

Alain Supiot*

Die konzeptionellen Wurzeln des Sozialstaates in Frankreich und in Deutschland

– einführende Überlegungen

<https://doi.org/10.1515/zfrs-2025-2018>

Der Titel unseres Seminars veranlasst mich zu zwei einführenden Überlegungen. Die erste bezieht sich auf die Idee der „konzeptionellen Wurzeln“. Sie kann uns in dem bestärken, was auf die Dauer der Nutzen unserer Arbeit als Gelehrte ist. Jedenfalls ruft sie in Erinnerung, woran die Erfinder des Sozialstaates geglaubt haben, das, was *Alfred Fouillée* – der erste Theoretiker der Idee der sozialen Gerechtigkeit – die „treibenden Ideen“ genannt hat (Fouillée 2019: 111). Auch wenn er *Marx* folgt, dass die Handmühle der Feudalgesellschaft eigen ist und die mit einer Dampfmaschine betriebene der kapitalistischen, wendet *Fouillée* ein, dass diese Idee der Mühlen in den Köpfen der Menschen aufkeimen mussten, bevor sie die sozialen Beziehungen verändern konnten. Diese Kraft der Ideen kann sich allerdings auch zerstörerisch auswirken, wie uns in letzter Zeit die schädlichen Auswirkungen der neoliberalen Revolution gezeigt haben. Um uns zu befähigen, uns einer besseren Zukunft zuzuwenden, müssen wir verstehen lernen, woher unsere Ideen kommen, andernfalls wie „die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr zu erhellen vermag, so bewegt sich der Geist in der Finsternis“, wie uns *Tocqueville* (1992: 850) mahnt.

Anmerkung: Der folgende Text ist die ausgearbeitete Fassung des einleitenden Vortrages des Verfassers auf dem Workshop „Les chemins de la solidarité – Les racines conceptuelles de l’État social en France et en Allemagne“, der am 23./24.5.2024 in den Räumen des Centre Marc Bloch zu Berlin stattfand. Der Autor möchte sehr herzlich seinen Kollegen und Freunden Achim Seifert und Joachim Nettelbeck danken, die diesen ursprünglich auf Französisch verfassten Text übersetzt und fortentwickelt haben. Seit dem Ende des Mittelalters schuldet die europäische Kultur einen großen Teil ihres Reichtums dem Denken in mehreren Sprachen und wäre ohne solche mehrsprachigen Gelehrten dem Untergang geweiht (siehe Nies 2005: 266).

***Korrespondenzautor:** Alain Supiot, Professor Emeritus, Collège de France, 3, rue d’Ulm, 75231 Paris, Frankreich, E-Mail: alain.supiot@college-de-france.fr

Eine zweite einleitende Überlegung betrifft den Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland. Er ist voll und ganz gerechtfertigt, doch eine binäre Gegenüberstellung kann trügerisch sein. Wenn der Vergleich nicht auch Dritte einbezieht, insbesondere deren Rechtsordnungen, setzt er sich dem Risiko aus, nur die Gegensätze einzubeziehen und die gemeinsamen Faktoren aus dem Auge zu verlieren, ebenso wie die Einflüsse, die zu einer gegebenen Zeit zwischen den verschiedenen Systemen stattfinden. Die Solidarität, zu welcher der Titel des Seminars uns einlädt, verlangt von uns eine solche Weitung des Blickes. Nach der Aussage eines bedeutenden Mitgliedes des Grundrechte-Konvents, der 1999 die Charta der Grundrechte der Europäischen Union verfasst hat, machte der Delegierte von Großbritannien geltend, dass der Begriff der Solidarität im kontinentalen Sinne in seinem Lande unbekannt wäre; das Wort *Solidarity* habe in keiner Weise die gleiche Bedeutung wie die auf dem Kontinent gebräuchlichen Worte *Solidarité*, *Solidarität*, *Solidaridad*, *Solidaritet*, *Solidarietà*, *Solidariteit* oder *Solidariedade* (Braibant 2001: 40). Der Einwand war gewiss nicht ohne Berechtigung, denn bei gemeinsamer Morphologie können die vergleichbaren Worte in verschiedenen Sprachen eine unterschiedliche Bedeutung erlangen. Solche Unterschiede machen das gegenseitige Verständnis nationaler Rechtskulturen nicht unmöglich. Im Gegenteil, sie laden dazu ein, diese Vielfalt der Bedeutungen zu verstehen, indem man zu ihrer gemeinsamen Quelle zurückgeht.

Die Ursprünge des Sozialstaates reichen weit zurück; sie liegen in der romanisch-kanonischen Rechtskultur, lange vor der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts. Die ursprüngliche Bedeutung der Solidarität geht auf das römische Recht zurück. Dort diente der Begriff dazu, die Haftung mehrerer Personen denkbar zu machen (Gesamtgläubiger und Gesamtschuldner), ohne dass es eine gemeinschaftliche Bindung oder ein individuelles Einverständnis zwischen diesen Personen gab. Dies wird in der Folge der sozialen Solidarität ermöglichen, sich vom Versicherungsvertrag zu emanzipieren. Die römisch-kanonischen Ursprünge springen ebenso ins Auge, wenn man die bekannte Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (1891) liest, wonach „[das Wohl der Gesamtheit] nicht bloß das oberste Gesetz, sondern auch Grund und Endzweck der höchsten Gewalt überhaupt“ ist. Damit greift sie eine Formulierung auf, die man schon bei *Cicero* im Jahre 53 v. Chr. findet: *Ollis salus populi suprema lex esto* (das jeweilige Wohl des Volkes soll das höchste Gesetz sein) (Mantovani 2020: 39–57 über die Auslegung und das Schicksal dieser Formulierung, der zufolge das Wohl zugleich im physischen wie im politischen Sinne zu verstehen ist). Ebenso könnte man heute, wenn die ertragreichsten Bereiche unserer Gesundheitssysteme privatisiert werden, dem ein Gesetz des Kaisers Justinian aus dem Jahre 528 entgegenhalten, das die Funktionstüchtigkeit der Krankenhäuser sicherstellen sollte: „Was zum Zwecke frommer Handlungen in einem Kranken-

haus gestiftet worden ist, darf nicht für den privaten Nutzen eines Einzelnen zweckentfremdet werden“ (Codex Justinianus, 1.3.15 (1.5.528); dazu Saleilles 1907: 513–551).

Die Rechtsgeschichte besteht aus Schichten und ist nicht linear. Sie sieht somit in der Vergangenheit verschüttete Formulierungen wieder auftauchen und eine neue Lebendigkeit annehmen. Im Gegensatz zu der sich hartnäckig haltenden Legende, wonach die wirtschaftlichen und sozialen Rechte, die im 20. Jahrhundert anerkannt wurden, Rechte zweiter Generation seien, hat der bedeutende Mediävist *Brian Tierney* gezeigt, dass das Recht der Hungernden auf Hilfe durch die Reichen bereits im kanonischen Recht in Gestalt eines Klagerechts, der *actio denunciatio evangelica*, anerkannt war. Es war das erste der natürlichen Rechte, Jahrhunderte vor der Verankerung der bürgerlichen und politischen Rechte (Tierney 1959: 126–127; 2001: 70; Couvreur 1961: 106–119). Dieser hervorgehobene Stellenwert, der so dem Recht eines jeden auf Existenzsicherung von den mittelalterlichen Kanonisten beigemessen wurde, trat erneut in der Verfassung der IAO von 1919 zutage und später in den großen Menschenrechtserklärungen aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Es ist bezeichnend, dass das Prinzip der menschlichen Würde, das feierlich in der Präambel und in Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) verkündet wurde, später nur zur Unterstützung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte angeführt wurde, zuvörderst für das Recht auf Sozialversicherung (Art. 22 AEMR). Die Anerkennung der Würde des Menschen bedeutet dagegen, dem Leben des Einzelnen einen inkommensurablen Wert beizumessen. Dieser nicht handelbare Wert – „über allen Preis erhaben“, um mit *Kant* zu sprechen (Kant, 1870: 60) – schließt in gleicher Weise den Körper wie den Geist ein und verpflichtet somit dazu, das zur Verfügung zu stellen, was zur Erhaltung des Körpers notwendig ist.

Die Erhaltung des Lebens von einer Generation zur nächsten ist nämlich die grundlegendste anthropologische Funktion der Institutionen im Allgemeinen und des Rechts im Besonderen. Dieser Imperativ hat mit der industriellen Revolution eine neue Dringlichkeit erhalten. In Friedenszeiten und mehr noch in Zeiten des Krieges hat die noch nicht dagewesene Macht der Maschinen ganzen Massen von Menschen Tod, Krankheit und Invalidität gebracht. Wie der bedeutende Anthropologe *André Leroi-Gourhan* bemerkt hat, stehen technische Revolutionen dieser Tragweite für die Menschheit biologischen Mutationen anderer Tierarten gleich. Das gilt heute auch für die digitale Revolution. Solche Revolutionen müssen von einer neuen Organisation der Institutionen begleitet werden, die es den Menschen erlaubt, ihre neuen Maschinen zu beherrschen, statt ihnen unterworfen zu werden (Leroi-Gourhan 1964: 50). Der Sozialstaat ist aus solchen notwendigen Umgestaltungen entstanden, ebenso wie das Projekt einer weltweiten Rechtsordnung, für das der

Völkerbund und die Internationale Arbeitsorganisation als erste den Grundstein gelegt haben am Ende der todbringenden Erfahrung des Ersten Weltkrieges. Aber diese Art des Sozialstaates – in Frankreich als *État providence* und in Großbritannien als *Welfare State* bezeichnet – ist in einem Jahrhundert entstanden, in dem die römisch-kanonische Kultur des Mittelalters sich seit langem zwischen den Nationen auseinanderentwickelt hatte; jede hatte eigene Wege beschritten, und ihre eigene juristische Identität herausgebildet.

