Rechts. Der Quasi-Vertrag ist nichts anderes als ein im Nachhinein abgeschlossener Vertrag.« (ebd., 93; Herv. i.O.)

Damit knüpft Bourgeois also explizit an die kontraktualistische Tradition der politischen Philosophie an. Anders als im politischen Liberalismus ist der Ausgangspunkt aber nicht ein fiktiver Urzustand, der von freien und gleichen, eigennutzorientierten Individuen bevölkert wird, die im Interesse ihrer Selbsterhaltung und ihrer individuellen Entfaltungschancen einen Staat gründen und dessen Aufgaben

32 In diesem Abschnitt des *Code civil* werden unter dem Titel *Des engagements qui se forment sans convention* privatrechtliche Verbindlichkeiten geregelt, die ohne expliziten Vertragsschluss bestehen. Dabei wird unterstellt, dass diese *engagements* auf einem stillschweigenden Quasi-Vertrag beruhen, sodass ihnen eine mit echten Verträgen vergleichbare Verbindlichkeit zukommt, etwa bei der treuhänderischen Vermögensverwaltung ohne Mandat oder bei der gutgläubigen Annahme von illegal erworbenen Gütern; vgl. dazu auch Fieg 2003, 116f.

33 Diese gerechtigkeitstheoretische Aufladung dürfte tatsächlich mit Bourgeois' Schrift *Solidarité* in die Ideengeschichte der kontraktualistischen politischen Philosophie eingegangen sein. Allerdings scheint ihr dies bis heute zu entgehen. Jedenfalls sucht man Hinweise zu Léon Bourgeois in Abhandlungen und Überblicksdarstellungen zur Geschichte des kontraktualistischen Denkens vergeblich.

und Pflichten in einem ursprünglichen Vertrag festlegen. Den Ausgangspunkt bildet vielmehr die Realität einer von sozialen Ungleichheiten geprägten Gesellschaft, deren Mitglieder sich in unterschiedlichem Maße immer schon als Bevorteilte oder Benachteiligte dieses gesellschaftlichen Zusammenhangs vorfinden – und die sich nur dann wirklich als freie und gleiche Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft begreifen können, wenn die in ihrem Staat geltenden Gesetze diesem demokratie- und gerechtigkeitstheoretischen Prüfkriterium einer rückwirkenden vertraglichen Zustimmung zu entsprechen vermögen, wenn man also unterstellen kann, dass sich die Gesellschaftsmitglieder als Freie und Gleiche in einem Quasi-Vertrag *a posteriori* auf genau diese Gesetze verständigen würden.

Bourgeois distanziert sich in diesem Zusammenhang explizit von Rousseau und dessen Konzeption des *contrat social*. Weil Rousseau, so Bourgeois, mit der unrealistischen Vorstellung eines harmonischen Naturzustandes, eines »Zustandes primitiver Perfektion« (ebd., 81; Anm. 1) arbeite, setze er abstrakt und *a priori*, nicht konkret und *a posteriori* an. Er setze zu Unrecht »den perfekten Menschen an den Anfang der Dinge, von Anfang an ausgestattet mit absoluten Rechten und Pflichten«. Die Realität sei aber eine andere, denn:

»In Wirklichkeit sind ganz im Gegenteil der Machtkonflikt und der brutale Existenzkampf der Ausgangspunkt, und es ist die Evolution dieser durch Zufall konstituierten Gruppen zu einem höheren Stand der Intelligenz und der Moralität, aus der die Idee einer freiwilligen Assoziation hervorgeht und sich genauer bestimmt, die die feindlichen Kräfte so koordiniert, dass sie vorteilhafte Resultate für alle und jeden bringen – und die sich auf ein langsames Entstehen einer friedlichen und vertraglichen Herrschaft vorbereitet, die sich mit der Zeit allmählich über die Ruinen des Kriegszustandes und der Autorität erhebt.« (ebd.; Herv. i.O.)

