

6. Soziale Hypotheken und rückwirkender Quasi-Vertrag

Solidaristische Solidarität und soziale Gerechtigkeit

Das eigentliche Herzensthema der Solidaristen war jedoch nicht die Frage individueller Freiheit und persönlicher Autonomie. Ihr Kernanliegen war die soziale Gerechtigkeit in einer hocharbeitsteilig organisierten Gesellschaft, in der das liberale Moraldispositiv von individueller Arbeit an eigenen Produktionsmitteln, von Leistungsgerechtigkeit und ökonomischer Eigenverantwortung, von klar zurechenbaren Haftungs- und Regresspflichten zunehmend gegenstandslos wurde. Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts und die neuen Herausforderungen der entstehenden Industriegesellschaft verwiesen auf die gebieterische Notwendigkeit, den normativen Rahmen des staatlichen Rechts auszubauen; und zwar so, dass das bürgerliche Privatrecht des politischen Liberalismus im Namen der sozialen Gerechtigkeit um ein neues Sozialrecht erweitert wird, mit dessen Hilfe der liberale Rechtsstaat zum postliberalen Wohlfahrtsstaat ausgebaut werden kann. Die Suche nach modernen sozialphilosophischen Grundlagen eines solchen Wohlfahrtsstaates war das zentrale Interesse der solidaristischen Bewegung im Frankreich der Dritten Republik.

Quasi-Vertrag und reparierende Gerechtigkeit

Die ersten Ansätze einer solidaristischen Theorie sozialer Gerechtigkeit finden sich bereits bei Alfred Fouillée, und auch hier kommt wieder seinem 1880 erschienenen Buch *La science sociale contemporaine* eine besondere Rolle zu. Er entwickelte hier nämlich zum einen das Konzept einer über die liberalen Gerechtigkeitsvorstellungen hinausgehenden »reparierenden und vor-

sorgenden Gerechtigkeit« (*justice réparative et préventive*) als Basis eines neuen Sozialrechts. Und zum anderen formulierte er hier die Idee eines gesellschaftlichen Quasi-Vertrags als normative Grundlage einer nicht nur auf individueller Freiheit, sondern auch auf sozialer Gerechtigkeit beruhenden Republik der Freien und Gleichen.¹

Für den überzeugten Republikaner Fouillée konnte die moderne Gesellschaft, die sich für ihn sozialwissenschaftlich als ein komplexer sozialer Organismus darstellte, nur dann eine politische und moralische Legitimität gewinnen, wenn sie von den Gesellschaftsmitgliedern nicht einfach als blinde Fatalität hingenommen werden muss, sondern mit guten Gründen akzeptiert und mitgetragen werden kann. Ganz im Einklang mit der liberalen Tradition des politischen Denkens bestand Fouillée darauf, dass das reflektierte Einverständnis die höchste und wertvollste Form des sozialen Zusammenschlusses zwischen den autonom und selbstbewusst gewordenen Individuen der Moderne darstellen müsse. Denn nur diese bewusste Form der Zustimmung könne den Ansprüchen einer wahrhaft demokratischen Nation gerecht werden.

In diesem Sinne nehmen in den modernen demokratischen Gesellschaften, wie Fouillée betonte, die Beziehungen der Menschen untereinander »in der bürgerlichen, ökonomischen, kommerziellen und industriellen Ordnung ebenso wie in der politischen Ordnung mehr und mehr die Form einer intelligenten und freiwilligen Kooperation« an, während sich »der Organismus der Pflanzen oder der Tiere in seinem Wachstumsprozess auf dem Weg der vernunftlosen und schicksalhaften Kooperation entwickelt« (Fouillée 1880, 147f.). Vor diesem Hintergrund legte Fouillée ein flammendes Bekenntnis zum vertragstheoretischen Denken ab und erklärte »die wechselseitige Übereinkunft oder den Vertrag« zum »höchsten und reflektiertesten Ausdruck des Willens in seinem Umgang mit anderen« (ebd., 3). Auf dieser Basis schließen die Individuen für ihn – auf dem Wege stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung – miteinander einen *contrat social* ab, der die moralische Legitimität der sozialen Ordnung auf den freien Willen der Menschen gründet und den Staat zu einer »mehr oder weniger expliziten und bewussten, aber wesentlich freiwilligen Assoziation« (ebd.) macht. So erklärte er im Namen einer modernen, quasi-vertraglichen Begründung des demokratischen Verfassungsstaates:

1 Der folgenden Ausführungen zu Fouilléés Konzeption sozialer Gerechtigkeit lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 168–180 an.

