

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Marianne Kneuer / Carlo Masala (eds.), *Solidarität. Politikwissenschaftliche Zugänge zu einem vielschichtigen Begriff*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

'Die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit' (Charles Gide). Postliberale Solidaritätsdiskurse im Frankreich des 19. Jahrhunderts

in: Marianne Kneuer / Carlo Masala (eds.), *Solidarität. Politikwissenschaftliche Zugänge zu einem vielschichtigen Begriff*, 29–50

Baden-Baden: Nomos Verlag 2015 (Zeitschrift für Politikwissenschaft, Sonderband)

URL: <https://doi.org/10.5771/9783845248592-28>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Marianne Kneuer / Carlo Masala (Hg.), *Solidarität. Politikwissenschaftliche Zugänge zu einem vielschichtigen Begriff*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der Autor zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

'Die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit' (Charles Gide). Postliberale Solidaritätsdiskurse im Frankreich des 19. Jahrhunderts

in: Marianne Kneuer / Carlo Masala (Hg.), *Solidarität. Politikwissenschaftliche Zugänge zu einem vielschichtigen Begriff*, 29–50

Baden-Baden: Nomos Verlag 2015 (Zeitschrift für Politikwissenschaft, Sonderband)

URL: <https://doi.org/10.5771/9783845248592-28>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Nomos Verlags publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Hermann-Josef Große Kracht

'Die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit' (Charles Gide).

Postliberale Solidaritätsdiskurse im Frankreich des 19. Jahrhunderts.

Erst im 19. Jahrhundert fand der Begriff der Solidarität Eingang in die politisch-soziale Sprache Europas. Er bewegte sich zunächst im Spannungsfeld 'schwarzer' und 'weißer' Traditionslinien, für die antihumanistisch-gegenrevolutionäre Theoriemotive ebenso kennzeichnend waren wie die Freiheits- und Gleichheitsideen der Aufklärung. Seinen politischen Durchbruch erlebte er in der Revolution von 1848. Dabei nahm er – im Gefolge der neu entstehenden 'Wissenschaft von der Gesellschaft' (Comte, Durkheim) – schon früh einen dezidiert moralfreien Charakter als soziologische Kategorie zur Beschreibung der immer dichter werdenden Verflechtungszusammenhänge hoch arbeitsteiliger Gesellschaften an (solidarité de fait), ohne darüber seine Bedeutung als politisch-moralischer Programmbegriff bewusster Gesellschaftsgestaltung zu verlieren.

In der sozialreformerischen Bewegung des solidarisme der Jahrhundertwende avancierte das Konzept der Solidarität dann zum Leitbegriff einer republikanisch-laizistischen Sozialpolitik. Hier entwickelten sich erste Ansätze einer postliberalen Sozialphilosophie des modernen Wohlfahrtsstaates, die die sozialen de facto-Solidaritäten mit korrespondierenden sozialstaatlichen Interventionspflichten (solidarité devoir) verbindet. Die bis heute kaum systematisch aufgearbeiteten Aufbrüche des französischen solidarisme werfen die Frage nach der Notwendigkeit eines solidaritätstheoretischen Up-Dates des politischen Liberalismus auf.

"Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit.

Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens
geglüht. [...] Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl.

Wissenschaft hat sie gesäugt,
und in der großen Stadt, zwischen Schloten und Straßenbahnen, ist sie zur Schule
gegangen.

Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig,
dann wirst Du erkennen, wie in diesem kalten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen
Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft."

(Kurt Eisner, 1908)

Kurt Eisner (1867-1919), der aus Berlin stammende Journalist, der als Vorsitzender des Münchener Arbeiter- und Soldatenrates im November 1918 Bayern zum 'Freistaat' erklären und im Februar 1919 ermordet werden sollte, schreibt hier – in einem privaten Brief an eine Freundin aus dem Jahr 1908 (Eisner 1919: 52-56) – von der Solidarität in einer Weise, die unsere gängigen Wahrnehmungsmuster erheblich

irritiert. Denn dass diese 'stahlhart' und 'im Ofen wissenschaftlichen Denkens geglüht' sein soll, und dass sie erst 'zwischen Schloten und Straßenbahnen' beginnen konnte, ihre eigentliche Identität zu entwickeln, steht zu den heutigen Solidaritätsdiskursen in einer frappierenden Distanz. Eisners heute befremdlich anmutende Rede von der Solidarität weckt aber den Verdacht, dass diese Kategorie im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert noch entschieden mehr und anderes meinte als das, was uns heute als Solidarität vertraut ist.

Im Folgenden will ich nachzeichnen, wie sich der Topos der Solidarität in den Krisendiskursen der durch die Revolution von 1789 zutiefst verunsicherten französischen Nation zu einem der zentralen Leitbegriffe der politisch-sozialen Selbstverständigung industriegesellschaftlicher Massendemokratien entwickelte, dessen 'postliberales' programmatisches Potenzial im 20. Jahrhundert jedoch weitgehend wieder verlorenging.

1. Toutes solidaires. Schwarze und weiße Traditionslinien im Kontext von 1848

Die Vokabel der Solidarität (frz. *solidarité*; engl. *solidarity*) war, bevor sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts von Frankreich aus ihren gesamteuropäischen Siegeszug antrat, in der politischen Philosophie ebenso wie in den politisch-sozialen Sprachen Europas ungebräuchlich. Weder Hobbes noch Locke, weder Rousseau noch Kant haben sie verwendet. Und auch im Umfeld der Französischen Revolution scheint der Begriff kaum eine Rolle gespielt zu haben. *Solidarité* – als Synonym zu *solidité* – fungierte lange Zeit lediglich als *terminus technicus* zur Bezeichnung der aus dem römischen Recht stammenden *obligatio in solidum*, der 'Solidarhaftung', in der mehrere Vertragspartner gegenüber einem Gläubiger wechselseitig erklären, für Zahlungspflichten als Ganze, *in solidum*, einzustehen.¹

Dies änderte sich jedoch rasant im Kontext der 1848er-Aufbrüche, in denen ein regelrechter Boom der Solidaritäts-Semantik einsetzte. Schon zuvor wurde die Kategorie der Solidarität – allerdings nur sehr marginal – im Milieu der gegenrevolutionären Restaurationstheorie verwendet, in dem man sich einen Reim auf den Schock der Revolution und der Enthauptung des Monarchen zu machen versuchte. Sie taucht hier im Zusammenhang mit dem theologischen Lehrstück von der universalen Sündenverfallenheit des gesamten Menschengeschlechts – "le genre humain tout entier est solidaire"² – auf und richtet sich im Rahmen einer pessimistischen Anthropologie gegen die voluntaristische Philosophie der Aufklärung. Denn der Gang der Weltgeschichte gehorche vorgegebenen, im unveränderlichen Schöpferwillen Gottes gründenden Gesetzen des natürlichen und

¹ Zur Begriffsgeschichte vgl. u.a. Wildt 1995, Zoll 2000, Fiegler 2003: 31-87 und Reisz 2006: 51-73. Der Hinweis auf das Eisner-Zitat verdankt sich Wildt 1995:1007.

² Pierre-Simon Ballanche: *Essai sur les institutions sociales* (1818); zit. nach Fiegler 2003: 45.

sozialen Lebens, in die die Menschheit insgesamt und jedes einzelne Individuum fest und unentrinnbar (*toutes solidaires*) eingebunden sei; und diese könne man nicht ungestraft durchbrechen. In einer 'schwarzen', antihumanistischen Traditionslinie verbindet sich die Semantik der Solidarität hier mit unerbittlich geltenden Gesetzmäßigkeiten von Geschichte und Gesellschaft, an denen die naive Selbstüberschätzung der Revolution, der Menschheit zuzutrauen, ihre Geschichte mit Willen und Bewusstsein in die eigenen Hände zu nehmen, früher oder später zerschellen müsse.³ Nicht wenige meinen, hier den eigentlichen Beginn der modernen Soziologie identifizieren zu können (vgl. Spaemann 1959, aber auch Dierse 1990).