In der Gesellschaft gebe es von daher keinen vorgängigen Konsens von Vertragschließenden. Dieses vermeintliche Konsens-Apriori bildet für Bourgeois denn auch den kardinalen Fehler, der Rousseaus Theorie des *contrat social* zum Einsturz bringe.³⁴ Man könne aber sehr wohl einräumen, dass die Individuen, nachdem sie einen gewissen Grad der Zivilisation erreicht haben, zu einem solchen Einverständ-

34 Dies sei »der unüberwindliche Einwand, der die Rousseausche Theorie des Sozialkontrakts ruiniert hat« (Bourgeois 1907, 79). Zudem moniert Bourgeois, dass Rousseau den Sozialvertrag als eine *aliénation totale* entworfen habe, in dessen Folge die Sozialisten jedes Recht auf individuelles Privateigentum bestreiten und die Forderung nach Gemeineigentum erheben konnten. Bourgeois' Konzeption des Quasi-Vertrags will dagegen »die individuelle Freiheit nicht abschaffen«. Sie zielt vielmehr auf »die Vergrößerung der Freiheit und der Macht jedes Einzelnen in der gemeinsamen Tat, der alle frei zustimmen« (Bourgeois 2008a, 37; Anm.1).

nis finden. »Und es reicht, dass sie übereinkommen, selbst im Nachhinein, selbst stillschweigend, um zu sagen, dass es zwischen allen Mitgliedern einer Gesellschaft dasjenige gibt, was das bürgerliche Recht seit langem mit dem Namen Quasi-Vertrag bezeichnet.« (Bourgeois 1907, 79)

Mit anderen Worten: Die Mitglieder einer Gesellschaft erfahren sich, so Bourgeois, nicht als Subjekte eines vorgesellschaftlich imaginierten Naturzustands abstrakter Freiheit und Gleichheit, sondern immer schon als »faktisch miteinander solidarisiert, verwickelt in komplexen Beziehungen« (ebd., 111). Sie befinden sich

»in der Situation von Quasi-Kontraktanten, untereinander verpflichtet aus Gründen ökonomischer und sozialer Interdependenz [...]. Dies ist eine Situation, die für unser bürgerliches Recht völlig unnormal ist. Jederzeit wird man betroffen durch die Tat eines Dritten, jederzeit kann man Schuldner einer oder mehrerer Personen werden, ohne dass man erklärt hätte, einen Dienst nach den Bedingungen der Reziprozität zu leisten oder entgegennehmen zu wollen, allein aufgrund der komplexen Interessenbeziehungen, in die sich die Individuen heute wohl oder übel verstrickt sehen.« (ebd., 109f.)

Unter diesen Bedingungen müsse jedes einzelne Gesellschaftsmitglied anerkennen, dass Profite, die man durch die soziale Solidarität erhält, als *dette sociale* der Gesellschaft zurückzuzahlen seien, so wie man ebenfalls anerkennen müsse, dass diejenigen, die durch die soziale Solidarität Nachteile erleiden, einen rechtlichen Anspruch auf entsprechende Entschädigung haben. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder – unter Anerkennung der historischen Entstehungskontexte und der gegenwärtigen Komplexitätslagen ihrer Gesellschaft – als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen und an der Gerechtigkeit als »Ziel der Gesellschaft« festhalten wollen, dann sind sie Bourgeois zufolge genötigt, sich in einem rückwirkenden Gesellschaftsvertrag über die Art und Weise zu verständigen, in der sie in die Resultate der sozialen Solidarität und die sich immer mehr verfestigenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit politisch korrigierend eingreifen können und wollen. Und da nicht zu erwarten sei, dass die durch die Ergebnisse der *solidarité de fait* überproportional Benachteiligten dem legitimitätsstiftenden rückwirkenden Vertrag ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen werden, ergebe sich als vorrangige Aufgabe des Staates die Gewährleistung jener *justice réparative*, die schon Fouillée mit Nachdruck eingefordert hatte.