»Wir werden also in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, ob wir wollen oder nicht. – Ohne Zweifel, aber wir akzeptieren dann die vollendete Tatsache, und wenn wir das Erwachsenenalter erreicht haben, treten wir durch unsere Taten dem Gesellschaftsvertrag bei, indem wir im Staat und unter seinen Gesetzen leben. Nicht nur hier sprechen die Juristen von einem *Quasi-Vertrag*, als wenn jemand irrtümlich die fällige Summe eines anderen bezahlt; es ist ein reeller Vertrag, dessen ›rechtliches Zeichen‹ die Handlung anstelle einer Unterschrift ist.« (Ebd., 10f.; Herv. i.O.)²

Jede politische Verfassung sei deshalb, zumal unter den Bedingungen eines allgemeinen Wahlrechts, »nichts anderes als eine Erneuerung des Gesellschaftsvertrags, und diesmal eine feierliche Erneuerung, schriftlich und vor Zeugen« (ebd., 11). Der demokratische Verfassungsstaat lasse sich demnach als ein Organismus verstehen, »der aus Wahl und nicht mehr aus Notwendigkeit« (ebd., 250) entsteht und seine Legitimität aus den bewussten, politisch reflektierten Willensbekundungen der Gesellschaftsmitglieder bezieht. Zwar sei festzuhalten, dass die Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags nichts anderes als eine voluntaristische Fiktion darstellt; dennoch aber könne und dürfe man, so betonte Fouillée mit Nachdruck, geschriebene Verfassungen als angemessene politische Artikulation dieses Sozialkontrakts interpretieren. In diesem Sinne wies er energisch den vor allem in Deutschland – namentlich nannte er den Heidelberger Staatsjuristen Johann Caspar Bluntschli – verbreiteten Verdacht zurück, die Vertragstheorie sei in der politischen Philosophie nur deshalb so beliebt, weil sie »der Selbstliebe der Individuen schmeichle, indem sie sie glauben mache, selbst Gründer des Staates zu sein« (ebd., 12). Dagegen erklärte er mit republikanischer Verve: »Nein, es ist dies keine Frage der Selbstliebe, es ist eine Frage der Würde und der Freiheit: denn wenn wir durch das Wahlrecht alle schon Gesetzgeber sind, warum wollen wir dann nicht für uns selbst Gründer eines Staates der Vernunft und des Rechts sein?« (Ebd.) Fouillée stellte dieses liberale Zustimmungs- und Vertragsmotiv nun aber konsequent in den Zusammenhang der postliberalen Komplexitätslagen der modernen Gesellschaft mit ihren unübersichtlichen Solidaritäten und hielt fest:

2 Mit dem Begriff des Quasi-Vertrags griff Fouillée zurück auf Abschnitte des *Code civil*, die privatrechtliche Verbindlichkeiten regeln, die ohne expliziten Vertragsschluss bestehen und auf einer Art stillschweigendem Übereinkommen beruhen, etwa bei der treuhänderischen Vermögensverwaltung u.Ä. (Art. 1370-1381).