Wesentlich wichtiger für den Siegeszug der Solidaritätssemantik waren aber die seit den 1820er Jahren einsetzenden frühsozialistischen Bewegungen, die die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit vehement auch für die unterbürgerlichen Schichten einzufordern begannen. Hier steht der Topos der Solidarität im Kontext einer 'weißen', an den humanistischen Traditionen der europäischen Moderne anknüpfenden Semantik, die die politischen Reformhoffnungen und Gestaltungsambitionen der benachteiligten Bevölkerungsgruppen ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt; und nur in dieser Traditionslinie konnte er jenen wirkmächtigen sozialmoralischen 'Wärmestrom' entfalten, der ihn schon bald mit den bis heute dominanten Attributen von Gemeinschaftlichkeit, Verbundenheit und wechselseitiger Verlässlichkeit ausstatten sollte.

Neben Charles Fourier und seiner Schule⁴ ist hier vor allem der oft voreilig als christlicher Sozialist bezeichnete Pierre Leroux zu nennen, der 1848 den Verfassungsentwurf einer – mehrheitlich abgelehnten – *Constitution démocratique et sociale* in die Pariser Nationalversammlung eingebracht hatte und 1851 aus Frankreich fliehen musste. Er hatte in seiner populärwissenschaftlichen Schrift *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* schon 1840 die Konzeption einer *solidarité mutuelle de toutes les hommes* entwickelt, die als *un sentiment direct*, als unmittelbares Gefühl mitmenschlicher Verbundenheit, in jedem Menschen angelegt sei und die er vor allem gegen die unpolitisch-paternalistische *charité du Christianisme* in Stellung brachte. Diese wolle nämlich weder die Gleichheit aller noch die Freiheit des Einzelnen in seinem Kampf um Selbsterhalt und Selbstbehauptung, d.h. den berechtigten *egoïsme* der Menschen, anerkennen. Im Unterschied zur christlichen Barmherzigkeit, die freiwillig sei und nicht verrechtlicht

³ In diesem Sinne nennt der Vicomte de Bonald, der führende Theoretiker der Gegenrevolution, die künstliche Revolutionsverfassung von 1789 "die wahnsinnigste Ambition, von der Menschen ergriffen werden können" (Louis Bonald, *Oeuvres Complètes* (Paris 1959-1864), Bd. II, S. 777, zit. n. Spaemann 1959: 156). Bonald selbst scheint den Solidaritätsbegriff aber nicht verwendet zu haben.

⁴ Mit der 1842 veröffentlichten Schrift *Solidarité. Vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier* des Fourier-Schülers Hippolyte Renaud erscheint die Vokabel der Solidarität erstmals explizit als Buchtitel. Renaud feiert sie hier in den höchsten Tönen als "une chose juste et sainte" (zit. n. Wildt 1995: 1005).

werden könne, gelte für die *solidarité humaine*, dass man sie bewusst gestalten kann und muss: "*La solidarité seule est organisable*" (Leroux 1985: 170). Die normativen Aufladungen, die in der frühsozialistischen Literatur bisher auf Begriffe wie *humanité*, *socialité*, *harmonie* u.ä. fielen, übertrugen sich nun explizit auf den Topos der *solidarité*, der damit erstmals einen dezidiert moralisch-normativen, anthropologisch-optimistischen, laizistisch-säkularen und politisch-sozialreformerischen Charakter erhielt. Leroux gilt deshalb nicht zu Unrecht als der erste politische Philosoph der Solidarität, obwohl ihn die schwärmerischen Züge seines Schrifttums, die ihn als typischen Autor der 1848er-Zeit ausweisen, für weitere sozialphilosophische Bemühungen um die Etablierung einer modernen Solidaritätstheorie wenig anschlussfähig machten.

Dennoch waren nun die Voraussetzungen zur Entwicklung einer demokratisch-egalitären Konzeption der Solidarität gegeben: die Idee einer – nicht einfach organisch vorgegeben, sondern von den Individuen bewusst anerkannten und frei übernommenen – Verbundenheit untereinander. Und ein solches Verständnis von Solidarität begann nun immer mehr in die Rolle eines der zentralen Leitbegriffe der politischen Moderne hineinzuwachsen und einen gleichberechtigten Rang neben den Grundprinzipien von Freiheit und Gleichheit einzunehmen. Dabei war die Solidaritätsvokabel auch in der Ausnahmezeit der 1848er-Aufbrüche weit davon entfernt, lediglich als Äquivalent zur revolutionären Brüderlichkeit zu fungieren. Während die *fraternité* nämlich "ausschließlich als politischer, sozialer oder religiöser Gesinnungsbegriff geläufig" war (Schieder 1972: 552), behielt die *solidarité* ihren dominanten Bedeutungssinn als soziologisch-deskriptive Kategorie zur Beschreibung sozialer Interdependenz- und Abhängigkeitsverhältnisse durchaus bei.⁵ Und diese *de facto*-solidarische Bedeutungsschicht blieb ihr auch erhalten, als ihr im Kontext der sich formierenden Arbeiterbewegung – neben der im Umfeld von 1848 entstandenen *con*-solidarischen Dimension egalitärer Gemeinschaftlichkeit – schon bald auch eine dezidiert gegnerbezogene, klassenkämpferische Akzentuierung zuwachsen sollte, eine *contra*-Dimension, die seit dieser Zeit ebenfalls zu den zentralen Attributen des Solidaritätsbegriffs gehört.

Gegen die frühsozialistischen Aufladungen der Solidaritätssemantik sollte sich – auf dem Höhepunkt der 1848er-Revolution – jedoch erneut die 'schwarze' Linie vehement zu Wort melden, nun freilich nicht mehr im Sinne einer aristokratisch-restaurativen Repristinatio des *ancien régime*, sondern im bürgerlich-modernen Glauben an die unhintergehbaren Gesetzmäßigkeiten des freien Marktes. Hier war es

⁵ So konnte etwa der sozialistische Ökonom Constantin Pecqueur in einem Artikel des kurzlebigen Periodicums *Le salut du peuple. Journal du science sociale* im Januar 1850 notieren: "Was ist die Solidarität? Sie ist die natürliche, notwendige, enge, kontinuierliche, absolute und unbegrenzte Abhängigkeit (*dépendance*) der einen von den andern [...] für ihre intellektuelle, moralische und physische Entwicklung. [...] Diese Solidarität zu organisieren, ist der einzige Weg, effektive Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu erringen" (zit. n. Borgetto 1993: 353, Anm. 2).

vor allem der wortgewaltige Pariser Publizist *Frédéric Bastiat*, der sich energisch von den sozialistischen Strömungen seiner Zeit distanzierte und in seinen unvollendet gebliebenen *Harmonies économiques* (1850) dem ökonomischen "Gesetz der Solidarität" ein eigenes Kapitel widmete. Die über Tauschprozesse verbundenen Individuen bildeten, so Bastiat, eine Marktgesellschaft aus, die nichts anderes sei als "ein Netz von verschiedenen, miteinander verbundenen Manifestationen von Solidarität" (Bastiat 1982: 538f.), von wechselseitiger Abhängigkeit und Interaktion, das sich allein aus den im jeweiligen Eigeninteresse der verschiedenen Marktteilnehmer getroffenen Kauf- und Verkaufsentscheidungen knüpfe und dessen Existenz völlig unabhängig von den moralischen Absichten der beteiligten Wirtschaftssubjekte sei. Bastiat griff dabei auf die providentielle Aufladung des freien Wirtschaftskreislaufs zurück, der schon den Physiokraten als ein vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängiger, von Gott vorgegebener *ordre naturel* galt; eine Ordnung, in der das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben – in Analogie zum 1628 entdeckten Blutkreislauf des menschlichen Körpers – festen Gesetzmäßigkeiten folge, die die Einzelnen nicht zu beeinflussen vermögen. Im Blick auf die erwarteten Ergebnisse einer Allokation von Waren und Dienstleistungen allein über einen ungehinderten Markt, auf dem jeder sein "persönliches Interesse" verfolgen und uneingeschränkt "die Verantwortung für seine eigene Existenz und seine Entwicklung" übernehmen soll (241), konnte Bastiat seinen sozialistischen Gegnern dann siegessicher zurufen: "Ihr werdet protestieren, aber wartet nur das Ende ab und ihr werdet sehen, dass, wenn ein Jeder für sich selber sorgt, Gott an alle denkt" (241).