*Jenseits von Individualismus und Sozialismus:
Der Staat und die Solidaritätspflichten aller*

Mit seiner Konzeption des Quasi-Vertrags verbindet Bourgeois die Hoffnung auf eine »versöhnende« Vermittlung von Individualismus und Kollektivismus. Und er äußert sich in diesem Zusammenhang auch zu dem Vorwurf, Sozialist zu sein; eine Zuschreibung, die mittlerweile, wie er betont, jeden treffe, der sich um eine Lösung der sozialen Frage bemühe. In diesem Sinne erklärt er:

»Ja, dann bin ich gerne Sozialist, aber ein liberaler Sozialist, der Liberalste der Sozialisten. Mein Sozialismus zielt auf die Verwirklichung derjenigen Bedingungen, unter denen sich das Individuum, jedes Individuum, vollständig entwickeln kann, um alle seine Energien, alle seine Möglichkeiten zu entfalten und so echte Freiheit zu erreichen. Und deshalb bin ich absolut gegen Kollektivismus und Kommunismus, die alles von der Macht des Staates erwarten und deshalb notwendigerweise die Freiheit zerstören.« (Bourgeois 1907, 34)³⁵

Bourgeois geht es also nicht um Vorstellungen einer möglichst weitgehenden Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Entsprechende Ideen weist er als ebenso unrealistisch wie unmoralisch zurück. Es gehe nicht um die Abschaffung des Privateigentums – dieses erscheint ihm nämlich »als Verlängerung und Garantie der Freiheit« (ebd.) –, sondern um dessen ›Befreiung‹:

»Die Kollektivierung ist nicht das Ziel des Systems der Solidarität. Das, was kollektiv ist, ist der Ausgangspunkt, die solidarische und notwendige Gesellschaft. Das Ziel ist individuell. Es ist die durch die Bezahlung der sozialen Schuld wiedererlangte Freiheit. In diesem Sinne ist die Doktrin der Solidarität der Rückkauf der individuellen Freiheit und des individuellen Eigentums; sie ist selbst die Rechtfertigung des befreiten Eigentums (*propriété libérée*).« (ebd., 45)

Deshalb kann Bourgeois den sozialistischen Ideen der Syndikalisten nichts abgewinnen. Aber auch gegenüber dem genossenschaftlichen Ideal einer *coopération intégrale*, wie es von Charles Gide und seinen Anhängern propagiert wird, bleibt er skeptisch, sofern sich mit ihm Vorstellungen eines Zwangs zu Mitgliedschaften

35 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Bourgeois in der politisch-publizistischen Diskussion um den *solidarisme* in der Regel einem ›gemäßigt Sozialismus‹ zugeordnet, m.W. jedoch nie im Sinne eines ›sozialen Liberalismus‹ rezipiert wurde. So notiert etwa Alfred Fouillée im Blick auf Bourgeois' Programmschrift *Solidarité*, diese ziele darauf, ›einem weit verstandenen Sozialismus eine Moral im Einklang mit der Wissenschaft unserer Zeit‹ zu liefern (Alfred Fouillée, La morale socialiste, in: Revue des deux mondes 4 (1901), 377-408, 378).

verbinden.³⁶ Das Ideal der Gleichheit zwischen den Menschen meint für Bourgeois zwar mehr als nur die Gleichheit vor dem Gesetz; eine faktische Gleichheit sei jedoch schon aufgrund der natürlichen Ungleichheiten zwischen den Menschen, »gegen die alle unsere Bemühungen nichts ausrichten können« (ebd., 57), weder möglich noch wünschenswert. In diesem Sinne erklärt er:

»Wir denken nicht, dass es im Voraus möglich ist, ein soziales Arrangement zu entwickeln, in dem der eine Mensch dem anderen nicht mehr dienen muss, dass es praktische Mittel gibt, die Dividende unter allen aufzuteilen, dass sich eine absolute Gleichheit realisieren lässt. Wir wollen lediglich verhindern, dass die natürliche Ungleichheit noch um irgendeine Ungleichheit sozialer Herkunft ergänzt wird. Weiter glauben wir mit unseren Forderungen nicht gehen zu können.« (ebd., 73)