»Die Solidarität lässt ohne Zweifel das Übel der einen auf die anderen zurückfallen, aber sie erweitert auch das Gute des einen auf alle oder von allen auf jeden. Sie verpflichtet von daher die Gesellschaft, ein Heilmittel für jedes Übel zu finden, das das Individuum betrifft, da dieses Übel dazu tendiert, sozial zu werden. Die Solidarität stellt unsere modernen Gesellschaften vor die Alternative: Fortschritt oder Untergang.« (Fouillée 1884, 152)

Dementsprechend forderte er planvolle wirtschafts- und sozialpolitische Initiativen der Regierung, um in die sozialen Solidaritäten einzugreifen und ihre Auswirkungen möglichst gerecht zu gestalten. Der von der liberalen Ökonomie so selbstbewusst und wortgewaltig propagierte Glaube an die Selbstheilungskräfte des Marktes habe nämlich zu einer »exzessiven Akkumulation des Kapitals bei den einen und zu einem Mangel des Notwendigen bei den anderen« (Fouillée 1880, 406) geführt, sodass heute eine »gewisse Intervention des Staates bei diesen Fragen, die man par excellence *soziale Fragen* nennt« (ebd.; Herv. i.O.), unverzichtbar sei. Näherhin sprach Fouillée von einer »reparierenden und vorsorgenden Gerechtigkeit« (Fouillée 1884, 129; vgl. auch Fouillée 1880, 357-378), die sich nicht – wie im bürgerlichen Strafrecht – auf ein Fehlverhalten Einzelner, sondern auf kollektive Verfehlungen der Gesellschaft zu beziehen habe. Denn wie der Einzelne in der Pflicht stehe, sein individuell begangenes Unrecht privatrechtlich zu kompensieren, so gebe es auch für die Gesellschaft eine Rechtspflicht zu einer entsprechenden Wiedergutmachung. Und so wie der Staat die »Reparatur-Pflicht« für individuelles Unrecht längst verbindlich festgelegt habe und durch sein Rechtswesen sanktionsbewehrt gewährleiste, so habe er sie auch im Bereich des sozialen Unrechts wahrzunehmen. Das Rechtssystem sei deshalb so zu reformieren, dass es künftig nicht nur das Privatrecht, sondern auch das neue Feld des Sozialrechts angemessen bearbeiten kann.

Die sozialrechtliche *justice réparative et préventive* müsse diejenigen Ungerechtigkeiten ausgleichen, »die sich aus der fatalen Wirkung der Gesetze der Natur oder des sozialen Lebens selbst ergeben« (Fouillée 1884, 129f.). Schließlich gebe es zahlreiche »Ungerechtigkeiten, die von der ganzen Gesellschaft begangen werden und deren Auswirkungen durch die Jahrhunderte fortbestehen: Die Solidarität der Generationen untereinander fordert, dass die Folgen dieser Ungerechtigkeit annulliert und kompensiert werden.« (Fouillée 1880, 408) Dazu brauche es eine komplexe Idee sozialer Gerechtigkeit, die über die abstrakte Tauschgerechtigkeit der wirtschaftsliberalen Lehren deutlich hinausgeht. Denn schon jeder lebende Organismus kennzeichne sich, wie

Fouillée ausführte, nicht durch egalitär-reziproke Tauschbeziehungen zwischen den einzelnen Organen, sondern durch eine proportional-distributive Gerechtigkeit. Hier erhalte nämlich jede einzelne Zelle ihre Nährstoffe nach ihrer je eigenen Funktion und ihren je eigenen Bedürfnissen. Und dieses Prinzip müsse, so Fouillée, auch für die menschliche Gesellschaft gelten, in der sich die Zuteilungsprozesse nicht unbewusst und anonym, sondern »unter dem Einfluss der Ideen und mithilfe freier Übereinkünfte« (ebd., 405) herstellen und sich insofern durch ihre vertraglich-freiwillige Dimension kennzeichnen. Diese Freiwilligkeitsdimension dürfe aber nicht so verstanden werden wie in den wirtschaftsliberalen Interpretationen des Sozialvertrags, die auf dieser Grundlage für ein »machen lassen, geschehen lassen, sterben lassen« (*laisser faire, laisser passer, laisser mourir*) plädierten (vgl. ebd., 405). Fouillée wirft den liberalen Ökonomen deshalb vor, dass sie sich »bis zum Exzess auf die Idee des Sozialvertrags« berufen, »während sie zur gleichen Zeit diejenige des sozialen Organismus missachten« (ebd.).