Mit seiner 'kalten' Solidarität des freien Marktes versuchte Bastiat also, dem frühsozialistischen Solidaritätspathos die gesellschaftskritische Spitze zu nehmen. An die Stelle planvoller Sozialreform müsse die Überzeugung von der mit den *lois économiques* immer schon gegebenen *solidarité naturelle* treten, die die sozialistischen Bemühungen um den Aufbau einer *solidarité artificielle* überflüssig und kontraproduktiv werden lasse, auch wenn die positiven Auswirkungen des freien Marktes nicht immer unmittelbar auf der Hand lägen und sich vielfach erst auf längere Sicht einstellten. Neben Bastiat scheint jedoch kein weiterer Ökonom der Freihandelschule die Solidaritätsvokabel an prominenter Stelle verwendet zu haben. Bastiats theoriestrategischer Versuch jedenfalls, die Formel der Solidarität für den Wirtschaftsliberalismus zu reklamieren, sollte im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts keine Nachfolger finden; im Gegenteil: Spätestens seit dem Siegeszug des *solidarisme* der Jahrhundertwende stößt die Vokabel der Solidarität hier auf scharfe Kritik und Zurückweisung. Als sozialwissenschaftliche Kategorie wird sie in diesem Theoriemilieu vollständig aufgekündigt und nur noch als illegitime politische Umverteilungsrhetorik oder als Tugendkategorie freiwilliger Großzügigkeit

wahrgenommen. Und in beiden Fällen gilt sie als ein durch und durch vorwissenschaftlicher Begriff, der nicht Gegenstand ökonomischer Theoriebildung werden könne.

Die entscheidenden Durchbrüche zu einer 'Wissenschaft von der Solidarität' sollten denn auch weder von der modernen Nationalökonomie ausgehen, die diesen Begriff schlicht aufgegeben hat, noch von den sozialistischen Bewegungen, in denen sich der Topos der Solidarität zwar hoher Sympathiewerte erfreute, seine sozialwissenschaftlich-deskriptive Grundierung jedoch ebenfalls aus dem Blick verlor.⁶

2. *Solidarité sociale: Postliberale Soziologie bei Comte und Durkheim*

So blieb es dem als Begründer der modernen Soziologie geltenden Sozialtheoretiker Auguste Comte, dem etwas verschrobeneren Außenseiter des *juste milieu* der französischen Universitätsgelehrsamkeit, vorbehalten, in Weiterentwicklung der 'schwarzen' Traditionslinie, d.h. in deutlicher Zurückweisung der 'revolutionären Schule' und ihres Irrglaubens, "die menschliche Gesellschaft bewege sich ohne eigene Richtung nur unter dem willkürlichen Antrieb des Gesetzgebers" (Comte 1923: 226), die erste systematische Ausarbeitung einer Theorie sozialer Solidarität vorzunehmen – und damit dasjenige sozialphilosophische Problemniveau zu formulieren, auf dem sich die politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Dritten Republik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu bewähren hatten.

Schon in den 1830er Jahren nämlich hatte Comte eine sich am Vorbild der organischen Biologie orientierende 'Wissenschaft von der Gesellschaft' konzipiert, die er zunächst als *physique sociale*, später dann als *sociologie* bezeichnete. In diesem Rahmen hatte er, wie er selbst sagt, einen 'wissenschaftlichen Begriff der Solidarität' eingeführt und für seine Konzeption einer *sociocratie* auf positivistischer Grundlage fruchtbar gemacht, mit der er die politisch-moralische Krisenträchtigkeit der französischen Nation endgültig überwinden wollte (vgl. Repplinger 1999). So wie die Biologie nicht mehr mechanisch, sondern organologisch vorgehe, also nicht das singuläre Einzelne, sondern das organische Ganze zum Ausgangspunkt ihrer

⁶ So führen etwa die Parteiprogramme der SPD Solidarität heute ausschließlich als Wert- bzw. Tugendkategorie. Ferdinand Lassalle hatte dagegen 1864 – in seiner Auseinandersetzung mit Hermann Schulze-Delitzsch und dessen Plädoyer für "Selbstverantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit" des individuellen Marktteilnehmers (Schulze-Delitzsch 1863: 6) – noch in einem ökonomisch-soziologischen Sinn von Solidarität gesprochen. Denn da die Ökonomie "das Gebiet der gesellschaftlichen Zusammenhänge, also das Gebiet der Solidarität oder Gemeinsamkeit" sei (Lassalle 1912: 40), werde hier jeder von Ereignissen und Entwicklungen – er nennt etwa Missernten in Korinth, Smyrna oder im Mississippi-Tal – betroffen, die er in keiner Weise selbst verursacht hat. Deshalb suche die heutige Zeit nicht, wie noch die Revolution von 1789, "Freiheit in der Auflösung aller Solidarität und Gemeinsamkeit", sondern "Solidarität in der Freiheit" (36).

Beobachtungen nehme, müsse sich auch im Blick auf die Gesellschaft die Einsicht durchsetzen, dass das Ganze über höhere Fähigkeiten verfüge als seine einzelnen Elemente, also eine Existenz *sui generis* habe, da sich soziale Organismen durchaus ähnlich wie biologische Organismen organisierten. Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen strukturiert und zusammenhält, recurriert Comte nun – im Bereich der Biologie ebenso wie in dem der Soziologie – mit großer Selbstverständlichkeit auf die Vokabel der *solidarité*. So wie "die wachsende Vollkommenheit des tierischen Organismus vor allem in der immer mehr hervortretenden Spezialisierung der mannigfachen Funktionen besteht, die von den mehr und mehr unterschiedenen und gleichwohl streng solidarischen Organen ausgeführt werden, aus denen er sich allmählich zusammensetzt", so verhalte es sich auch mit dem "eigentümliche[n] Charakter unseres sozialen Organismus" und seiner "notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus" (Comte 1923: 427). Und geradezu begeistert fragt er seine Leser in diesem Rahmen, ob man "ein wunderbareres Schauspiel sehen" könne

"als diese regelmäßige und fortgesetzte Konvergenz einer unzähligen Menge von Individuen, von denen jedes einzelne eine ganz bestimmte und bis zu einem gewissen Grade unabhängige Existenz besitzt, und die gleichwohl alle, trotz der größeren oder geringeren, zwiespältigen Verschiedenheiten ihrer Talente und insbesondere ihrer Charaktere, unaufhörlich geneigt sind, durch eine Unzahl verschiedener Mittel zu ein und derselben allgemeinen Entwicklung beizutragen, ohne sich für gewöhnlich darüber verständigt zu haben, ja sogar meist ohne daß die Mehrzahl von ihnen es weiß, die nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen meinen?" (427f.)