Soweit es um die Armenfürsorge geht, entstand diese Vielfalt zunächst daraus, dass die Reformation die westlichen Rechtstraditionen unterschiedlich beeinflusst hat (Berman 2003). Im Deutschland Luthers wirkte sie sich in doppelter Weise aus: in der Säkularisierung und in der Kommunalisierung der Fürsorgeeinrichtungen. Sie hatten bis dahin unter der zentralisierten Hoheit der Katholischen Kirche gestanden. Es wurden kommunale Hilfskassen errichtet, die von den örtlichen politischen Autoritäten verwaltet und durch Beiträge sämtlicher Einwohner finanziert wurden. In Großbritannien entwickelte sich die Situation anders. Dort war die Armenfürsorge der Krone unterstellt. Die tatsächliche Arbeit der Armenfürsorge wurde von der Anglikanischen Kirche sichergestellt, zunächst auf der Ebene der Pfarrei, dann seit der Revolution der Jahre 1640–1689 zentralisierter, um die Mobilität der Arbeitskräfte zu erleichtern und um zu verhindern, dass die großzügigsten Pfarreien Opfer dessen werden, was man heute einen „Sozialtourismus“ der schutzbedürftigen Bevölkerungsschichten nennt. Die Entwicklung des englischen Systems war auch vom calvinistischen Einfluss geprägt: Die Puritaner sahen im Reichtum ein Zeichen der Erwähltheit und der Tugend, in der Armut dagegen das Zeichen der Verdammnis und der Sünde. Nach Calvin (1859: 312) „gibt Gott den Seinen im Überfluss, um gegenüber den anderen wohl tätig sein zu können. Doch die Schlechten sind immer so begierig, dass die Armut sie dazu bringt, zu betrügen und zu rauben“ (Biéler 1959: 562). Diese religiöse Stigmatisierung der Armen war in den angelsächsischen Ländern im 19. Jahrhundert ein günstiger Nährboden für das Aufkommen des Sozialdarwinismus (Pichot 2000: 453) und die noch heute bestehende Abneigung gegenüber einer Umverteilungspolitik (Handler et al. 2007: 401). Die Reichen sollen ohne Zweifel in Übereinstimmung mit den Vorschriften des Evangeliums „anderen Gutes tun“, doch bedeutet dies überhaupt nicht, dass sie den Armen zu dienen hätten.

„Nehmen wir zur Kenntnis,“ so erklärt Calvin, „dass die Brüderlichkeit in keiner Weise diejenigen mit Stolz erfüllen sollte, die von der Welt als verachtenswert angesehen werden und die von geringem Stand sind. Sie sollten nicht behaupten: „das dort ist mein Bruder.“ Ja, wir sind Brüder, aber dem steht nicht entgegen, dass der eine Herr und der andere Diener ist (...) denn dieser heiligen Einheit, die Gott zwischen uns gestiftet hat – ich meine die Brüderlichkeit –, steht nicht entgegen, dass der eine untergeordnet und der andere übergeordnet ist. Mit der Stellung, die uns Gott zugewiesen hat, müssen wir uns zufrieden geben.“ (Calvin 1563: 277)

Der Kontrast zur katholischen Lehre, wie sie von *Bossuet* gepredigt wurde, ist groß. Ihm zufolge ist es ganz im Gegenteil die Armut und nicht der Reichtum, die ein Zeichen göttlicher Erwähltheit sei: „Die Armen, welche die Letzten in der Welt sind, sind die Ersten in der Kirche; [...] die Reichen, die meinen, ihnen sei alles geschuldet, und die die Armen mit Füßen treten, haben in der Kirche nur diesen zu dienen“ (*Bossuet* 2026). Der so herausgehobene Stellenwert der Armen findet sich in der Enzyklika *Rerum Novarum* am Ende des 19. Jahrhunderts wieder; in der Papst Leo XIII den Staat dazu aufrief, die notleidende Arbeiterklasse „in besondere Obhut [zu nehmen]“

§ 29–2

„Wenn aber überhaupt alle Rechte der Staatsangehörigen sorgfältig beachtet werden müssen, und die öffentliche Gewalt darüber zu wachen hat, daß jedem das Seine bleibe, und daß alle Verletzung der Gerechtigkeit abgewehrt werde oder Strafe finde, so muß doch der Staat beim Rechtsschutze zugunsten der Privaten eine ganz besondere Fürsorge für die niedere, besitzlose Masse sich angelegen seinlassen. Die Wohlhabenden sind nämlich nicht in dem Maße auf den öffentlichen Schutz angewiesen, sie haben selbst die Hilfe eher zur Hand; dagegen hängen die Besitzlosen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Fürsorge des Staates ab. Die Lohnarbeiter also, die ja zumeist die Besitzlosen bilden, müssen vom Staat in besondere Obhut genommen werden.“ (*Quocirca mercenarios, cum in multitudine egenarum numerantur, debet cura providentiaque singulari complecti respublica*) (Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands 1992: 1–22 f.).

Man hat zu Recht festgestellt, dass diese Enzyklika die „sozialistische“ Idee in dem Sinne kritisiert, dass diese den Staat zum Ersatz der göttlichen Vorsehung und der Fürsorge durch die Familie macht (*Barroche* 2012: 137). Doch, wie das lateinische Original der Enzyklika zeigt, widerspricht dem nicht, dem Staat – der *res publica* – aufzuerlegen, der göttlichen Vorsehung beizustehen und die Arbeiter, soweit sie es brauchen, „mit besonderer Sorgfalt und Fürsorge“ zu umgeben (*debet cura providentiaque singulari complecti respublica*). Wenn, wie Papst Leo XIII sagt, alle Autorität von Gott kommt und jede Ausübung ein Ausfluss der höchsten Autorität ist, dann müssen auch ihre Sachwalter sie nach dem göttlichen Vorbild handhaben. Gottes väterliche Fürsorge (*cura paterna*) erstreckt sich nicht nur in besonderer Weise auf jede Kreatur, sondern auch auf ihre Gesamtheit. Wenn also das Gemeinwohl oder das Wohl einer Klasse verletzt oder bedroht wird und dem nicht anders abzuhelpen ist, so ist es Sache der Autorität des Staates, einzugreifen (Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands 1992: 1–21 f.).

Im Übrigen hat der Begriff der Vorsehung seine Wurzeln vor der Zeit des Christentums in der Antike, insbesondere – einmal mehr – im Werk von *Cicero*, der die lateinische *providentia* aus dem griechischen *πρόνοια* ableitete (*Martin* 1982: 501). Das göttliche Handeln, die Vorsehung, unterstütze und orientiere die kosmische Ordnung. Sie liefere die Menschen nicht ohne Unterlass dem Zufall oder der Not-

wendigkeit aus, sondern gebe Raum für ihre Freiheit und Verantwortung (Martin 1982a: 28–30). Diese Konzeption einer von Menschen gemachten Geschichte in den Grenzen, die ihnen die Weltordnung zuweist, findet sich im 18. Jahrhundert im Werk von Vico wieder. Nach diesem bedeutenden neapolitanischen Juristen führt die göttliche Vorsehung – der gesetzgebende Geist für die Welt – die Menschen dazu, sich bürgerliche Institutionen zu geben. Ihnen sei es zu verdanken, dass das Leben in der Gesellschaft menschlich ist. Wenn die Menschen dagegen ihren Leidenschaften ausgeliefert sind und allein ihren privaten Interessen anhängen, würden sie in Einsamkeit und Barbarei wie wilde Tiere leben (Vico 2015: 62).¹ Doch erfordere diese wohltätige Wirkung tugendhafte Bürger, die gerechte Gesetze beachten. Wenn sie sich nur um ihre Privatinteressen kümmern, verhängte die Vorsehung ihnen gegenüber eine Abfolge von immer strenger werdenden Gegenmaßnahmen: Verlust der bürgerlichen Rechte, Unterwerfung unter andere Nationen und schließlich die Rückkehr zur Barbarei der Sinne (Pons 2015: 384). Die Menschen, die unfähig sind, sich selbst zu beschränken, seien somit verurteilt, sich eines Tages an der Wirklichkeit zu stoßen, das heißt, einer katastrophalen Grenze zu begegnen. Es ist die Aufgabe des Sozialstaates, eine solche Katastrophe zu verhindern, indem er die Verfolgung privater Interessen dem Gebot der sozialen Gerechtigkeit unterordnet.