Nicht individuelle Tugend, sondern soziales Recht

Fouillée zufolge müsse es den modernen demokratischen Gesellschaften um die möglichst weitgehende Herstellung jener – nicht etwa empirisch bestehenden, sondern normativ einzufordernden – Normalitätsbedingungen von egalitärer Freiheit und Gleichheit zwischen den Individuen gehen, auf denen die Idee des Sozialvertrags konstitutiv beruht. »Diese normalen Bedingungen bestehen darin, dass die Vertragspartner bzw. die Assoziierten wirklich frei und mündig sein sollen.« (Fouillée 1884, 129) Deshalb müsse man auf die zahlreichen gesellschaftlichen Einschränkungen dieser Normalitätsbedingungen, die sich im Laufe der Geschichte durch die Fatalität der sozialen Solidaritäten entwickelt haben und stets weiterentwickeln, so reagieren, dass sie »nach Maßgabe des Möglichen abgeschafft oder verringert werden. Dies ist die allgemeine Regel, die zunächst aufgestellt werden muss« (ebd., 129f.). Fouillée sympathisierte also vorbehaltlos mit der egalitären Idee des bewussten Vertrags, bestand aber darauf, dass ein solches Vertrag nur dann in einer freien und gerechten Weise geschlossen werden könne, wenn alle Vertragspartner über ein hinreichendes Maß an ökonomischer und politischer Freiheit verfügen. Diese Vorbedingung sei jedoch in keiner Weise erfüllt:

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

Deshalb müsse z.B. derjenige, der einen Kriminellen verurteilen will, »alle Einflüsse, alle begleitenden Verantwortlichkeiten, alle Solidaritäten in Rechnung stellen« und

»auch das Milieu anklagen; die Familie des Kriminellen, die ihm wahrscheinlich weder eine gute Erziehung noch hinreichend unwiderstehliche Beispiele der Tugend gegeben hat; die Gemeinde, in der er gelebt und in der er ohne Zweifel weder genug Hilfe noch ausreichenden Schutz gefunden hat; die Nation, zu der er gehört und die sich immer noch zu wenig um die Erziehung des Volkes, um die Mittel zur Sicherung der Arbeiter und um passende Gesetze kümmert, die das Verbrechen verhindern, indem sie das Elend verhindern« (ebd., 305).

Dabei ließ Fouillée keinen Zweifel daran, dass die Idee der *justice réparative* nicht auf moralische Intuitionen menschlicher Verbundenheit, sondern ausschließlich auf die sozialwissenschaftliche Entdeckung der Solidarität zurückgehe: »Sie ist eine allgemeine Pflicht der Gerechtigkeit, sie ist ein Werk der Wissenschaft und nicht des reinen Gefühls.« (Fouillée 1884, 152) Die überlieferten Motive der christlichen Barmherzigkeit wollte er deshalb durch eine moderne, dem wissenschaftlichen Geist der Zeit entsprechende *philanthropie éclairée*, eine aufgeklärte Menschenfreundlichkeit ersetzen, die sich von der reinen Gefühligkeit der Liebe und der Brüderlichkeit deutlich emanzipiert. Schließlich gelte: »Derjenige, der geliebt wird, will er nicht auch respektiert, d.h. als würdig anerkannt werden? Die Liebe ist vor allem ein Gefühl, während das Recht eine Idee ist; die Liebe ohne das Recht ist wie ein Blinder, der euch bei dem Versuch, euch zu umarmen, stößt und verletzt. Die aufgeklärte Liebe (*l'amour éclairée*) ist selbst schon eine Gerechtigkeit.« (Fouillée 1880, 342)

Die Idee der Brüderlichkeit der Menschen wollte Fouillée allerdings keineswegs aufkündigen. Vielmehr wollte er sie auf eine ethisch und empirisch deutlich modernere Grundlage stellen. So notierte er:

»Wir sind Brüder, weil wir beim Eintritt in die Gesellschaft freiwillig ein gleiches Ideal akzeptieren und weil wir uns verpflichten, in ihr ein und dieselbe Familie zu bilden; wir sind auch deshalb Brüder, weil wir natürlicherweise Mitglieder ein und desselben Organismus sind, weil wir ohne einander nicht leben und uns entfalten können, weil unsere Moralität selbst an den sozialen Zustand und die Moralität der Gemeinschaft gebunden ist.« (Ebd., 410)