Comte erkennt den irreduziblen Eigenwert des Sozialen dabei durchaus an. Die Soziologie müsse nämlich noch deutlich stärker als die Biologie, die bereits gelernt habe, angesichts der Komplexität ihres Gegenstandes jederzeit mit deutlichen Mutationen zu rechnen, von erheblichen sozialen *modifications* ausgehen, denn die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien "von allen die modifizierbarsten" (286). Allerdings beharrt er gegen den Voluntarismus der Aufklärungsphilosophie darauf, dass die Entwicklung der Menschheit um so mehr soziologischen Gesetzmäßigkeiten – Comte spricht von "gebieterischen Naturgesetzen" (274) – unterworfen sei, je umfangreicher die Gesellschaft werde, da auf diese Weise zwangsläufig "die von irgendwelchen individuellen Einflüssen herrührenden Unregelmäßigkeiten mehr zurücktreten müssen" (274).

Alle individuellen Rechts- und Selbstbehauptungsansprüche der Einzelnen gegenüber der ihnen vorgegebenen Gemeinschaft, die das Freiheitspathos von Aufklärung und Revolution so entscheidend kennzeichnen, sind für Comtes *physique sociale* letztlich *absurde* und *immoral*. In seinem 1852 erschienenen *Catéchisme*

positiviste führt er seinen Lesern stattdessen ihre überwältigende Pflicht zu einer grenzenlosen sozialen Dankbarkeit vor Augen:

"Wir werden geboren, belastet mit Verbindlichkeiten jeder Art gegen unsere Vorgänger, unsere Nachfolger und unsere Zeitgenossen. Später entwickeln und vergrößern sie sich nur, bevor wir im Stande sind, irgend eine Dienstleistung zurückzuerstatten. Auf welche menschliche Grundlage könnte man also den Gedanken des *Rechts* stützen, der vernünftigerweise eine vorgängige Wirksamkeit einschließen würde? Wären auch unsere Anstrengungen noch so groß, so wird uns das längste wohlangewandte Leben niemals erlauben, mehr als einen unmerklichen Theil dessen zurückzugeben, was wir erhielten. Gleichwohl würde uns nur eine völlige Rückerstattung gehörig berechtigen, den Ausgleich der ferneren Dienste zu beanspruchen. Alles menschliche Recht ist daher ebenso ungereimt, wie unsittlich" (Comte 1891: 215f.).

Die verheerenden politischen Konsequenzen, die Comte aus seiner Konzeption gesellschaftlicher Solidarität für die praktische Politik ableitet,⁷ dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass er wie niemand sonst die solidaritätstheoretischen Grundlagen einer postliberalen Theorie moderner Gesellschaften gelegt hat, die mit den vertragstheoretischen Konstruktionen von Staat und Gesellschaft radikal bricht. Dabei ist die Tatsache der wechselseitigen Einwirkung aller sozialen Phänomene aufeinander, das *fait social de la solidarité*, für Comte – wie er im 1830 erschienenen ersten Band seines *Cours de philosophie positive* notiert – derart offensichtlich, dass es überflüssig sei, noch eigens einen "förmlichen, methodischen Nachweis einer solchen grundlegenden Solidarität zwischen allen möglichen Seiten des sozialen Organismus zu liefern, über die außerdem heute bei allen vernünftig Denkenden, wenigstens im Prinzip, keine ernsten Meinungsverschiedenheiten mehr bestehen" (Comte 1923: 238).

Mit diesem rein deskriptiv und strikt moralfrei verfassten Solidaritätsbegriff, mit dem er auch die frühsozialistischen Bewegungen zu beeinflussen vermochte, steht Comte gewissermaßen an der Schwelle zu einer neuen, sich von liberalen auf solidaristische Theoriemotive umstellenden Sozialtheorie der modernen Gesellschaft. Allerdings sollte ihn sein fundamentales Misstrauen gegen die als zutiefst chaos- und anarchieträchtig geltenden Freiheitsrechte der Einzelnen daran hindern, sich auf die Suche nach einer postliberalen Balance von gesellschaftlicher Solidarität und individueller Freiheit, von sozialen Pflichten und persönlichen Rechten, von historisch-sozialen Vorgaben einerseits und frei übernommenen Verantwortlichkeiten andererseits zu begeben. Als deskriptiv und normativ gleichermaßen

⁷ Im Zentrum der Comte'schen *sociocratie* steht am Ende bekanntlich *le gouvernement spirituel*, das der kollektiven Verehrung des *Grand-Etre* zum Durchbruch verhelfen sollte. Liberale Schutz- und Abwehrrechte sind hier aufgrund ihrer grundsätzlich 'antisozialen' Natur ebenso wenig vorgesehen wie parlamentarische Demokratie oder freie politische Öffentlichkeit; vgl. dazu u.a. Wagner 2001: 77-89.

ernstzunehmender Gesellschaftstheoretiker der industrialisierten Massendemokratien scheidet er damit von vornherein aus.

Mit Émile Durkheim – und seinen späteren Erfolgen in der institutionellen Etablierung der Soziologie als neuer Universitätsdisziplin zwischen Geschichts-, Rechts- und Staatswissenschaften – sollte sich die Kategorie der sozialen Solidarität als Grundtopos sozialwissenschaftlicher Theoriebildung dann aber endgültig etablieren können. In seiner berühmten Dissertationsschrift *De la division du travail social* aus dem Jahr 1893 hat er – im expliziten Anschluss an Comte, aber in deutlicher Distanz zu dessen antirepublikanischer Aversion – erneut an das seit Adam Smiths *Wealth of Nations* prominente Phänomen der Arbeitsteilung angeknüpft und in diesem Zusammenhang ein Moral- und Gesellschaftskonzept in den Blick genommen, das mit den Plausibilitätsstrukturen des politischen und ökonomischen Liberalismus bricht, ohne in die Gefahr zu geraten, die republikanisch-säkularen Politik- und Moralitätsstandards der französischen Dritten Republik auch nur im Entferntesten in Misskredit zu bringen (vgl. zur aktuellen Durkheim-Renaissance Bogusz/Delitz (Hrsg.) 2013).

Auch für Durkheim ist die soziale Solidarität ein soziologisch beschreibbares *fait social* moderner Industriegesellschaften, das sich zwangsläufig aus zunehmender Arbeitsteilung ergibt. In dem Maße nämlich, in dem Gesellschaften beginnen, sich in dieser Weise auszudifferenzieren, entstünden nicht nur Prozesse der Produktivitätssteigerung, sondern vor allem Prozesse der Professionalisierung und der Individualisierung, durch die nicht nur der gesellschaftliche Reichtum, sondern zunächst einmal die soziale Komplexität enorm ansteigen, so dass die Individuen durch zunehmende 'soziale Dichte' nun immer enger miteinander verbunden werden. Sie würden in diesem Prozess – so lautet Durkheims berühmte Formel – "zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer" (Durkheim 1992: 82), da die sozialen Differenzierungsprozesse die Gesellschaftsmitglieder einerseits individueller und autonomer, zugleich aber auch abhängiger voneinander werden ließen. Demnach kennzeichnen sich moderne Gesellschaften dadurch, dass sie in einem gleichgerichteten Differenzierungsprozess Solidarität, Interdependenz und wechselseitige Abhängigkeit ebenso wie differenzierte Individualität, freie Entfaltungsmöglichkeiten und persönliche Selbstbestimmungschancen für den Einzelnen, d.h. komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe Grade personaler Selbstbestimmung hervorzubringen vermögen.