Nachdem der Sozialstaat so konzipiert worden ist, wurde er der Institutionengeschichte Frankreichs angepasst, eines Landes, das sich das zentralistische Modell der Gregorianischen Revolution anverwandelt hatte und wo es der Staat war, der der Nation vorausgegangen ist und sie gestaltet hat (Rozés 2022: 218). Diese historische Entwicklung unterscheidet sich von derjenigen der Deutschen, wo die politische Einigung sehr spät vollzogen wurde und nach wie vor von einer Kultur geprägt bleibt, die die Gemeinschaft betont. Deren erster und gründlichster Denker war *Leibniz* (Gurvitch 1972 [1932]: 190–215). Im Gegensatz zu *Hobbes* und *Pufendorf*, geht das Recht nach *Leibniz* nicht aus dem Willen souveräner Individuen hervor, die nur durch den Gehorsam gegenüber dem übermächtigen Willen eines Leviathans zusammengehalten werden. Er begreift das Recht nicht als Herrschaftsmittel, sondern als eine Verbindung von Gemeinschaften. „Das natürliche Recht“, so schreibt er, „ist das Recht, das die natürlichen Gemeinschaften erhält oder befördert.“ (Leibniz 1838: 414–416).² Dieses Recht ist ein *ius societatis seu congruentium*, ein Recht der Gesellschaft oder der Konkordanz, also eines sozialen Rechts, das die Menschen zusammenarbeiten lässt und jeden verpflichtet, zum Wohle aller beizutragen

1 „Esservi Provvedenza Divina; e che ella sia una Divina Mente Legislatrice; la quale delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per gli quali vivano in Umana Società.“

2 Ich danke meiner Kollegin Griselda Gaiada dafür, dass ich diesen bemerkenswerten Text wiederfinden durfte.

„Also erfordert auch die Billigkeit in der Republic oder bürgerlichen Societät, dass casus fortuiti, dadurch ein glid vor dem andern nach schickung Gottes beladen wird, gleichsamb gemein gemacht werden und einer dem andern sie tragen helffe.“ (Leibniz 1986: 424)

Das *ius societatis* ist nach *Leibniz* so auf die Pflicht gegründet, „an der gemeinsamen Last teilzuhaben und dem anderen zu helfen, sie zu tragen“ (heute würden wir dies den Grundsatz der Solidarität nennen) und ist zugleich die Grundlage, die ursprüngliche Bedingung für das individuelle Recht über die Sachen, das er so legitimiert und zugleich begrenzt. Eine dieser Grenzen besteht darin, zu untersagen, dass das *ius proprietatis* zu einem Herrschaftsinstrument über Personen wird. Deshalb meint *Leibniz*, dass in einem wirtschaftlichen Zusammenschluss die Hierarchie nur auf die unterschiedlichen intellektuellen Fähigkeiten der Mitglieder und nicht auf den unterschiedlichen Reichtum gegründet werden kann. Auf der Grundlage erster Wahrscheinlichkeitsberechnungen empfahl er, wirtschaftlich arbeitende Versicherungskassen mit staatlichen Garantien einzurichten. Er nahm so gedanklich vorweg, was Bismarck viel später verwirklicht hat (vgl. Schneider 2001: 303–318). *Leibniz'* Vorstellung eines objektiven Rechts baut auf der Solidarität auf, geht aus den menschlichen Gemeinschaften hervor und bestimmt die Anerkennung subjektiver Rechte des Einzelnen. Dieses Konzept hatte in Deutschland zahlreiche Nachfolger, von denen der bemerkenswerteste im 19. Jahrhundert *Otto von Gierke* war. Es steht offenkundig im Gegensatz zur englischen Rechtstradition. Von *Hobbes* oder *Locke* bis *Adam Smith* gehen alle von der Annahme der individuellen Rechte aus, um darauf aufbauend die Institutionen zu gestalten, die die Aufgabe haben, sie untereinander auszugleichen.

Das französische Modell bewegt sich in keinem dieser beiden Typen. Das jakobinische Verständnis eines Volkes von Staatsbürgern, die nichts anderes als der Staat miteinander verbindet, musste eine andere, ebenfalls individualistische, geistige Tradition heranziehen, die mit den Fähigkeiten zur Selbstorganisation und zur Selbsthilfe der Individuen rechnet. *Proudhon* ist einer der Hauptvertreter dieser genossenschaftlichen Tradition. Sie misstraut der Macht des Staates ebenso wie derjenigen der Besitzenden und setzt sich für eine soziale und wirtschaftliche Demokratie ein (Gurvitch 1972 [1932]: 327–406; Trentin 1935: 498; Chambon 2004: 295). *Proudhon* kämpft somit an zwei Fronten, die sich ihm zufolge im Ergebnis ergänzen: einerseits gegen einen Universalismus, der dem Ganzen gegenüber seinen Teilen den Vorrang gibt und so nur dazu führen kann, dass die Freiheiten niedergetrampelt werden (zu diesem Punkt finden sich bei ihm – ebenso wie bei *Bakunin* – prophetische Passagen über die Neigung des Marxismus zur Diktatur); andererseits kämpft er gegen den Individualismus, der den Menschen jeder Solidarität entledigt und so dem Gesetz des Stärkeren freien Lauf lässt. Er führt so auf einem anderen Wege dazu, die Freiheiten zunichtezumachen. In beiden Fällen

besteht nach seiner Auffassung der Irrtum darin, den Menschen als souverän anzusehen, wo doch, um ihn frei werden zu lassen, allein das Recht souverän sein müsste (Proudhon 1873: 29, 220). Das Recht darf somit nach *Proudhon* nicht als Ausdruck des menschlichen Willens verstanden werden, denn es ist eine Bedingung der freien Ausübung des Willens. Indem es soziale Solidarität gewährleistet, schafft das Recht erst die Bedingungen für eine konkrete Freiheit. Dazu gehört es, eine Wirtschaftsverfassung föderativ zu gestalten, die ein Gegengewicht zur politischen Verfassung bildet, indem sie jeder Art von Vereinigung die Möglichkeit garantiert, sich selbst zu regieren. Aus dieser Sicht sind die individuellen Rechte in einer Pflicht zur Solidarität verankert, die allen auferlegt ist. Sie ermöglicht es, das Recht, das sich darauf beschränkte, Freiheit nur möglich zu machen, so zu ändern, dass es positive Rechte, verbunden mit konkreten Garantien, gibt, die eine wirkliche individuelle Freiheit herbeiführen.

Diese Sichtweise wurde von den Vertretern des Solidarismus weitergeführt und hat das französische Modell des Sozialstaates stark geprägt. Selbstverständlich ist sie auch in der anarchosyndikalistischen Tradition zutage getreten, in deren Rahmen die Gewerkschaften sich in Acht nahmen, nicht den politischen Parteien untergeordnet zu werden. Ihr Manifest bleibt bis heute die Charta von Amiens von 1906.³ Diese Tradition widersetzte sich der Ansicht, die Gewerkschaften auf die Rolle eines Transmissionsriemens zu reduzieren, um so die Massen an die politische Avantgarde zurückzubinden, die Rolle, die ihnen *Lenin* und *Trotsky* zugeordnet hatten. Sie wirft zugleich ein bezeichnendes Licht auf die Spaltungen der französischen Gewerkschaftsbewegung, gleichviel ob es sich um die spannungsreiche Geschichte der C.G.T. oder die unglückliche Geschichte der christlichen Gewerkschaftsbewegung handelt.

Eine wichtige Spur dieser mutualistischen, genossenschaftlichen Tradition findet sich im französischen System der Sozialversicherung, wie es 1945 gestaltet worden ist. Es unterscheidet sich entschieden vom *Beveridge*-Modell, denn es baut auf gemeinnützigen, privatrechtlich organisierten Trägern auf, die paritätisch verwaltet werden und deren Mittel vom Staat nicht in Anspruch genommen werden können (Durand 2005: 124–126).⁴ Auch wenn der Staat die Schwachen zu beschützen

³ Die Charta von Amiens wurde auf dem 9. Kongress der *Confédération Générale du Travail* (CGT) im Oktober 1906 angenommen. Sie ist nach wie vor ein wichtiger Bezugspunkt für die französische Gewerkschaftsbewegung. Mit ihr siegten die Thesen des Anarchosyndikalismus: Nach ihr soll der Kampf um die Abschaffung des Kapitalismus von den Gewerkschaften geführt werden, die von den politischen Parteien unabhängig bleiben sollen.