Aber nicht diese Brüderlichkeit, sondern erst das Faktum der sozialen Solidarität fordere, so Fouillée, autoritativ als Rechtspflicht des Staates, was die alten Ideale der Wohltätigkeit und der Nächstenliebe nur als freiwillige, rechtlich nicht geschuldete Hilfe betrachteten. Von daher formulierte er denkbar scharf: »Die Freiwilligkeit der Nächstenliebe ist ein religiöses und moralisches Vorurteil, das aus einer unzureichenden Analyse des Rechts entsteht.« (Fouillée 1884, 133)

Je mehr aber die Zivilisationsgeschichte der Menschheit voranschreite, umso mehr werde eine *justice réparative et préventive* an die Stelle von Almosen und Mildtätigkeit treten. Ein Findelkind zu unterstützen, sei in diesem Sinne kein Akt der Nächstenliebe, sondern eine Pflicht der Gerechtigkeit, denn eine Gesellschaft habe nicht das Recht, Findelkinder einfach sterben zu lassen, da die Sorge für die Kinder angeblich die Pflicht der Eltern sei. Vielmehr sei hier die Gesellschaft selbst zur Hilfe verpflichtet: »Sie schuldet ihnen die Lebensmittel, mit der allgemeinen und beruflichen Bildung, und indem sie ihnen diese gibt, tut sie nichts anderes als eine allgemeine Schuld der reparierenden Gerechtigkeit zu begleichen.« (Ebd., 132) Schließlich hatte schon die Revolutionsverfassung vom Juli 1793, an die Fouillée in diesem Zusammenhang erinnerte, feierlich dekretiert: »Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.« (Art. 21) Allerdings sollte die Verfassung von 1795 auf diesen Rechtsanspruch bereits wieder verzichten, denn man beschränkte sich nun darauf, als Rechte der Menschen lediglich Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum festzuschreiben (vgl. Gauchet 1991, 109-116).

Zahlreiche soziale Reformideen, die die Solidaristen seit den 1890er-Jahren politisch zu verwirklichen versuchten, finden sich bereits in den Schriften Alfred Fouilléés angesprochen. So wies er etwa – gegen die gängigen liberalen Eigentumstheorien mit ihrem Theorem eines rechtmäßigen Eigentumserwerbs durch individuelle Arbeit auf freiem und unbearbeitetem

Boden – darauf hin, dass das Land heute vollständig eingezäunt und vergeben sei. Deshalb habe niemand mehr die reelle Chance, auf diese Weise individuelle Eigentumsrechte zu erwerben. Im Gegenzug entstehe für den Einzelnen aber – und dies ist ein auf Auguste Comte zurückgehendes, später klassisch gewordenes solidaristisches Argument – »der Bereich des kollektiven Reichtums, vergrößert durch alle Generationen, die ihm vorausgegangen sind« (Fouillée 1884, VI). Von daher könne man für jeden Einzelnen festhalten: »Es steht also ein sozialer Schatz (*un trésor social*) zu seiner Verfügung; durch die Arbeit kann er daraus schöpfen, was er zum Leben braucht.« (Ebd.) Vor diesem Hintergrund betonte Fouillée – mit dem Programmbegriff einer *propriété sociale* – die gleichermaßen individuellen wie sozialen Dimensionen von Eigentum und Wohlstand. Zugleich sprach er sich aber sehr energisch gegen sozialistische Kollektivierungsprogramme aus. Es ging ihm vielmehr – ganz in der republikanisch-kleinbürgerlichen Tradition der *classes moyennes* – um eine politische Kombination aus Elementen eines individuellen und eines sozialen Eigentums. Konkret sprach er von drei Formen politisch zu gewährleistenden sozialen Eigentums, die sich aus dem allen Menschen zur Verfügung stehenden materiellen, intellektuellen und moralischen Erbe der Gesellschaft ergeben und auf die demokratischen Gesellschaften allen ihren Mitgliedern einen Partizipationsanspruch einräumen müssten: Teilhabe am kollektiven Kapital und an öffentlichen Diensten, Teilhabe an der politischen Macht und Teilhabe an intellektueller und moralischer Bildung (vgl. ebd., VIIIf.). Diese Formen sozialen Eigentums gelte es – neben dem weiterhin bestehenden privaten Eigentum – in Zukunft einzurichten, auszubauen und allen Gesellschaftsmitgliedern in ausreichendem Maße bereitzustellen.