Was Bourgeois – als Versöhnung von *thèse économiste* und *système collectiviste* – vorschwebt, ist die gesellschaftliche Anerkennung des gleichen sozialen Wertes aller Menschen, der als politisches Prinzip ein individuelles Recht auf gleiche soziale Wertschätzung entspreche. Und dieser Forderung werde man in dem Maße gerecht, wie es der Gesellschaft gelingt, alle ihre Mitglieder »an den Punkt zu bringen, von dem aus sie sich untereinander frei kontraktieren können, ohne dabei anderen Ungleichheiten zu begegnen als denen, die sich durch den Willen der Menschen nicht zum Verschwinden bringen lassen« (Bourgeois 2008c, 128). Deshalb müsse das Ziel einer neu einzurichtenden sozialen Gesetzgebung, einer »Gesetzgebung im Einklang mit dem Solidaritätsprinzip« (Bourgeois 2008b, 115), darin bestehen, die Gleichheit des sozialen Wertes eines jeden Vertragspartners zum Zeitpunkt der Vertragsschließung zu gewährleisten, um »die Vertragsschließenden in einen Zustand der Gleichheit zu versetzen, in dem sie ihre Freiheit von nun an ohne Ungerechtigkeit ausüben können« (ebd.). Bourgeois schlägt vor diesem Hintergrund als fundamentale solidaristische Grundregel das Prinzip der Mutualisierung vor: »Im Austausch für die Vorteile, die die Wohltat der natürlichen Solidarität jedem Menschen verschafft, muß jeder zustimmen, die anderen Menschen gegen die Ungerechtigkeiten und Risiken zu versichern, die zu gleicher Zeit aus dieser Solidarität entstehen.« (Bourgeois 1907, 18) Es geht ihm also – durchaus im Anschluss an das Selbstverständnis der *sociétés de secours mutuel* – darum, die sozialen Risiken und die sozialen Vorteile, die sich für jedes Individuum allein aus seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft ergeben, zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern nach der Logik der sozialen Sicherung auf Gegenseitigkeit aufzuteilen; und zwar so, dass »die Risiken

36 »Sie ist gut, sie ist nützlich [...], aber ich sehe das Zwangsprinzip nicht, das es ermöglicht, den Menschen den Beitritt zu diesem System der kollektiven Kooperation aufzuerlegen.« (Bourgeois 1907, 55)

gemeinsam getragen werden und der Zugang zu den verschiedenen sozialen Vorteilen offen wird für alle« (ebd., 81).

Auf dem Weg zu einer demokratischen Sozialversicherungsgesellschaft

Was die freiwilligen Hilfsvereinigungen auf Gegenseitigkeit im Kleinen sind und was sie an organisierter gegenseitiger Hilfe schon seit langem praktizieren, soll Bourgeois zufolge nun zum zentralen Sozialprinzip der Gesellschaft als ganzer werden; die ganze Gesellschaft solle sich gewissermaßen als eine demokratisch gewollte und staatlich organisierte Sozialversicherung auf Gegenseitigkeit verstehen. Das Motto seines sozialpolitischen Reformprogramms lautet dementsprechend: »Die Risiken und Vorteile *mutualisieren*« (Bourgeois 1907, 49; Herv. i.O.) im Sinne eines umfassenden, jeden Staatsbürger einbeziehenden »Vertrags der Vorsorge und der sozialen Garantien« (ebd., 50). Bourgeois verallgemeinert damit das Organisationsprinzip der Versicherungsgesellschaften und erhebt es zu einem umfassenden sozialen Gerechtigkeitsprinzip, das die gesamte politische Organisation der Gesellschaft kennzeichnen soll: »Verteilt die Risiken der Solidarität nach dem Prinzip der Mutualisation auf alle, und ihr werdet den wirklichen Sozialvertrag haben: den Vertrag der Solidarität gegen die Ungerechtigkeit, dem jedes soziale Wesen zustimmen muss.« (ebd.) Deshalb habe niemand das Recht, die Begleichung seiner *dette sociale* zu verweigern. Vielmehr gelte