⁴ Seit 1996 ist diese Trennung von staatlichem Haushalt und den Mitteln der Sozialversicherung durch Art. 34 Verfassung der Französischen Republik gewährleistet. Sie bremst die Verstaatlichung der Sozialversicherung, ohne sie zu verhindern.

hat, muss er ebenso die Freiheit der Einzelnen gewährleisten. Dies kommt in dem Beziehungsgeflecht zum Ausdruck, zu dem das französische Sozialmodell tendiert und das dazu führt, dass der Staat die Ziele im Sinne des Gemeinwohls festlegt und die Art und Weise, wie sie realisiert werden, der Autonomie von Kollektiven überlassen wird. So wurden nach der Befreiung 1945 die Schlüsselzweige der Wirtschaft zwar verstaatlicht, aber nicht wie Verwaltungsbehörden geführt, sondern in einer eigenen Rechtsform, den öffentlichen Unternehmen der Industrie und des Handels. Bis zur Privatisierungsbewegung der 1980er Jahre und der Privatisierung von Unternehmen zugunsten einzelner Oligarchen waren diese Unternehmen die Speerspitze der Industriepolitik des Landes, denen Frankreich einige Industriechampions verdankte. Demgegenüber wurde den deutschen Regierungsstellen von den Alliierten zugestanden, dass die großen Unternehmen, die sich im Nationalsozialismus kompromittiert hatten, nicht verstaatlicht wurden; sie sollten stattdessen zu einem Laboratorium für die Mitbestimmung in den Unternehmensorganen werden, gleichsam die Diskussion der Weimarer Zeit über die Schaffung einer „Wirtschaftsdemokratie“ wieder aufgreifen, wie sie bereits von *Hugo Sinzheimer*, *Fritz Naphtali*, *Rudolf Hilferding* und anderen in der Weimarer Republik vertreten worden war (Naphtali 1928; Sinzheimer 2011: 62–67 ff).⁵

In Frankreich spielt der Staat die Rolle eines Garanten, dessen Bedeutung darin liegt, den Vorrang des Politischen vor den aufstrebenden wirtschaftlichen Mächten – diesen „neuen Feudalherren“, deren Einfluss *Roosevelt* vor dem Krieg anprangerte – sicherzustellen. Frankreich gewährleistet folglich den Berufsorganisationen eine normsetzende Macht, jedoch innerhalb eines vom Staat festgelegten Rahmens. In diesem Geiste hat der Staatsrat (*Conseil d'État*) im Rahmen des sozialen Ordre Public einen allgemeinen Grundsatz des Arbeitsrechts anerkannt, der den Sozialpartnern erlaubt, die Stellung der Arbeitnehmer durch Kollektivver-

5 In diesem Zusammenhang ist auch auf den sog. „Räteartikel“ Art. 165 WRV hinzuweisen, der den Versuch darstellte, eine gleichberechtigte Mitwirkung der Arbeitnehmerschaft „in Gemeinschaft mit den Unternehmern an der Regelung der Lohn- und Arbeitsbedingungen sowie an der gesamten wirtschaftlichen Entwicklung der produktiven Kräfte“ durch Betriebsräte, Bezirksarbeiterräte und einen Reichsarbeiterrat zu schaffen; ein „Reichswirtschaftsrat“ sollte Arbeitnehmern und Unternehmern die Möglichkeit geben, zu sozial- und wirtschaftspolitischen Gesetzesentwürfen von grundlegender Bedeutung Stellung zu nehmen. Art. 165 WRV schuf somit eine „Räteverfassung“, die weiter hinter der revolutionären Rätebewegung der Novemberrevolution von 1918 zurückblieb und auch nur bruchstückhaft verwirklicht wurde, nämlich durch die gesetzliche Institutionalisierung der Betriebsräte im Betriebsrätegesetz von 1920 und die Schaffung eines Vorläufigen Reichswirtschaftsrats, der aber in der Weimarer Republik praktisch bedeutungslos blieb. Art. 165 WRV wurde von *Hugo Sinzheimer* als dem Berichterstatter der Weimarer Nationalversammlung für die Vorschriften der Reichsverfassung über „das Wirtschaftsleben“ (Art. 151 ff. WRV) maßgeblich geprägt (dazu im Überblick Seifert 2011).

einbarung zu verbessern, ohne dass ihnen das Recht zusteht, deren Stellung zu verschlechtern (Conseil d'État 1973: 109 ff.; Baugard 2015: 129–152). Dieser Begriff des sozialen Ordre Public ist mit der Solidarität einer der Schlüsselbegriffe des französischen Sozialstaates, des *État providence*.

Allgemeiner lässt sich sagen, dass das, was man sozialen Republikanismus nennt, das Ergebnis der Verbindung dieser beiden Traditionen – der etatistischen und der mutualistischen – ist und dass *de Gaulle* einer derjenigen war, der am besten diesen Gedanken zusammengefasst hat, als er im Jahre 1948 erklärte:

„Das neue Frankreich erkennt die Nützlichkeit eines berechtigten Gewinns an. Doch sieht es eine Unternehmenskonzentration nicht mehr als zulässig an, die geeignet ist, die Wirtschafts- und Sozialpolitik des Staates zu leiten und die Menschen zu bevormunden. [...]“

Die französische Demokratie muss eine soziale Demokratie werden. Das heißt, sie muss grundsätzlich jedem einzelnen das Recht und die Freiheit seiner Arbeit gewährleisten, sie muss die Würde und Sicherheit aller garantieren, in einem Wirtschaftssystem, das die Erschließung der nationalen Ressourcen und nicht den Nutzen privater Interessen zum Ziel hat, wo die großen Quellen des gemeinsamen Reichtums der Nation gehören, wo die Leitung und Kontrolle des Staates unter geregelter Mitwirkung von denjenigen erfolgt, die arbeiten und die unternehmerisch tätig sind.“ (de Gaulle 1944:17)

Dieser soziale Republikanismus wurde bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts theoretisch ausgearbeitet (Crétois & Roza 2014). Die Liste der bekannten Autoren, welche die Theorie der sozialen Solidarität entwickelt haben und die im Rahmen unseres Seminars zitiert werden (*Emile Durkheim*, *Léon Bourgeois*, *Léon Duguit* und *Georges Scelle*) könnte durch zwei, in Deutschland weniger bekannte Namen vervollständigt werden, deren juristischer Beitrag bedeutend war, nämlich *Raymond Saleilles* (1855–1912) und *Alfred Fouillée* (1832–1912). Die Erfindung des *État providence* wäre nicht funktionsfähig ohne *Saleilles'* Theorie der Allgemeinen Geschäftsbedingungen [*Contrat d'adhésion*] und vor allem der Theorie über die Risikohaftung. Diese Theorien zogen im Privatrecht all die Schlussfolgerungen, die aus der Tatsache zu ziehen waren, dass die Arbeiter wirtschaftlich und rechtlich beherrscht wurden. *Saleilles* zufolge „hat das zu Ende gehende 19. Jahrhundert ein Ideal der sozialen Demokratie vorausgesehen, für die die politische Demokratie als eine Etappe gedient hat“ (*Saleilles* 1904: 95, 116; *Sabbioneti* 2010; 2019: 324–341). Das Verdienst von *Fouillée* ist es, 1899 als erster eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit vorgelegt zu haben, in der die Solidarität den Platz der Brüderlichkeit einnimmt, ein Begriff (*fraternité*), der bis dahin als Devise der Republik ein stiefmütterliches, unbestimmtes Dasein gefristet hatte

„Es gibt eine **Gerechtigkeit der Freiheit**, die will, dass man die Entwicklung meiner Persönlichkeit als Individuum respektiert; es gibt eine **Gerechtigkeit der Gleichheit**, die will, dass die im Übrigen sehr ungleichen Menschen bei gleichwertigen Handlungen als Gleiche

behandelt werden; es gibt aber auch eine wenig beachtete **Gerechtigkeit der Solidarität**, die will, dass ich das Wohl der anderen ebenso wie mein eigenes zu wahren habe; denn als solcher bin ich Teil eines Ganzen, kann im sozialen Leben nicht handeln, ohne dass meine Handlungen Rückwirkungen auf andere haben. [...] Die reine Nächstenliebe war eine zu unbestimmte, willkürliche und unsichere Anwendung der Gerechtigkeit der Solidarität. In unseren modernen Gesellschaften muss sie unter dem Namen der sozialen Gerechtigkeit zu präzisen Verpflichtungen führen.“ (Fouillée 1899, zit. nach Supiot 2019)

In diesem Aufsatz entwirft *Fouillée* eine erste Typologie der wesentlichen europäischen Sozialmodelle. Er stellt zwei Formen eines „wirtschaftlichen Naturalismus“ – der individualistischen englischen und der kollektivistischen deutschen Art – dem „moralischen Idealismus“ gegenüber. Er trage eine französische Handschrift und sei allein geeignet, eine wirklich soziale Gerechtigkeit zu begründen. *Fouillée* verdeutlicht so zutreffend die Spannung zwischen „Naturalismus“ und „Idealismus“, d. h. die zwischen dem Glauben an immanente, die Gesellschaft lenkende Gesetze und dem Glauben an die Kraft der Ideen, die dazu in der Lage sind, gerechte Gesetze zu etablieren. Doch entgegen seiner Darstellung ist diese Spannung nicht eine, in der diese Länder einander gegenüberstehen, sondern sie lässt sich in jedem dieser Länder finden. Es ist die Art und Weise, wie sie beide Aspekte miteinander verbinden, die jedem der Sozialmodelle seine eigentümlichen Züge verleiht. Die einzelnen Länder unterscheiden sich in der Art und Weise, wie diese Ideen im Verhältnis zueinanderstehen. In großen Zügen gezeichnet ist die soziale Frage in England auf ökonomische, in Frankreich auf politische und in Deutschland auf soziologische Weise gedacht worden (Bercusson et al. 1992).⁶ Die Idee der sozialen Gerechtigkeit ist sicherlich nicht das Vorrecht der französischen Rechtskultur. Deren besonderer Beitrag beschränkt sich auf die Theorie des öffentlichen Dienstes [*services publics*], während die moderne Konzeption des Arbeitsrechts erstmals in Deutschland und die der sozialen Sicherheit im Vereinigten Königreich entstanden ist.