Mit der Formel der *dette générale de justice réparative*, aber auch mit der auf Randbestimmungen des *Code civil* zurückgehenden Rede vom *quasi-contrat* hatte Fouillée, wie man resümierend festhalten kann, schon zu Beginn der 1880er-Jahre zwei ebenso anschauliche wie pathosträchtige Formeln in die politische Philosophie der Dritten Republik eingeführt, die um die Jahrhundertwende, in der eigentlichen Blütezeit der solidaristischen Bewegung, eine kaum zu überschätzende sozialphilosophische Bedeutung erlangen sollten.

»Als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren«

Im Anschluss an die Arbeiten von Alfred Fouillée bemühte sich dann vor allem Léon Bourgeois um die Entwicklung einer solidaristischen Theorie sozialer Gerechtigkeit.³ Stärker als die anderen Solidaristen zielte er dabei auf eine vertragstheoretische Konzeption, mit der er auch einen Anschluss an den politischen Liberalismus herstellen wollte. Auch bei ihm stand – wie bei Comte – das Motiv der sozialen Schuld (*dette sociale*) im Mittelpunkt, das er aber nicht nur zur Illustration der unentrinnbaren historisch-sozialen Solidarzusammenhänge verwendete. Vielmehr baute er dieses Motiv systematisch zu einer demokratischen Theorie sozialer Gerechtigkeit auf vertragstheoretischer Grundlage aus – und betrat damit theoretisches Neuland. Bourgeois' solidaristisches Konzept sozialer Gerechtigkeit markiert einen neuen sozialphilosophischen Theorieansatz, der heute zwar weitgehend in Vergessenheit geraten ist, dessen Potenzial aber noch immer relevant und inspirierend sein dürfte.

Bourgeois verband mit Fouilléés Idee des Quasi-Vertrags die Hoffnung, eine »präzise Regel« (Bourgeois 2020, 27) für eine vom Staat gesetzlich vorzunehmende monetäre Umverteilung von den wohlhabenden zu den notleidenden Gesellschaftsschichten gewinnen zu können. Während man bisher, wie er in seiner Programmschrift *Solidarité* aus dem Jahr 1896 konstatierte, »als einzigen Schlachtruf die liberale und die sozialistische Lösung des Problems der Verteilung des Reichtums« (ebd., 8) vernahm, habe sich mittlerweile eine »höhere Anschauung« (ebd., 9) herausgebildet: die Anschauung, dass es »zwischen jedem Individuum und allen anderen [...] eine notwendige Beziehung der Solidarität« gebe und dass »allein das genaue Studium« dieser Solidarität »das Maß der Rechte und Pflichten eines jeden gegenüber allen und aller gegenüber jedem angeben« könne (ebd., 10).

So habe die in den letzten Jahrzehnten aufgekommene Sozialwissenschaft deutlich gemacht, dass nicht nur die physikalische, chemische und biologische Welt, sondern auch die Welt des sozialen Lebens »unumgänglichen Gesetzen« (ebd., 13) gehorchen. An ihnen finden, so Bourgeois, noch so ambitionierte politische Versuche einer grundlegenden Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie vor allem von den Sozialisten vertreten würden, ihre Grenze. Denn in der Gesellschaft könne nun einmal nichts erreicht

3 Die folgenden Ausführungen zur Gerechtigkeitstheorie Léon Bourgeois' lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 234-258 an.