»dass jeder Assozierte, der sich weigert, eine der sozialen Lasten zu tragen, die ihm obliegen, das Gesetz des Vertrags verletzt. Er kann, wenn er diese Lasten für exzessiv hält, die Gesellschaft verlassen. Und niemand hat das Recht, ihm dies zu verweigern. Aber wenn er darauf beharrt, in der Gesellschaft zu bleiben, dann kann er dies nicht außerhalb der fundamentalen Bedingungen der Vereinbarung tun, die alle Menschen zusammengebracht hat. Die anderen Vertragspartner haben dann natürlich das Recht, ihm gegenüber soziale Sanktionen zu verhängen, d.h. ihn zur Erfüllung seiner Pflichten zu zwingen, indem sie von ihm seinen Beitrag zur Gesamtheit der sozialen Lasten einfordern.« (ebd., 91)

Angesichts der unüberschaubaren sozialen Solidaritäten moderner Gesellschaften könnte die Frage nach den individuellen Pflichten und Verantwortlichkeiten des Einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen schlechterdings nicht mehr nach den Kategorien des liberalen Privatrechts, etwa nach konkret zurechenbaren Haftungspflichten o.ä., geregelt werden. »Denn weil es uns unmöglich ist, zu irgendeinem Zeitpunkt wahrzunehmen, wo die letzte Vibration eines individuellen Aktes, den einer von uns getätigter hat, aufhört, können wir niemals sicher sagen, wo die letzte

Vibration unserer Pflicht gegenüber allen aufhört.«³⁷ Vor diesem Hintergrund habe sich die neu zu errichtende Sozialgesetzgebung der Dritten Republik in den Fragen des Steuer- und des Erbschaftsrechts ebenso zu bewähren wie im Fürsorge- und Versicherungswesen und in den Fragen öffentlicher sozialer Dienstleistungen.

Deshalb verlangt Bourgeois eine umfassende nicht privatrechtlich, sondern sozialrechtlich formatierte »Gesetzgebung der Hilfe und der sozialen Vorsorge« (ebd., 87), die dem Einzelnen zwar kein Recht auf Arbeit oder gar auf einen gleichen Lohn, der weder wünschenswert noch machbar sei, wohl aber auf ein staatliches Existenzminimum garantiere, denn es sei nicht hinzunehmen, dass ein Mensch verhungert »am Rande des Überflusses der anderen« (ebd., 86). Dieses Existenzminimum sei insbesondere denjenigen Gesellschaftsmitgliedern zu garantieren, die aktuell oder permanent von den sozialen Risiken in besonderer Weise betroffen und – etwa aufgrund von Alter, Krankheit oder Behinderung oder aufgrund von Arbeitsunfällen und hoher Arbeitslosigkeit – nicht in der Lage sind, sich aus eigenen Kräften zu erhalten.³⁸ Gegen diese *risques sociaux* sei ein umfassendes »Ensemble von Institutionen der sozialen Solidarität« (Bourgeois 2008c, 127) zu errichten mit dem Ziel, jedem Gesellschaftsmitglied in möglichst gleicher Weise Zugang zum *trésor commun de l'outillage humain* in seinen intellektuellen wie in seinen materiellen Dimensionen zu ermöglichen. Eine der zentralen Maßnahmen sei hier die Gewährleistung einer kostenlosen Schulbildung auf allen Ebenen und eine Begrenzung der täglichen Arbeitszeit zur Gewährleistung hinreichender Freizeit, um sich entsprechend fort- und weiterbilden zu können (vgl. ebd.).