Die Solidarität kann sicher Teil einer gemeinsamen Rechtssprache sein, um die unterschiedlichen Sozialmodelle auf der europäischen oder sogar der universellen Ebene zusammenzuführen. Sie hat seit zwei Jahrhunderten einen großen Erfolg im politischen und soziologischen Vokabular erlangt, doch erst seit kurzem ist sie als allgemeiner Rechtsgrundsatz, zunächst auf nationaler Ebene und später auf Europäischer Ebene durch den Europäischen Gerichtshof und die Charta der Grundrechte

⁶ Diese Typologie ähnelt derjenigen von Georges Scelle aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg: Da die Eigenart der Völker sich kaum verändert, ist es wahrscheinlich, dass die Rückkehr zur Normalität im Arbeiterrecht dadurch erfolgt, dass es in den drei Ländern seinen bisherigen Gang fortsetzen wird – in Deutschland in Richtung eines paternalistischen Etatismus, in England zu einem autonomen Organizismus und in Frankreich zu einem politischen Interventionismus.“ (Scelle 1927: 216).

der Europäischen Union, anerkannt worden. Es handelte sich indessen nicht um das erste Mal, dass dies geschehen ist – die Tatsache verdient hervorgehoben zu werden –, denn es war die Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und der Völker, die 1981 als erste diesen Grundsatz proklamiert hat (Afrikanische Charta der Menschenrechte 1981, Art. 29);⁷ deshalb darf man zu Recht sagen, dass dieser Grundsatz heute zum juristischen Gemeingut der Menschheit gehört (Beiträge in Supiot 2015: 355).

Auf dem Höhepunkt des industriellen Zeitalters ist sie zunächst als eine **Solidarität des Handelns** in Erscheinung getreten, des kollektiven Handelns, das soziale Gruppen zusammenschloss, die durch ein gemeinsames Gefühl der Ungerechtigkeit angetrieben wurden. Sie begründet so alle Rechte auf gewaltfreies, kollektives Handeln, an erster Stelle das Streikrecht.

Historisch später wurde die Solidarität als ein **Organisationsprinzip** anerkannt. Als solches hat es die Institutionen der sozialen Sicherheit begründet, also die „gemeinsamen Töpfe“, deren Aufgabe es ist, bestimmte Risiken abzudecken (Dupeyroux 1990: 741–748). So unterscheidet sich die Solidarität von der Versicherung wie von der Wohltätigkeit. Im Unterschied zur privaten Versicherung, die ganz auf einer versicherungsmathematischen Risikoberechnung beruht, fußt eine Solidaritätsordnung immer auf der Zugehörigkeit zu einer Vereinigung, ganz gleich, ob sie national, berufsmäßig oder familiär ist. Die Mitglieder solcher Vereinigungen, die zu dem jeweiligen Zeitpunkt die vermögendsten sind oder dem Risiko am geringsten ausgesetzt sind, tragen mehr bei als diejenigen, die weniger haben oder stärker dem Risiko ausgesetzt sind, so dass alle die gleichen Rechte haben. Im Unterschied zur Wohltätigkeit spaltet die Solidarität nicht die Welt zwischen jenen, die geben, ohne etwas dafür zu erhalten, und jenen, die etwas erhalten, ohne etwas zu geben: Alle trifft die Pflicht, je nach ihren Möglichkeiten Beiträge zu leisten und alle sind berechtigt, je nach ihren Bedürfnissen davon zu profitieren.

Die Solidarität ist drittens ein **Mittel zur Angleichung der Verhältnisse** gewesen. Indem sie auf Gegenseitigkeit gegründet ist, definiert sie sich im Gegensatz zur Wohltätigkeit, dem Mitleid ohne Gegenseitigkeit, zu einer Situation, die zu Gaben drängt, ohne eine Gegenleistung erwarten zu können. In dem Maße, in dem die Solidarität allen Menschen einen gleichen Anspruch auf Nehmen und Geben zuspricht, war sie als ein Ausdruck der Menschenwürde gedacht. Die genossenschaftliche Organisation der Risikobewältigung darf deshalb nicht mit der einfachen statistischen Zusammenstellung von Risiken verwechselt werden, dem Vorgehen der privaten Versicherungen (Supiot 2016: 726–731).

7 „Das Individuum hat die Pflicht, [...] die soziale und nationale Solidarität zu bewahren und zu stärken, ganz besonders wenn sie bedroht ist.“

Viertens und abschließend definiert die Solidarität immer einen Bereich der gegenseitigen Hilfe, der diejenigen einschließt, die sie vereint, die anderen aber ausschließt oder bekämpft. Sieht man diesen Aspekt allerdings als einen Wettbewerbsvorteil, den sich eine Gruppe im Wettbewerb mit anderen verschafft, ist dieser Gedanke der Biologie entlehnt. Wenn man so den Ausleseprozess vom Individuum auf die Gruppe verlagert, führt ein solcher Bio-Soziologismus zum Krieg, dem letztlich entscheidenden Moment bei der Auslese der tauglichsten Gruppen. Die Lehren von *Carl Schmitt* sind im Grunde nur eine Übersetzung dieser Thesen ins Recht (Pichot 2015: 69–92).

Natürlich ist die Solidarität nicht auf diese Weise in all den Demokratien ins Werk gesetzt worden, die auf dem Prinzip beruhen, dass allen menschlichen Wesen gleiche Würde zusteht. Sie haben aber die kollektiven Solidaritäten dahingehend entwickelt, dass sie zum Motor einer sich entwickelnden sozialen Gerechtigkeit geworden sind. Dem Recht, die Justiz anzurufen, um zu erreichen, dass das geltende Recht angewendet wird, wurde das Recht hinzugefügt, durch kollektives Handeln zur Reform des Rechts zu drängen. Die Gerechtigkeit der Regel ist somit nicht mehr als nicht zu hinterfragendes Axiom gesetzt, genauso wenig wie angenommen werden kann, dass sie ohne weiteres als das Ergebnis des reinen und vollkommenen Wettbewerbs oder des Klassenkampfes oder des „Kampfes der Rassen“ anzusehen ist. Die Gerechtigkeit der Regel selbst wird zum Objekt der kollektiven Auseinandersetzung, die ihrerseits rechtlich geregelt ist. Diese radikale Neuerung hat in Frankreich eine Reihe von Juristen – die sog. Schule von Nancy – dazu gebracht, die Zeitschrift *Droit Social* zu gründen, die sich vornahm, gegen den Konservatismus der juristischen Fakultäten die Entwicklung des Rechts mithilfe der Wirtschaftswissenschaft und der Soziologie zu beleuchten (Supiot 1988: 59–86).⁸

Als Ausdruck der gleichen Würde der Menschen sind die Institutionen, die auf den Grundsatz der Solidarität gegründet sind, eine Bremse für die Ausdehnung der Marktlogik auf alle menschlichen Aktivitäten. Gleichviel, ob es sich um das Arbeitsrecht, das Recht des öffentlichen Dienstes oder der sozialen Sicherheit handelt, alle sind sie deshalb das bevorzugte Ziel von Reformen gewesen und sind es immer noch, die seit gut dreißig Jahren unter der Ägide der Liberalisierung des internationalen Handels durchgeführt werden. *Hayek* hat es mit der ihm eigenen Klarheit geschrieben: „A Great Society has nothing to do with, and is in fact irreconcilable with ‚solidarity‘ in the true sense of unitedness in the pursuit of known common goals“ (Hayek 1981: 133–135).

⁸ Mehrere bedeutende Mitglieder dieser Gruppe, namentlich Pierre-Henri Teitgen und François de Menthon, haben sich während des Krieges der Résistance angeschlossen und eine aktive politische Rolle nach der Befreiung gespielt.

Da die Europäische Union zunächst als ein Markt ohne Grenzen gedacht war, war es nicht zu vermeiden, dass die wirtschaftlichen Freiheiten aufgrund der Verträge mit den Systemen der Solidarität, die sich auf nationaler Ebene herausgebildet hatten, in Konflikt gerieten.

- Versicherte führten den freien Wettbewerb ins Feld, um der Solidarität zu ent-rinnen, die durch die obligatorische Sozialversicherung in ihrem Land geschaf-fen worden war.
- Arbeitgeber, um der normativen Wirkung von Kollektivvereinbarungen zu ent-kommen.
- Um das Monopol des öffentlichen Dienstes für die Lieferung bestimmter Güter oder Dienstleistungen in Frage zu stellen.