Zwar sieht Durkheim durchaus, dass die französische Gesellschaft seiner Zeit von erheblichen sozialen Anomien geprägt war und von einer modernen, proportional zur fortschreitenden sozialen Differenzierung entstehenden *solidarité organique* noch kaum die Rede sein konnte; dennoch war er mit seinem nicht länger moralphilosophisch rasonierenden, sondern nun moralsoziologisch

rekonstruierenden Erkenntnisinteresse – zumindest in seiner Frühphase – davon überzeugt, dass sich die dazu notwendigen Motive und Empfindungen, Regeln und Institutionen mit der Zeit von selbst entwickeln und ausprägen würden. Seine Hoffnung auf eine entstehende organische Solidarität, "die sich der Arbeitsteilung verdankt" (183), bringt Durkheim dabei explizit gegen die individualistischen Vertragstheorien der liberalen Tradition in Stellung, die die Phänomene der Arbeitsteilung ausschließlich auf bewusst eingegangene Tauschbeziehungen rationaler Marktteilnehmer zurückführen. Anders als in den Naturrechtslehren des politischen Liberalismus wird hier also auch im Blick auf die sozialphilosophischen Selbstverständigungsdebatten moderner Gesellschaften nicht mehr von der Fiktion eines im 'aufgeklärten Eigeninteresse' handelnden Individuums ausgegangen, sondern von der sozialen Totalität einer zunehmend komplexen Massengesellschaft, in der alles mit allem verflochten ist und alles mit allem unüberschaubar zusammenhängt.

Durkheim selbst – und vor allem der späteren Durkheim-Schule – begegnete man vor diesem Hintergrund immer wieder mit dem Verdacht, dem überbordenden individualistischen Atomismus der liberalen Tradition ähnlich wie Comte einen ebenso überbordenden kollektivistischen Soziologismus entgegenzusetzen, der die Entität 'Gesellschaft' derart reifiziere, dass dem Einzelnen keine andere Wahl bleibe als sich voll und ganz der Gesellschaft zu unterwerfen, der er sich verdankt und ohne die er nicht zu leben und sich zu entfalten vermag. In der Tat besteht bei einem solidaritätstheoretischen Zugriff auf Individuum und Gesellschaft die Gefahr, dass der in der europäischen Moderne mühsam erkämpfte Freiheitsstatus des Einzelnen als autonomes, zu politisch-moralischer Selbstbestimmung befähigtes Rechtssubjekt sozialwissenschaftlich wieder dementiert und zurückgenommen wird – etwa indem man diesen Autonomiestatus szientistisch entlarvt, weil der Mensch ohnehin nichts anderes sei als das willenlos-passive Produkt seiner Gesellschaft; oder indem man ihn normativ einer höheren Kollektivmoral unterwirft, weil sich der Einzelne im Namen der Solidarität letztlich wie auch immer gearteten Kollektiventitäten (Volk, Nation, Rasse etc.) unterzuordnen und einzufügen habe. Aber auch wenn zumindest für Durkheim und seine politischen Positionen dieser Verdacht einer kollektivistischen Überwältigung des Individuums als unbegründet zurückgewiesen werden kann,⁸ so muss sich eine postliberale Solidaritätssoziologie, wenn sie zugleich politisch-

⁸ Vgl. dazu u.a. Müller 2009, der Durkheims Orientierung an der Leitidee einer "Moralpolitik des Individualismus" betont und deshalb vom "normative(n) Durkheim" spricht, "der dieses moralpolitische Programm hinter einer normalwissenschaftlichen Fassade kaschiert" (244). Durkheim blieb auch gegenüber dem sozialreformerischen Programm der französischen Solidaristen eher auf Distanz; vor allem, weil er die Soziologie von den politisch-moralischen Interessen einer normativen Sozialphilosophie frei halten wollte. Hinzu kommt, dass er "the piecemeal and practical reformism of the solidarists" und "their commitment to private property" wenig abgewinnen konnte (vgl. Lukes 1975: 353f.; vgl. auch Fournier 2013: 339-343).

normative Orientierungsfunktionen für die Selbstverständigungsdiskurse moderner Gesellschaften übernehmen will, darauf hinweisen lassen, dass ihr hier eine normative Bringschuld obliegt.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war damit sozialwissenschaftlich und sozialetisch ein Reflexionsniveau erreicht, auf dem es der Dritten Republik möglich wurde, Freiheit und Solidarität in neuer Weise zusammenzudenken und die abstrakten Rechtsbegriffe des Zeitalters der Aufklärung, die Comte noch frontal verwerfen zu müssen meinte, mit den neuen solidaritätstheoretischen Einsichten der Soziologie in Einklang zu bringen. Und in dem Maße, wie Freiheit und Solidarität nun nicht mehr gegeneinander in Stellung gebracht, sondern in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander anerkannt wurden, wurde es auch möglich, eine spezifisch moderne Legitimationstheorie für den entstehenden Wohlfahrtsstaat zu entwickeln. Dieser war nämlich längst zu einer unverzichtbaren Notwendigkeit der modernen Industriegesellschaft geworden, auch wenn der Übergang vom liberalen Rechts- zum postliberalen Wohlfahrtsstaat sozialphilosophisch noch kaum plausibel gedacht und nachvollzogen werden konnte.⁹

3. Solidarité d'abord: Postliberaler Republikanismus im solidarisme der Jahrhundertwende

Nur drei Jahre nach Durkheims Schrift zur Arbeitsteilung, im Jahr 1896, veröffentlichte Léon Bourgeois in diesem Zusammenhang sein innerhalb weniger Jahre sehr populär gewordenes, bis heute jedoch nicht ins Deutsche übersetztes Manifest *Solidarité* (Bourgeois 2008), mit dem der Topos der Solidarität zum Leitmotiv der ersten Bemühungen um den Auf- und Ausbau einer staatlichen Sozialpolitik und zum leidenschaftlichen Programmbegriff eines laizistischen Linksrepublikanismus avancierte (vgl. Blais 2007: 19-45). Bourgeois, der spätere Friedensnobelpreisträger des Jahres 1920, hatte seit 1890 mehrere Regierungsämter bekleidet, in deren Rahmen er sozialpolitische Reformprojekte im Schul- und Erziehungswesen, in der öffentlichen Gesundheitsvorsorge und in der Sozialversicherung auf den Weg zu bringen versuchte. Mit seiner Schrift *Solidarité* wurde er zur zentralen Identifikationsfigur der sozialpolitischen Reformbewegung des *solidarisme*, der um die Jahrhundertwende eine zwischen wirtschaftsliberalem Individualismus und marxistischem Sozialismus vermittelnde Gesellschaftskonzeption in den Blick nahm, auf deren Grundlage breit angelegte Projekte staatlicher Sozialpolitik und gesellschaftlicher Selbstorganisation, vor allem im Genossenschaftswesen, in Angriff

⁹ Vgl. dazu nach wie vor unübertroffen die luzide Rekonstruktion der diesbezüglichen Lernprozesse der französischen Republik, die sich vor allem an der Frage des politisch-rechtlichen Umgangs mit der neuen Realität der industriellen Fabrikunfälle entzündete und einen definitiven Übergang vom 'liberalen Verantwortungsdispositiv' zur Risikologik der Sozialversicherung einforderte, in Ewald 1993.

genommen werden sollten (vgl. dazu Gide 1913, Fiegle 2003: 89-154, Reisz 2006: 73-102, Dobuzinskis 2008).

Als Gründervater des Solidarismus gilt neben Bourgeois zunächst der vom Kantianismus geprägte Republikaner Alfred Fouillée, der schon in den 1880er Jahren eine jenseits von Naturalismus und Idealismus angesiedelte republikanische Sozialphilosophie der Solidarität in den Blick genommen und die solidaristischen Kernideen des 'Quasi-Vertrags' und der 'sozialen Schuld' formuliert hatte, auch wenn er an den Kongressen und Konsultationen der solidaristischen Bewegung der Jahrhundertwende nie direkt beteiligt war.¹⁰ Deutlich größere solidaristische Publizitäts- und Agitationserfolge erzielte dagegen der Ökonom und Genossenschaftstheoretiker Charles Gide, der 1889 – in Konkurrenz zum Wirtschaftsliberalismus, zum sozialistischen Kollektivismus und zur sozialkatholischen Reformschule Frédéric Le Plays – eine neue, vor allem auf den Assoziationsgedanken beruhende nationalökonomische Schule ausrief und auf den Namen *École de la solidarité* taufte. Er erklärte in diesem Zusammenhang emphatisch: "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, [...]...die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit (*la découverte la plus considérable de notre temps*). Und diese Tatsache der Solidarität, [...] dieser Interdependenz der Menschen, wird von Tag zu Tag bedeutsamer" (Gide 1890: 56).