Bourgeois ergänzt damit die klassischen Aufgaben des Staates um ein neues Tätigkeitsfeld: die Erfüllung der nun strikt juridisch verankerten Solidaritätspflichten (vgl. Bourgeois 1907, 92).³⁹ Und dementsprechend sind für ihn auch die Regeln für die Erhebung von Steuern als zwangswise eingeforderte individuelle Beiträge der Einzelnen zu den gemeinsamen Aufgaben des Staates neu auszulegen, denn wenn es so etwas wie »*une Progression* im Profit gibt, den wir aus der Nutzung der sozialen Ausstattung ziehen« (ebd., 94; Herv. i.O), dann sei auch ein rechtsverbindli-

37 Léon Bourgeois, *L'association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale. Discours prononcé au Musée social* (19.12.1911), in: Ders. 1914, 53-61, 58.

38 Gerade die Arbeitslosigkeit markiert für Bourgeois ein besonderes soziales Problem. Es handle sich hier nämlich »in einer sehr großen Zahl der Fälle um ein soziales Risiko, denn zu 90 Prozent trifft die Arbeitslosigkeit den Menschen aufgrund allgemeiner Bedingungen des Marktes« (Bourgeois 2008c, 128).

39 Vgl. zur vor allem durch die Arbeiten von Léon Duguit in der französischen Rechtswissenschaft vorangetriebenen *solidarité juridique* nach wie vor Grimm 1973.

ches Steuersystem notwendig, das dieser Progression in angemessener Weise Rechnung trägt.⁴⁰

Léon Bourgeois ist es mit seiner kontraktualistischen Konzeption sozialer Gerechtigkeit auf der Basis der *solidarité de fait* zumindest im Ansatz gelungen, theoretische Grundlagen für ein wohlfahrtsstaatliches Politikprojekt zu skizzieren, das sich auf dem Normativitätsniveau der politischen Moderne ebenso wie auf dem Komplexitätsniveau moderner, hoch arbeitsteilig organisierter Gesellschaften zu bewähren versucht. Dabei setzt er zum einen bei der solidaritätssoziologischen Einsicht an, dass die Menschen ihren je eigenen Wohlstand, wie auch immer sie ihn erreicht haben, zum weit überwiegenden Teil nicht ihren individuellen Fähigkeiten, sondern den Effekten und Resultaten komplexer gesellschaftlicher Interdependenzen, eben der *solidarité de fait* zu verdanken haben, um darauf die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums zu gründen. Zum anderen entwickelt er – getragen von den Freiheits- und Gleichheitsansprüchen des politischen Republikanismus und den demokratietheoretischen Prinzipien des öffentlichen Vernunftgebrauchs und des vernünftigen Konsenses – eine kontraktualistische Theorie sozialer Umverteilung und sozialpolitischer Intervention, die gleichermaßen *au point de vue scientifique* wie *au point de vue morale* einen Anspruch auf Plausibilität erheben will. Von daher kann Bourgeois am Ende seiner Schrift *Solidarité* emphatisch erklären:

»Man kann wahrhaftig sagen, dass die Kenntnis der natürlichen Gesetze der Solidarität der Lebewesen zu einer Theorie des Ensembles der Rechte und der Pflichten der Menschen in der Gesellschaft führt. [...] Von daher erscheint die Doktrin der Solidarität in der Geschichte der Ideen als Weiterentwicklung der Philosophie des 18. Jahrhunderts und als Vollendung derjenigen politischen und sozialen Theorie, die die Französische Revolution unter den drei abstrakten Begriffen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit erstmals zur Welt gebracht hat.« (Bourgeois 2008a, 100f.)

40 Ebenso sei – etwa im Anschluss an Fouilliées Buch *La propriété sociale et la démocratie* – zu fragen, inwiefern der soziale Mehrwert des Eigentums zu Recht individuell vereinahmt werden dürfe oder ob er nicht vielmehr der Gesamtheit vorbehalten sei (vgl. Bourgeois 1907, 95f.).