Das Argument bestand in all diesen Fällen darin, dass gegen die wirtschaftlichen Freiheiten des einheitlichen Binnenmarktes verstoßen würde. Der Europäische Gerichtshof hat jedoch entschieden, dass die Solidarität, die Ihren Ausdruck in den Organisationen der sozialen Sicherheit gefunden hat, eine legitime Aus-nahme gegenüber den Grundsätzen des freien Wettbewerbs darstelle, aber res-tringiert ausgelegt werden müsse (EuGH 1993, Rs. C-159/91 und C-160/91, Poucet und Pistre; EuGH 1995, Rs. C-244/94, Coreva; EuGH 1996, Rs. C-238/94, Garcia). Ebenso hat der Gerichtshof Kollektivvereinbarungen als eine Beschränkung des Wett-bewerbs zwischen den unterzeichnenden Unternehmen angesehen und sieht sie nur insoweit von dem Verbot von wettbewerbsbeschränkenden Vereinbarungen nicht erfasst, als sie Ziele der Sozialpolitik verfolgen (EuGH 1999, Rs. C-67/96, Albany International, Rn. 60 ff.). Obwohl der Gerichtshof nicht dafür zuständig ist, das Streikrecht zu regeln, hat er entschieden, dass ein Arbeitskampf, der nach nationalem Recht zulässig ist, im Gemeinschaftsrecht als rechtswidrig anzusehen ist, sobald er die Freiheit der Unternehmen beeinträchtigt, sich den sozialen Vor-schriften zu unterwerfen, die für die Arbeitnehmer am ungünstigsten sind (EuGH 2007, Rs. C-438/05, Viking Line; EuGH 2007, Rs. C-341/05, Laval). Das Gericht hat genauso argumentiert, als es um das Monopol von öffentlichen Versorgungs-unternehmen ging. Solche Monopole stellten ebenfalls eine Ausnahme gegenüber den wirtschaftlichen Freiheiten dar. Sie würden nur insoweit geduldet, als sie notwendig sind, um einen Ausgleich zwischen den rentablen und den weniger rentablen Tätigkeitsbereichen herbeizuführen. Insofern könne es gerechtfertigt sein, den Wettbewerb einzelner Unternehmer, die wirtschaftlich besonders ren-tabel arbeiten, einzuschränken (EuGH 1993, Rs. C-320/91, Corbeau, Anm. Hamon). Die Rechtsprechung hat demnach die Solidarität als allgemeinen Grundsatz des Unionsrechts anerkannt, um bestimmte Errungenschaften des Sozialstaates zu *verteidigen*, nicht aber um deren Wirkungen auf die Unionsebene zu *erstrecken* (Rodière 2015: 311-346). Das gilt auch für die Charta der Grundrechte der Euro-

päischen Union, die zwar dem Grundsatz der Solidarität einen hohen Rang einräumt, indem er sie auf dieselbe Stufe wie das Prinzip der Menschenwürde, der Freiheit und der Gleichheit stellt. Sie begründet jedoch keine neuen Aufgaben für die Union und ist von den Mitgliedstaaten nur zu beachten, wenn sie das Unionsrecht durchführen.

Da die Öffnung der Grenzen nicht mit der Harmonisierung der Steuer- und Soziallasten Hand in Hand gegangen ist, tragen alle Institutionen der EU zu dem bei, was *Fritz Scharpf* zurecht einen Prozess der negativen Integration genannt hat (Scharpf 1997: 2009). Er baut die nationalen Solidaritäten ab, ohne es zu schaffen, europäische Solidaritäten aufzubauen. Es ist jedoch unausweichlich, auf das Prinzip der Solidarität zurückzugreifen, um sich den ökologischen, sozialen und monetären Problemen zu stellen, die sich aus der Globalisierung ergeben. Es gilt einen Weg aufzuzeigen, wie deren entsolidarisierenden Wirkungen durch die Entwicklung einer weltweiten Solidargemeinschaft aufgefangen werden können.

Dafür bedarf es eines Begriffes. Ohne einen Begriff kann aus einem Gedanken keine soziale Wirklichkeit entstehen. Im Französischen verwende ich deshalb zur Abgrenzung von „*globalisation*“ den Begriff „*mondialisation*“.⁹ Dazu eine Anmerkung für den deutschen Leser: Im Französischen wird Globalisierung meist mit „*mondialisation*“ übersetzt, wenn auch in internationalen Zusammenhängen von „*globalisation*“ gesprochen wird. Dieses unklare Nebeneinander vernachlässigt den etymologischen Unterschied zwischen global und weltweit. Global bezeichnet einen Größenunterschied, unabhängig vom Inhalt, gehört von seinem lateinischen Ursprung „Kugel“ der Welt der Geometrie und Mathematik an, verweist also auf die „Herrschaft der Zahlen“, die die ökonomisierte Welt kennzeichnet (Supiot 2015: 520). *Mundus* dagegen bezeichnet im römischen Recht einen Tempel, der die Solidarität zwischen sozialen Gruppen unterschiedlicher Herkunft symbolisierte, die beschlossen hatten, eine neue Stadt zu gründen (Plutarch 1853: 52; Fustel de Coulanges 1927: 151 ff.; Magdelain 1990: 155-191; Humm 2004: 43–61).

Diese soziale, politische Dimension schwingt im Französischen mit; denn die meisten kennen ihn wohl aus dem Unterricht in Geschichte und Geographie. „*Mondialisation*“ bezeichnet dort als ein Begriff aus der Sozialgeographie allgemein die Tendenz zu weltweiten Verknüpfungen und hat deshalb von vornherein eine soziale (und kulturelle) Konnotation, im Gegensatz zum angloamerikanischen Begriff der „*globalization*“, der in Übereinstimmung mit deren individualistischer, politischer Ideengeschichte vor allem wirtschaftliche Konnotationen hat. Da das Deutsche nur den Begriff der Globalisierung kennt, ist der mit „*mondialisation*“ gemeinte Unterschied nur durch Umschreibungen deutlich zu machen, auch wenn

9 Supiot 2023: 13–22 zur Unterscheidung zwischen diesen beiden Verständnissen.

in anderen Zusammenhängen „Welt“, *mundus*, als Element von Worten verwendet wird, die in die ganze Welt die soziale und kulturelle Dimension einbeziehen, wie etwa die „Umwelt“ bei von *Uexküll* und in der Ökologie. Von daher spreche ich auch von ökologischer Solidarität.

Wir sind heute in dem Dilemma, zwischen der Dampfwalze eines totalen Marktes und der identitären Abkapselungen welcher Art auch immer (nationalistisch, religiös und ethnisch) wählen zu müssen. Es handelt sich indessen um ein falsches Dilemma, denn der Globalismus und die identitären Bewegungen sind die beiden Gesichter des neoliberalen Kapitalismus. Um diesem falschen Dilemma zu entgehen, darf man nicht Globalisierung und Mundialisierung (*mondialisation*) verwechseln. Juristen sind die Hüter eines Minimums an terminologischer Schärfe und dürfen deshalb nicht Begriffe als Synonyme verwenden, die zutiefst unterschiedliche normative Prozesse bezeichnen. Man kann nicht ernsthaft das Konzept der Durchsetzung der neoliberalen Revolution einer globalen Ordnung, die auf den Wettbewerb aller gegen aller gegründet ist, mit dem seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, insbesondere in der Erklärung von Philadelphia[Supiot : 2010] sowie später der Charta von Havanna verfolgten Versuch gleichsetzen, eine neue Weltwirtschaftsordnung zu schaffen, die auf die Solidarität zwischen den Nationen gegründet ist.

„*Mondialisation*“ würde von einer Art von Zusammenarbeit zwischen den Ländern ausgehen, die deren Vielfalt als einen Reichtum zu bewahren sucht, zugleich aber als Solidargemeinschaft den Rückzug in identitäres Denken vermeidet, das in gewisser Weise eine Reaktion auf die ökonomische Einseitigkeit der Globalisierung ist. Eine solche Art der Globalisierung rückt zum einen ins politische und juristische Bewusstsein, was man ökologische Solidarität nennen könnte. Zum Zweiten verknüpft sie die verschiedenen Kreise der Solidarität, damit einerseits die lokale Solidarität nicht in viele Formen von Egoismen zerfällt und damit andererseits der Staat sich nicht das Monopol der Solidarität anmaßt, sondern im Gegenteil zivilgesellschaftliche Solidarität autorisiert und fördert. Solche innerstaatlichen Solidaritäten haben von Land zu Land unterschiedliche, historische gewachsene Formen, haben aber alle gemeinsam, ein gemeinnütziges Ziel zu verfolgen. Deshalb dürfen sie nicht die Form der privaten Versicherung annehmen oder der Konkurrenz mit diesen ausgesetzt werden. Es geht um den umfangreichen Dritten Sektor von gemeinnützigen Organisationen im Bereich des Sozialen in der Form von Genossenschaften, Stiftungen u. ä. Auch auf einer höheren Ebene wie die der EU dürfen, wenn die staatliche Instanz öffentliche Verwaltungen der Solidarität einrichtet oder gemeinsamen Risiken begegnet, solche Institutionalisierungen nicht exklusiv sein. Schließlich impliziert die „*mondialisation*“ zum Dritten, dass die juristische Figur der Gesamtschuld, der solidarischen Verantwortung (im internationalen und europäischen Recht)

wieder aufersteht und damit die ursprüngliche Bedeutung der Solidarität im römischen Recht.