Was mit dieser Solidarität gemeint ist, hat Gide am Beispiel der mikroorganischen Krankheitserreger, die Louis Pasteur im Jahr 1877 entdeckt hatte, näher beschrieben. Diese Entdeckung habe "den Gedanken der Solidarität" nämlich 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

¹⁰ Alfred Fouillée, den manche schlicht zum 'founder of French solidarist philosophy' (John A. Scott) erklären, bemühte sich in seinen zahlreichen Schriften, die republikanischen Ideen von Freiheit und Gleichheit mit den szientistischen Aufbrüchen der Soziologie und Sozialbiologie des 19. Jahrhunderts, die *morale kantienne* mit der *morale de l'évolution et du darwinisme*, in Einklang zu bringen. Sein umfangreiches und kaum übersetztes Werk ist in Deutschland nahezu unbekannt; und auch in Frankreich scheinen Person und Werk Fouilléés "aujourd'hui à tort négligées" zu sein (Nicolet 1984: 491).

Straßenbahnwagen und im Omnibus' untersagt, ein merkwürdiges Auftreten der Solidarität im Gesetz?" (Gide 1929: 52f.)

Mit diesen Einsichten in die unentrinnbaren Abhängigkeitssolidaritäten, denen sich niemand entziehen kann, konnten im Frankreich der Jahrhundertwende dann erste Schritte einer staatlichen Sozialpolitik, etwa in Blick auf öffentliche Hygiene, Gesundheitsleistungen und kostenlose Schulbildung, gegangen werden, auch wenn die solidaristische Bewegung nur sehr kurzfristig entscheidende politische Ämter inne hatte und Léon Bourgeois, die politische Führungsfigur des *solidarisme*, der Ende 1895 für ein halbes Jahr das Amt des Ministerpräsidenten erringen konnte, mit seinem Plan zur Einführung einer progressiven Einkommensbesteuerung schon bald am politischen Widerstand des Senats scheiterte.

Ähnlich wie Gide, aber stärker als dieser an einer theoretischen Auseinandersetzung mit den kontraktualistischen Sozialtheorien interessiert, nahm Bourgeois in seinem solidaristischen Manifest, das bis 1912 sieben Auflagen erleben sollte, eine neue Theorie sozialer Gerechtigkeit auf dem Problemniveau komplexer Industriegesellschaften in den Blick. Aus der Tatsache der sozialen Solidarität folgt für ihn nämlich unmittelbar eine soziale Schuld (*dette sociale*) aller gegenüber allen. Seine Kernaussage lautet dementsprechend, ganz wie bei Comte: "Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren. [...] Der Mensch lebt in der Gesellschaft, und er kann ohne sie nicht leben; er ist zu jeder Stunde ein Schuldner gegenüber allen. Das ist die Basis seiner Pflichten, die Belastung (*la charge*) seiner Freiheit" (Bourgeois 2008a, 88, 83).

Der republikanischen Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, vor allem aber ihrer liberalen Variante Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit,¹¹ setzt er vor diesem Hintergrund – ähnlich wie Gide – eine Alternative entgegen, die einzig den Bedingungen einer komplexen Industriegesellschaft angemessen sei: die solidaristische Trias von Solidarität, Gleichheit und Freiheit: "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 scheint die notwendige Ordnung der drei Ideen zu sein, mit denen die Revolution die soziale Wahrheit auf den Punkt bringt" (Bourgeois 2008c: 122f.).

Die *solidarité de fait* rufe aber 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 nämlich "zum einen diejenigen, die im Besitz einer sehr großen Summe sozialer Vorteile sind und die davon profitieren, ohne wirklich ihre

¹¹ Vgl. dazu Kants klassisches Diktum über den 'bürgerlichen Zustand' aus dem Jahr 1793: "Der bürgerliche Zustand [...] ist auf folgende Prinzipien a priori gegründet: 1) Die Freiheit jedes Gliedes [...], 2) Die Gleichheit desselben [...], 3) Die Selbstständigkeit jedes Gliedes [...]" (Kant 1964: 151).

Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben und die dabei ihren Teil verteidigen, so als wäre es ihr Recht – und sie begehen damit eine Hinterziehung ...; zum anderen jene, die vom 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 die können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermessen, der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren ..."

(Bourgeois 2008b: 114). Ohne den rigorosen gesellschaftlichen

Umgestaltungsambitionen der Sozialisten das Wort zu reden, komme es deshalb darauf an, im Rahmen sozialreformerischer Politik "diejenigen bezahlen zu lassen (*faire payer*), 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.).¹²

Bourgeois präsentiert den Profiteuren des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs also eine 'soziale Rechnung' (*compte social*), deren Begleichung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hält, auch wenn die Höhe dieser Schuld nicht individuell zu ermitteln sei: "Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich allein behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, wenn er die Vorteile, die er aus der sozialen Solidarität zieht, aufnehmen will, ohne ihre Lasten und Risiken zu tragen, d.h. ohne die Schuld zu begleichen, die er durch diese kontrahiert hat; – dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt" (Bourgeois 1907: 16).

Dieses solidaristische Rechtsmotiv verknüpft er nun – und darin liegt seine theoretische Originalität – mit dem liberalen Vertragsgedanken, der ihm als besonders angemessener Ausdruck der universalistischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit gilt. Dabei greift er auf die von Fouillée eher beiläufig erwähnte Vorstellung eines *quasi-contrats* zurück, der nicht durch anfängliche Übereinstimmung aus den Bedingungen eines fiktiven Urzustandes, sondern durch nachträgliche Zustimmung aus den realen Solidaritäts- und Abhängigkeitsverhältnissen der Gegenwart heraus zustande kommt. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen wollen, dann sind sie Bourgeois zufolge genötigt, sich in einem rückwirkenden Vertrag über

¹² Bourgeois' *solidarisme* geht es nicht um die Abschaffung, sondern um die 'Befreiung' (*libération*) des Privateigentums. So erklärt er auf einem solidaristischen Kongress im Jahr 1907: "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 Begleichung 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" (Bourgeois 1907: 45). Allerdings räumt er gegenüber diesem individualistisch-liberalen Motiv des 'Freiheitsrückkaufs' ein, dass diese *libération* nie "total und für immer" gelten könne: "Wer fortfährt zu leben, wird von Neuem Schuldner, und täglich muss in ihm das Gefühl wachsen, dass er seinen Mitmenschen verpflichtet ist, dass er sie zu Gläubigern hat" (77).

die Art und Weise zu verständigen, wie sie mit den Resultaten der sozialen Solidarität und der sich zunehmend verfestigenden sozialen Ungleichheiten politisch umgehen wollen. Und da man nicht erwarten könne, dass die durch die *solidarité de fait* überproportional Benachteiligten diesem Vertrag ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen, sei die Gewährleistung einer entsprechenden *justice réparative* eine der zentralen Staatsaufgaben.

Die Idee des Gesellschaftsvertrages dient hier also nicht nur, wie in seiner bisherigen Geschichte, der Legitimation politischer Herrschaft; er fungiert nun auch zur Festlegung der Grundprinzipien eines neues Sozialrechts und wird damit auch für das Thema der sozialen Gerechtigkeit fruchtbar gemacht. Für Bourgeois ergibt sich aus dieser Konzeption nämlich unmittelbar das Leitbild eines starken, demokratisch legitimierten Sozial(versicherungs)staates, denn die Einführung sozialer Sicherungs- und Fördermaßnahmen – etwa im Bereich der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Sozialversicherungen, der Sicherung des Existenzminimums und der Einführung kostenloser Schulbildung sowie deren Finanzierung durch Erbschaftsabgaben und progressiv ansteigende Steuersätze – erweist sich nun als elementare Rechtspflicht einer freiheitlichen Republik, in der nur diejenigen Gesetze gelten dürfen, auf die sich die Bürger als Freie und Gleiche vernünftigerweise verständigen und wechselseitig verpflichten können.