werden, »was außerhalb der Naturgesetze und gegen sie unternommen wird« (ebd.). Diejenigen, die »die soziale Welt nach dem Bild ihres Traumes rekonstruieren« wollen, müssten deshalb einsehen, dass ihre Vorstellungen so unrealistisch sind »wie das Ptolemäische Weltbild« (ebd., 13). Zugleich eröffnen die Wissenschaften dem Menschen jedoch auch, so Bourgeois, bisher ungeahnte Handlungsmöglichkeiten, um »die Oberfläche dieser Welt zu transformieren und aus den Naturkräften – bis dahin verschleierte, mysteriöse und gefürchtete Gestalten – seinem Willen unterworfenen Sklaven zu machen«; und dies gelte für die Phänomene der Natur ebenso wie für die Phänomene der Gesellschaft (ebd., 14). Von daher sei es grundsätzlich möglich und an der Zeit, die Gesetzmäßigkeiten des historischen und sozialen Lebens nicht einfach resignativ hinzunehmen. Man könne sie stattdessen auch »der Ordnung der moralischen Idee unterwerfen« (ebd., 15). Schließlich sei der Mensch in der sozialen Welt »nicht bloß Zuschauer, sondern auch Akteur«; er suche »nicht nur die Wahrheit, sondern auch das Gute« und könne deshalb gegenüber »dem sozialen Drama« seiner Zeit »nicht gleichgültig bleiben« (ebd., 14).

Angesichts der enormen Bedeutung der *dette sociale* lautet der Fundamentalsatz von Bourgeois' *Solidarité*: »Der Mensch wird nicht erst im Laufe seines Lebens zum Schuldner seiner Zeitgenossen; er ist Schuldner bereits seit dem Tag seiner Geburt. Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.« (Ebd., 41) Vom Beginn seines Lebens an beginne der Mensch, so Bourgeois, »sich eines immensen Kapitals zu erfreuen, welches andere, vorhergehende Generationen angespart haben« (ebd.). Schon das Kind werde »kein Bedürfnis befriedigen, keine seiner sich herausbildenden Fähigkeiten ausüben können, ohne aus dem immensen Reservoir an nützlichen Dingen zu schöpfen, welche die Menschheit angehäuft hat« (ebd., 42):

»Und je mehr es in seinem Leben voranschreitet, desto mehr wird es seine Schuld wachsen sehen, denn jeden Tag wird ihm aus dem von der Menschheit geschaffenen materiellen und geistigen Werkzeug ein neuer Gewinn erwachsen: Schuld in jedem seiner Schritte auf den Straßen, welche die Menschen zum Preis Tausender Qualen, ja zuweilen Tausender Toter, durch Sumpf und Gebirge gebaut haben; Schuld in jeder Umdrehung des Rades von Auto oder Zug, in jeder Umdrehung der Schiffsschraube; Schuld in jeder Konsumierung eines Produkts aus Landwirtschaft, Industrie oder Wissenschaft; Schuld gegenüber all den Toten, die dieses Erbe hinterlassen haben, gegenüber all jenen, deren Arbeit die Erde, dieses zu Unzeiten unwirtliche

und düstere Obdach, in ein weites fruchtbares Feld, in eine schöpferische Fabrik verwandelt hat.« (Ebd., 43)

Bourgeois formulierte hier eine ganze Litanei der unermesslichen sozialen Schuldverhältnisse, denen sich kein in der Gesellschaft lebender Mensch entziehen könne. Statt von einer sozialen Schuld wäre aber wohl besser von einer sozialen Hypothek zu sprechen, denn es geht hier ja nicht um ein persönliches Fehlverhalten oder ein individuelles Vergehen. Es geht ausschließlich um die in modernen Gesellschaften nun einmal vorhandenen Abhängigkeitsverhältnisse, um die vorgängig zu jedem individuellen Handeln immer schon bestehenden historisch-sozialen Vorleistungen der Gesellschaft, denen sich niemand entziehen kann und denen die Individuen ihre heutigen Freiheits- und Wohlstandschancen in fundamentaler Weise verdanken.