Solidarität in diesem Sinne verstanden kann auch eines der gewichtigsten Rechtsprobleme in diesem Zusammenhang lösen. Aufgrund der Netzwerkorganisation von transnationalen Unternehmen ist es ihren Holdings möglich, die Rechtspersönlichkeit der Gesellschaften, die sie beherrschen, als eine Art Brandschutzmauer zu nutzen, die sie vor jeglicher Haftung schützt. Die Rechtsfigur der Gesamtschuld (*responsabilité solidaire*) würde es erlauben, diesen Schutzschirm der unabhängigen Rechtspersönlichkeit zu durchstoßen und diejenigen in die Pflicht zu nehmen, die die wirtschaftliche Macht haben, auf die sozialen und ökologischen Folgen ihrer Entscheidungen zu reagieren. In dieser Gestalt kann etwa im europäischen Recht die römische Gesamtschuld eine bemerkenswerte Wiederkehr erfahren, insbesondere Sorgfaltspflichten begründen, die multinationalen Unternehmen auferlegt sind.¹⁰

Diese Rechtsfigur könnte dem Abbau der Solidaritäten auf der europäischen Ebene durch die negative Integration (Fritz Schrapf) entgegenwirken und zugleich erlauben, weltweit die ökologischen, sozialen und monetären Probleme der Solidarität anzugehen. So ließe sich der Weg zu einer wahrhaften Mundialisierung (*mondialisation*)¹¹ vorzeichnen, die auf der Zusammenarbeit zwischen Ländern

10 Supiot 2018: 184. Diese solidarische Haftung hat im Europarecht die Gestalt einer Überwachungspflicht multinationaler Unternehmen angenommen, wie die gerade verabschiedete Richtlinie (EU) 2024/1760 v. 13.6.2024 über die Sorgfaltspflichten von Unternehmen im Hinblick auf Nachhaltigkeit und zur Änderung der Richtlinie (EU) 2019/1937 und der Verordnung (EU) 2023/2859 (ABl. L v. 5.7.2024) zeigt.

11 Der Begriff der „mondialisation“ ist der englischen Sprache unbekannt. Er kommt aus dem Lateinischen *mundus*, das die bewohnte Erde sowie Zierrat und Schmuck bezeichnete. So wie im Griechischen der *Kosmos* den Gegensatz zum *Chaos* bildet, ist im Lateinischen *mundus* der Gegensatz von *immundus*, also zu allem, das nicht durch menschliche Arbeit geordnet worden ist. Ebenso, jedoch in einem präziseren Sinn bezeichnete *mundus* im römischen Recht ein unterirdisches Bauwerk, das bei der Gründung einer Stadt errichtet wurde und zugleich den Mittelpunkt, um den herum die Grenzen der Stadt gezeichnet wurden (das *pomerium*) – eine Reproduktion der nachfolgenden Generationen in Gestalt der Erde – sowie die Einheit der verschiedenen Gemeinschaften in ein und derselben Stadt (*Synoikismos*) symbolisierte. Im Unterschied zum Globus als geometrischem Gegenstand, der von den Gesetzen der Physik bestimmt ist, bezeichnet „monde“ das Gewebe von Beziehungen, die Menschen untereinander und mit ihrer Lebensumgebung haben. Auf der gemeinsamen Grundlage ihres biologischen Seins als *homo faber* unterscheidet sich dieses Netz je nach Zeitaltern, Orten und Kulturen. Diese Unterschiede sind konkret in Zeit und Raum und gehören zu dem, was die Phänomenologie die *Lebenswelt* oder *Umwelt* im Gegensatz zu den abstrakten Kategorien von Raum und Zeit, die mathematisch darstellbar sind (zu diesen unterschiedlichen Konzepten von „monde“ Husserl 1976: 150–153; Bernet 1994: 93–118; The Barnhart Dictionary of Etymology 1988: 1244). Das englische *globe* hat die gleiche geometrische Bedeutung wie im Französischen, während *le monde* mit *world* übersetzt wird. Wie im deutschen *Welt*, hat das Wort *world* die primäre etymolo-

gegründet ist, deren Vielfalt ein Reichtum ist; es ist das einzige Mittel, den Rückzug in identitäres Denken zu verhindern, das mit einer Globalisierung des Handels verbunden ist (Supiot 2023: 13–22 zur Unterscheidung zwischen diesen beiden Verständnissen).

Die erstgenannte Form einer Globalisierung ist die Ankunft des politischen und juristischen Bewusstseins dessen, was man die *ökologische Solidarität* nennen könnte. Die zweite Perspektive ist die *Verknüpfung der verschiedenen Kreise der Solidarität*. Diese Verknüpfung ist notwendig, damit die örtliche Solidarität nicht in so viele Formen von Egoismen verkommt und damit umgekehrt der Staat nicht seine Vorstellung einer zivilgesellschaftlichen Solidarität diktiert. Die dritte und letzte Perspektive ist die der Wiederauferstehung der Gesamtschuld, der *responsabilité solidaire*, und damit der ursprünglichen Bedeutung, der Solidarität im römischen Recht. Eines der hauptsächlichen Rechtsprobleme, die sich aufgrund der Netzwerkorganisation von transnationalen Unternehmen gestellt hat, ist es, ihren Unternehmensleitungen zu erlauben, die Rechtspersönlichkeit der Gesellschaften, die sie kontrollieren, wie Brandschutzmauern zu errichten, die sie vor jeglicher Haftung schützen. Die solidarische Haftung (Gesamtschuld) erlaubt es, diesen Schirm der Rechtspersönlichkeit zu durchstoßen und auf diese Weise diejenigen in die Pflicht zu nehmen, welche die wirtschaftliche Macht haben, auf die sozialen und ökologischen Folgen ihrer Entscheidungen zu reagieren. In dieser Gestalt hat die Solidarität im europäischen Recht eine bemerkenswerte Wiederkehr, insbesondere mittels

gische Bedeutung „Zeitalter des Menschen“. World kommt von dem altgermanischen Wort *werald*, das aus *wer* (Mensch) und *ald* (Zeitalter) zusammengesetzt ist; siehe *The Barnhart Dictionary of Etymology*, 1988: 1244, v° *world*). Im Türkischen wird diese Unterscheidung durch zwei, aus dem Arabischen stammende und ins Ottomanische übernommene Worte zum Ausdruck gebracht: „dünya“, das den Ort bezeichnet, wo Menschen leben, und zwar als Zivilisation und auch physisch, und „küre“ das die Form der Welt (Globus) bezeichnet. Im Japanischen wird *monde* mit *sékai* übersetzt (von der Wurzel *Sé*(世), die Raum und Zeit bezeichnet, wo Menschen leben, einschließlich die Toten) und Globus mit *dikiu*. Im Chinesischen unterscheidet man ebenfalls die Welt *世界* (*shijie*) und den Globus (*全球化* (*quanqiu*)). Ich schulde diese Hinweise meinen Freunden und Kollegen Yavuz Aykan, Jean-Noël Robert, Osamu Nishitani und Linxin He.

Obwohl das anglo-amerikanische Wort *globalization* und das deutsche Wort *Globalisierung* gut unseren Begriff von Globalisierung als eines Prozesses der Ausdehnung der spontanen Ordnung des Marktes auf den ganzen Planeten verkörpern, verfügt keine der beiden Sprachen über eine Entsprechung für *mondialisation*, um die Ankunft des „Zeitalters des Menschen“, also die Schaffung einer für den Menschen lebenswerten Welt auf Erden, zu bezeichnen. Im Deutschen wie im Japanischen hallt diese Unterscheidung wider in der von Jacob Uexküll im Deutschen und Watsuji Tetsurō im Japanischen gebrauchten Unterscheidung zwischen den nackten Tatsachen der *Umgebung*; (japanisch *shizen kankyō*) einerseits und der Lebensumwelt einer gegebenen Gesellschaft andererseits (*Umwelt* bzw. japanisch *Fūdo*).

der Sorgfaltspflichten, die multinationalen Unternehmen auferlegt worden sind (Supiot 2018: 184).¹²