4. Liegegebliebene Aufgaben. Das fehlende up-date des politischen Liberalismus

Inwiefern im französischen *solidarisme* tragfähige Perspektiven für eine postliberale Theorie sozialer Gerechtigkeit angelegt sind, die dem Komplexitätsniveau ebenso wie dem Normativitätsprofil moderner Industriegesellschaften zu entsprechen vermögen, wäre noch näher zu klären. Es spricht aber einiges dafür, dass der Versuch, den politischen Liberalismus des 18. Jahrhunderts mit den Einsichten der Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts zusammenzudenken, fruchtbar sein könnte, wenn es darum geht, den modernen Wohlfahrtsstaat mit tragfähigen Legitimationsgrundlagen auszustatten. Denn auf solidaritätstheoretischer Grundlage dürfte es unmöglich sein, weiterhin in einer geschichts- und gesellschaftsvergessenen Weise von Freiheit und Unabhängigkeit zu reden oder persönliche Freiheit und soziale Gebundenheit, individuell zurechenbare Eigenverantwortlichkeit und überindividuelle Solidarverstrickungen, eigene Entfaltungschancen und kollektive Gemeinwohlpflichten sozialpolitisch gegeneinander auszuspielen, wie dies bis heute immer wieder geschieht. Das 20. Jahrhundert hat zu einer solchen Konzeption von Demokratie und Gerechtigkeit jedoch nur wenig beigetragen. Der Solidaritätsdiskurs des letzten Jahrhunderts zeichnet sich jedenfalls nicht dadurch aus, die Herausforderungen des

französischen *solidarisme* aufgenommen und überzeugende Brückenschläge zwischen republikanischer Freiheitsphilosophie und postliberaler Solidaritätssoziologie entwickelt zu haben. Im Gegenteil: der Solidaritätsbegriff wird heute kaum noch mit 'kalten' gesamtgesellschaftlichen Verflechtungszusammenhängen assoziiert, sondern zumeist nur als soziales, mit moralischen Wertaufloadungen verbundenes Gruppenphänomen auf Mikro- oder Mesoebene geführt, sofern er sich nicht ohnehin zu einer rein tugendethischen und als solcher völlig 'sozialitätsfreien' Kategorie individueller Moralität verdünnt hat.¹³ Auch der Begriff des Solidarismus, der schon kurz nach der Jahrhundertwende vereinzelt aufgegriffen wurde¹⁴ und über den Jesuiten Heinrich Pesch (vgl. Pesch 1902; Pesch 1905-1922) seit den 1920er Jahren die katholische Soziallehre in ihrer Suche nach einem 'Dritten Weg' jenseits von 'individualistischem Liberalismus' und 'kollektivistischem Sozialismus' entscheidend inspirieren konnte (vgl. Große Kracht/Karcher/Spieß (Hrsg) 2007), ist heute weithin in Vergessenheit geraten. Dies könnte nicht zuletzt mit der erheblichen Karriere der Solidarismus-Formel im völkisch-nationalrevolutionären Milieu zu tun haben, etwa bei den so genannten 'Solidariern' der 1918 von Eduard Stadtler, einem der späteren Auftraggeber der Morde an Rosa Luxemburg, Karl Radek und Karl Liebknecht, gegründeten 'Vereinigung für nationale und soziale Solidarität' und im 'linken Flügel' der nationalsozialistischen Bewegung um Gregor und Otto Strasser.¹⁵ Bis heute findet man eine programmatische Verwendungsweise des Solidarismus-Begriffs vor allem bei rechtsextremistischen Parteien und Bewegungen im In- und Ausland, während er in den Texten der katholischen Soziallehre aufgegeben und durch die dünnere Rede von Solidaritätsprinzip ersetzt worden ist.¹⁶ Nennenswerte Versuche, diesen postliberalen, im parlamentarisch-republikanischen Milieu der Dritten Republik entstandenen Leitbegriff für eine normative Theorie demokratischer Rechts- und Sozialstaatlichkeit zurückzugewinnen, scheint es bis heute nicht zu geben.

¹³ Pars pro toto sei hier nur auf die 'Einleitung' eines im Jahr 2004 erschienenen Sammelbandes zur Solidarität verwiesen. Dort heißt es zwar gleich zu Beginn, Solidarität sei "ein Schlüsselbegriff soziologischen Denkens"; noch im selben Abschnitt wird dieser aber in einen individuellen Tugendbegriff transformiert, wenn es definitorisch heißt: "Solidarität ist die Bereitschaft, Opfer für das Wohlergehen der anderen Mitglieder einer Gruppe zu erbringen" – um dann wenig später angesichts der, so die Autoren, globalisierungsbedingten Krise nationaler Sozialstaatsarrangements eine Erosion individueller "Solidaritätsbereitschaft" aufgrund "der finanziellen Überforderung der Beitragszahler" zu konstatieren (Jens Beckert, Julia Eckert, Martin Kohli, Wolfgang Streeck, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.) 2004: 9-14, 9, 13).

¹⁴ Hier ist etwa die 1903 veröffentlichte, etwas sektiererisch anmutende 124seitige Programmschrift *Solidarismus. Natürliche wirtschaftliche Erlösung des Menschen* aus der Feder Rudolf Diesels, des Erfinders des gleichnamigen Motors, zu nennen, in der er u.a. die Devise ausgibt: "Erst Pflicht, dann Recht" (Diesel 1903: 42). Vgl. dazu instruktiv Reisz 2006: 142-146.

¹⁵ So kursiert etwa Otto Strassers nach dem Krieg lanciertes 'Manifest des Solidarismus' (Strasser 1946, 33-56, 172-174) bis heute in Kreisen der Neuen Rechten.

¹⁶ Nell-Breuning, der 'Nestor der katholischen Soziallehre' notiert schon früh, dass die Namensgebung "nicht glücklich war". Das Wort Solidarismus klinge, " – wenn auch zu Unrecht! – nach Moralpredigt; und damit lockt man keinen Hund hinterm Ofen hervor" (Nell-Breuning 1951, 359).

Dennoch: die Befürchtung, sozialphilosophische Rekurse auf Solidarität und Gemeinschaft müssten sich früher oder später als Gefährdungen der mühsam erreichten Standards moralischer Autonomie und persönlicher Freiheit erweisen, vermag auf der Basis der solidaritätstheoretischen Einsichten des französischen *solidarisme* nicht zu überzeugen. Wenn nämlich Durkheims soziologische Beobachtung zutrifft, dass die Massengesellschaften der industriekapitalistischen Moderne ihre Mitglieder 'zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer' machen, dann kann und muss sich das unaufhebbare Normativitätsprofil des politischen Liberalismus, das sich gerne in der Form des vertragstheoretischen Denkens artikuliert – und dabei keineswegs auf eine hobbesianisch-besitzindividualistische Lesart enggeführt, sondern auch im Sinne eines kantianisch-freiheitsrechtlichen Moralitäts-Individualismus interpretiert werden kann –, mit den jüngeren solidaritätstheoretischen Einsichten konsistent vermitteln lassen. Andernfalls geriete es in die Gefahr, angesichts der Komplexitätslagen spätmoderner Gesellschaften historisch obsolet zu werden.