Literaturverzeichnis

- Barroche, Julien (2012) *État, libéralisme et christianisme. Critique de la subsidiarité européenne*. Paris.
- Baugard, Dirk (2015) *L'ordre public social*. Archives de philosophie du droit.
- Bercusson, Brian; Mückenberger, Ulrich & Supiot, Alain (1992) *Diversité culturelle et droit du travail en Europe*, S. 319–328 in Ministère du travail (Hrsg.), *Convergence des modèles sociaux européens: Actes du 4ème séminaire sur l'Europe sociale*. Paris: Service des Études et de la Statistique.
- Berman, Harold J. (2003) *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal Tradition*. Harvard: Harvard University Press.
- Bernet, Rudolf (1994) *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris.
- Biéler, André (1959) *La Pensée économique et sociale de Calvin*. Genève.
- Bossuet, Jacques-Bénigne (2026) *De l'éminente dignité des pauvres et des devoirs des riches*. Paris.
- Braibant, Guy (2001) *La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne. Témoignage et commentaires*. Paris.
- Calvin, Jean (1859 [1557]) *Commentaires sur le livre des psaumes*. Paris, Bd. 1.
- Calvin, Jean (1563) *Sermon XLVI sur la première épître à Timothée, Chapitre 6*, in *Sermons de Jean Calvin sur les deux Epistres Saint Paul à Timothee et sur l'Epistre à Tite*. Genf.
- Chambon, Sophie (2004) *Proudhon et la norme. Pensée juridique d'un anarchiste*. Rennes.
- Cicero, Marcus Tullius (n.d.) *De legibus*, 3. Buch, § 3.
- Couturier, Gérard (2008) *Stellungnahme [avis] 22.3.1973 in Les grands avis du Conseil d'État*, 3. Aufl., Paris.
- Couvreux, Gilles (1961) *Les pauvres ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité, depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (1231)*. Rom.
- Crétois, Pierre & Roza, Stéphanie (2014) *Le Republicanisme social: une exception française?* Paris. Verfügbar unter: <https://books.openedition.org/psorbonne/102510> [Zuletzt abgerufen am 14.03.2025].
- Dupeyroux, Jean-Jacques (1990) *Les exigences de la solidarité*. Droit social 1990, S. 741–748.
- Dupeyroux, Jean-Jacques (2023) *Œuvres choisies de droit social*. Paris.
- Durand, Paul (2005 [1953]) *La politique contemporaine de Sécurité sociale*. Paris.
- Fouillée, Alfred (1899) *L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines*. Paris.
- Fouillée, Alfred (2019) *La force d'une idée, suivi de L'idée de justice sociale d'Alfred Fouillée*. Paris.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis (1927 [1864]) *La Cité antique*. Paris.
- Gaule, Charles de (1944) *Rede vor der Provisorischen Konsultativversammlung [Assemblée consultative provisoire] in Algier am 18.3.1944*. Espoir 5.

¹² Diese solidarische Haftung hat im Europarecht die Gestalt einer Überwachungspflicht multinationaler Unternehmen angenommen, wie die gerade verabschiedete Richtlinie (EU) 2024/1760 v. 13.6.2024 über die Sorgfaltspflichten von Unternehmen im Hinblick auf Nachhaltigkeit und zur Änderung der Richtlinie (EU) 2019/1937 und der Verordnung (EU) 2023/2859 (ABl. L v. 5.7.2024) zeigt.

- Gurvitch, Georges (1972 [1932]) *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le 17e siècle jusqu'à la fin du 19e siècle*. Aalen.
- Hamon, Francis (1993) *Anmerkung zum Urteil des EuGH vom 19.5.1993, Rs. C-320/91 (Strafverfahren gegen Paul Corbeau)*. Actualité Juridique Droit Administratif (AJDA) 1993, S. 865.
- Handler, Joel F. & Hasenfeld, Yeheskel (2007) *Blame Welfare, Ignore Poverty and Inequality*. Cambridge.
- Hayek, Friedrich August (1981 [1976]) *The mirage of Social Justice*. Paris.
- Humm, Michel (2004) *Le mundus et le Comitium: représentations symboliques de l'espace de la cité*. Histoire urbaine 10: 43–61.
- Husserl, Edmund (1976) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris.
- Kant, Immanuel (1870) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Berlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1838) *Vom Naturrecht*, in G. E. Guhrauer (Hrsg.), *Leibniz's deutsche Schriften*. Berlin, Bd. 1.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR.
- Leroi-Gourhan, André (1964) *Le geste et la parole, Band II – La mémoire et les rythmes*. Paris.
- Magdelain, André (1990) *Le pomerium archaïque et le mundus*, S. 155–191 in *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*. Rom: École Française de Rome.
- Mantovani, Dario (2020) *Quand la santé devient politique*. „Salus populi suprema lex esto“, S. 39–57 in *Une boussole pour l'après, par 18 professeurs du Collège de France*. Paris.
- Martin, Jean-Pierre (1982) *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*. Rom: École française de Rome.
- Naphtali, Fritz (1928) *Wirtschaftsdemokratie: Ihr Wesen, Weg und Ziel*. Berlin.
- Nies, Fritz (Hrsg.) (2005) *Europa denkt mehrsprachig*. Tübingen.
- Pichot, André (2000) *La société pure. De Darwin à Hitler*. Paris.
- Pichot, André (2015) *Biologie et solidarité*, S. 69–92 in A. Supiot (Hrsg.), *La solidarité. Enquête sur un principe juridique*. Paris.
- Plutarch (1853) *Les vies des hommes illustres*. Paris, zweisprachige Ausgabe, Bd. 1.
- Pons, Alain (2015) *Vie et mort des Nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*. Paris.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1873) *Qu'est-ce que la propriété? Premier Mémoire. Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*. Paris.
- Rodière, Pierre (2014) *Droit social de l'Union européenne*. Paris.
- Rodière, Pierre (2015) *Actualité des solidarités sociales en droit européen*, S. 311–346 in A. Supiot (Hrsg.), *La solidarité. Enquête sur un principe juridique*. Paris.
- Rozès, Stéphane (2022) *Chaos – Essai sur les imaginaires des peuples*. Paris.
- Sabbioneti, Marco (2010) *Democrazia sociale e Diritto privato. La Terza Repubblica di Raymond Saleilles*. Mailand.
- Sabbioneti, Marco (2019) *Raymond Saleilles*, S. 324–341 in O. Descamps & R. Domingo (Hrsg.), *Great Christian Jurists in French History*. Cambridge.
- Saleilles, Raymond (1907) *Les „Piæ causæ“ dans le droit de Justinien*, S. 513–551 in *Mélanges Gérardin*. Paris.
- Saleilles, Raymond (1904) *Le code civil et la méthode historique*, S. 95–116 in Société d'Etudes Législatives (Hrsg.), *Livre du Centenaire du code civil*. Paris, Bd. 1.
- Scelle, Georges (1927) *Le droit ouvrier*. Paris.
- Seifert, Achim (2011) „Von der Person zum Menschen im Recht“ – zum Begriff des sozialen Rechts bei Hugo Sinzheimer. Soziales Recht, S. 62–67.
- Scharpf, Fritz (1997) *Balancing Positive and Negative Integration: The Regulatory Options for Europe*. MPIfG Working Paper 97/8, November 1997.

- Scharpf, Fritz (2009) *The Asymmetry of European Integration or why the EU cannot be a „Social Market Economy“*. KFG Working Paper Nr. 6/2009, Freie Universität Berlin.
- Schneider, Ivo (2001) *Leibniz' versicherungswissenschaftliche Schriften aus zeithistorischer Sicht*. Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft 90, S. 303–318.
- Supiot, Alain (1988) *Les revues françaises de droit du travail*, S. 59–86 in A.-J. Arnaud (Hrsg.), *La culture des revues juridiques françaises*. Mailand.
- Supiot, Alain (2010) *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 179 pp. (Der Geist von Philadelphia. Soziale Gerechtigkeit in Zeiten entgrenzter Märkte, Hamburg, Hamburger Edition, 2011, 143 pp.
- Supiot, Alain (Hrsg.) (2015) *La solidarité. Enquête sur un principe juridique*. Paris.
- Supiot, Alain (2015) *La gouvernance par les nombres*. Paris.
- Supiot, Alain (2016) *Mutualisation: de quoi parlons-nous?* Recueil Dalloz 13, S. 726–731.
- Supiot, Alain (Hrsg.) (2018) *Face à l'irresponsabilité: les ressources de la solidarité*. Paris. Verfügbar unter: <https://books.openedition.org/cdf/5188> [Zuletzt abgerufen am 16.03.2025].
- Supiot, Alain (2023) *Globalisation or „Mondialisation“? Taking Social Models Seriously*, S. 13–22 in B. Langille & A. Trebilcock (Hrsg.), *Social Justice and the World of Work: Possible Global Futures – Essays in honour of Francis Maupain*. Oxford.
- Tierney, Brian (1959) *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*. Berkeley-Los Angeles.
- Tierney, Brian (2001 [1997]) *The Idea of Natural Rights. Natural Law and Church Law, 1150–1625*. Cambridge.
- Tocqueville, Alexis de (1992) *De la démocratie en Amérique*, S. 850 in *Œuvres*. Paris, Bd. 2.
- Trentin, Silvio (1935) *La crise du droit et de l'État*. Paris-Brussels.
- Vico, Giambattista (2015 [1744]) *La Scienza nuova*. Reprint Laboratorio dell'ISPF, XII.