Das Solidaritätsmotiv schärft in diesem Zusammenhang mit Nachdruck den Blick für die spezifischen Schwächen des vertragstheoretischen Denkens. Denn dessen Methodenarsenal aus individuellem Selbststand, rationalem Eigeninteresse und strikter Tauschrationalität, das den Realitäten des gesellschaftlichen Lebens schon in den Hoch- und Blütezeiten des politischen Liberalismus und der (früh-)bürgerlichen Gesellschaft kaum gerecht werden konnte, gerät seit dem späten 19. Jahrhundert endgültig in schwere Plausibilitätskrisen. Mochte das Bild einer individualistisch-egalitären, über Vertragsbeziehungen konstituierten Sozialität für vorindustrielle, von freien Bauern, Handwerkern und kleinen Kaufleuten bevölkerte und kleinräumig verfasste Marktgesellschaften noch eine gewisse Anschlussfähigkeit besitzen und einen für diese Verhältnisse womöglich angemessenen Typus politischer Moral zu inspirieren, so hat dieses Gesellschaftsmodell für die sozialen Komplexitätslagen industriegesellschaftlicher Massendemokratien jede empirische Triftigkeit verloren. Will man vor diesem Hintergrund die moralische Kraft der autonomiesichernden Gehalte der modernen politischen Philosophie, d.h. intersubjektive Begründungs- und Rechtfertigungspflichten und die Prinzipien eines freien, auf vernünftig-kritischer Prüfung beruhenden Einverständnisses, wie sie klassisch, aber nicht zwingend in der Vertragssemantik zum Ausdruck kommen, nicht resignativ aufkündigen, dann scheint ein solidaritätstheoretisches *up date* des politischen Liberalismus das Gebot der Stunde zu sein.

Eine postkontraktualistische Vernunft, die die Autonomieambitionen des Vertragsgedankens nicht antiliberal denunzieren, sondern – gleichsam in einer Art Sperrklinkenfunktion – einholen und verteidigen, dabei aber über die bisherigen Blickverengungen hinausführen will, müsste sich daran machen, die zentrale liberale

Lektion der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, die Einsicht in den unaufhebbaren individuellen Wert des Einzelnen als autonomes Subjekt seiner moralischen und politischen Entscheidungen, mit der zentralen solidaristischen Lektion der Moralsoziologie des 19. Jahrhunderts, der Einsicht in die überindividuellen Solidaritäts- und Abhängigkeitsverhältnisse hocharbeitsteiliger Gegenwartsgesellschaften, theoretisch konsistent zu verbinden. Sie müsste Ausschau halten nach zukunftsfähigen Theoriekonzepten, die es erlauben, den politischen Liberalismus um eine solidaritätstheoretische Grundierung zu erweitern und entsprechend auszubauen. Solche Bemühungen stehen in der politischen Philosophie jedoch weithin aus.

Literatur

- Bastiat, Frédéric*, 1982: Harmonies économiques. Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur (1851), Faksimile-Nachdruck, Genève/Paris.
- Beckert, Jens/ Eckert, Julia/ Kohli, Martin/ Streeck, Wolfgang*, 2004: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen, Frankfurt a.M.
- Blais, Marie-Claude*, 2007: La Solidarité. Histoire d'une idée, Paris: Gallimard 2007.
- Bogusz, Tanja/Delitz, Heike (Hrsg.)*, 2013. Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie, Frankfurt a.M.
- Borgetto, Michel*, 1993, La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité, Paris.
- Bourgeois, Léon*, 2008: Solidarité (La collection 'Bibliothèque républicaine'; Présentation de Marie-Claude Blais), Paris.
- Bourgeois, Léon*, 2008a: Solidarité, in: Ders. 2008, 47-101.
- Bourgeois, Léon*, 2008b: Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1990, in: Ders. 2008, 104-120.
- Bourgeois, Léon*, 2008c: Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1990, in: Ders. 2008, 121-140.
- Bourgeois, Léon*, 2008d: Discours de clôture du Congrès d'Éducation Sociale en 1990, in: Ders. 2008, 141-158.
- Bourgeois, Léon*, 1907: L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, in: Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions, Deuxième édition, Paris.
- Comte, Auguste*, 1923: Soziologie. Zweite Auflage, 1. Band: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie, Jena.
- Comte, Auguste*, 1891, Katechismus der Positiven Religion. Nach der zweiten Ausgabe des Originals, Leipzig.

- Dierse, Ulrich*, 1990: Die Anfänge der 'science sociale' bei den französischen Ideologen und in ihrem Umkreis, in: Gudrun Gersmann/Hubertus Kohle (Hrsg.), Frankreich 1800. Geschichte, Kultur, Mentalitäten, Stuttgart, 104-121.
- Diesel, Rudolf*, 1903: Solidarismus. Natürliche wirtschaftliche Erlösung des Menschen, München.
- Dobuzinskis, Laurent*, 2008: 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, 287-307.
- Durkheim, Émile*, 1992: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (frz. 1893), Frankfurt a.M.
- Eisner, Kurt*, 1919: Gesammelte Schriften. Band 2, Berlin.
- Ewald, François*, 1993: Der Vorsorgestaat (frz. 1986), Frankfurt a.M.
- Fiegle, Thomas*, 2003: Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, Münster.
- Fournier, Marcel*, 2013: Émile Durkheim. A biography (frz. 2007), Cambridge/Malden.
- Gide, Charles*, 1890: L'École Nouvelle. Conférence faite a Genève le 28 Mars 1890, publié La Société Chétienne Suisse d'Économie Sociale, Genf.
- Gide, Charles*, 1929: Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm (frz. 1893), in: Ders., Der Kooperatismus, Halberstadt, 49-66.
- Gide, Charles*, 1913. Die Solidaristen, in: Ders./Charles Rist (Hrsg.), Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen (frz. 1909), Jena, 667-697.
- Große Kracht, Hermann-Josef/Karcher SJ, Tobias/Spieß, Christian (Hrsg.)*, 2007: Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ, Berlin.
- Kant, Immanuel*, 1964: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), in: Ders., Werke in sechs Bänden. Hrsg. Von. W. Weischedel, Bd. 6, Frankfurt a.M., 127-172.
- Lassalle, Ferdinand*, 1912: Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch. Der ökonomische Julian oder Kapital und Arbeit (1864). Neue, durchgesehene Ausgabe mit einem Vorwort und Noten von Eduard Bernstein, Berlin.
- Leroux, Pierre*, 1985: De l'Humanité. De son principe et de son avenir (1840), Neuauflage, Paris.
- Müller, Hans-Peter*, 2009: Emile Durkheims Moralpolitik des Individualismus, in: Berliner Journal für Soziologie 19, 227-247.
- Nell-Breuning, Oswald von*, 1951: Art. Solidarismus, in: Ders./Hermann Sacher (Hrsg.), Gesellschaftliche Ordnungssysteme. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, V, Freiburg i. Br.
- Nicolet, Claude*, 1984: L'idée républicaine en France 1789-1924, Paris.
- Pesch, Heinrich*, 1902: Solidarismus, in: Stimmen der Zeit 63, 38-60. 307-324.

Pesch, Heinrich, 1905-1922: Lehrbuch der Nationalökonomie, 4 Bände, Freiburg i. Br.

Reisz, Gesa, 2006: Solidarität in Deutschland und Frankreich. Eine politische Deutungsanalyse, Opladen.

Reppinger, Roger, 1999: Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise, Frankfurt a.M.

Schieder, Wolfgang, 1972: Art. Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, 552-581.

Schulze-Delitzsch, Hermann, 1863: Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus. Sechs Vorträge vor dem Berliner Arbeiterverein, Leipzig.

Spaemann, Robert, 1959: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, München.

Strasser, Otto, 1946, Deutsche Erneuerung. Buenos Aires.

Wagner, Gerhard, 2001: Auguste Comte zur Einführung, Hamburg.

Wildt, Andreas, 1995: Art. Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel, 1003-1015.

Zoll, Rainer, 2000: Was ist Solidarität heute?, Frankfurt a. M.