Jeder in der Gesellschaft lebende Mensch ist also, wie Bourgeois emphatisch hervorhob, »zu jeder Stunde ein *Schuldner* ihr gegenüber« (ebd., 36; Herv. i.O.). Genau hier liege für jedes Individuum »die Basis seiner Pflichten, die Last seiner Freiheit« (ebd.). Die Verpflichtung jedes Einzelnen gegenüber der Gesellschaft sei »schlicht und einfach das Gegenstück der Vorteile, die ein jeder aus dem Gesellschaftszustand zieht, der Preis der Dienste, welche die Assoziation einem jeden leistet« (ebd., 37). Und diese Verpflichtung beziehe sich nicht nur auf die gegenwärtig lebenden Mitglieder der Gesellschaft, sondern auch auf sämtliche Vorgängergenerationen. Da diese ihr »Kapital an Ideen, Kräften und nützlichen Dingen« für alle nachkommenden Generationen geschaffen haben, so gelte für uns, dass wir unsere soziale Hypothek auch abzutragen haben an denjenigen, »die nach uns kommen werden« (ebd., 44). Die gegenwärtige Generation habe insofern die Pflicht, das unermessliche, von unseren Vorgängern erhaltene Erbe an Gütern, Ressourcen und Fähigkeiten »zu bewahren und treu weiterzugeben«; und zwar »unter der Auflage, es zu vermehren« (ebd.). Denn jeder Mensch gehe, »indem er in den Besitz dieses besseren Zustands der Menschheit eintritt, den ihm seine Vorfahren bereitet haben, nach seiner Geburt die Verpflichtung ein, durch seine eigene Anstrengung nicht nur am Erhalt der Zivilisation mitzuwirken, an der er seinen Anteil nehmen wird, sondern überdies auch an der weiteren Entwicklung dieser Zivilisation« (ebd., 45).

Der rückwirkende Quasi-Vertrag der sozialen Gerechtigkeit

Bourgeois kombinierte das solidaristische Schuld- und Dankbarkeitsmotiv, das schon Comte ähnlich intensiv vertreten hatte, nun explizit mit der von Fouillée inspirierten Idee des Gesellschaftsvertrags. Der Vertrag, d.h. die freie und reflektierte Zustimmung, sei unter den heutigen Bedingungen nämlich die einzig angemessene und legitime Form, in der sich die Individuen miteinander verbinden. Und dies gelte nicht nur für individuell geschlossene Privatverträge, sondern auch für die Idee des Gesellschaftsvertrags, mit dem sie sich als ein demokratisches Gemeinwesen konstituieren. Bourgeois zufolge haben weder der Staat noch die Gesellschaft eine außerhalb der Individuen bestehende »reelle Existenz«, auf deren Grundlage sie sich als »Subjekt besonderer und höherer, den Rechten der Menschen entgegengesetzter Rechte« behaupten könnten (Bourgeois 2020, 33). Man könne in der Moderne nämlich grundsätzlich nur von den Menschen als »den einzig möglichen Subjekten von Recht und Pflicht« (ebd.) sprechen. Dementsprechend seien in den letzten Jahrzehnten, wie Bourgeois im Anschluss an das berühmte *From status to contract*-Theorem des britischen Rechtshistorikers Henry Sumner Maine betonte, die *arrangements d'autorité* auch durch *arrangements contractuelles* ersetzt worden, was einen elementaren Fortschritt in der Rechtsentwicklung der Menschheit darstelle (vgl. ebd., 46).⁴

Für eine heute tragfähige Theorie sozialer Gerechtigkeit müsse man deshalb auf die Idee des Gesellschaftsvertrags zurückgreifen, wie sie in der Geschichte der jüngeren politischen Philosophie vor allem von Jean-Jacques Rousseau vertreten worden sei. Rousseau gehe aber, so Bourgeois, von einem ursprünglichen Sozialvertrag aus, von einer »ersten Übereinkunft« (ebd., 35, Anm. 20) der Menschen in einem sogenannten Naturzustand, durch die erst der Gesellschaftszustand hervorgerufen worden sei. Zudem unterstelle er einen »am Anfang aller Dinge perfekten, sofort mit absoluten Rechten und Pflichten [...] ausgestatteten Menschen«, der durch »die Laster der Institutionen« schrittweise deformiert werde (ebd.). Dagegen sei aber festzuhalten, dass »am Ausgangspunkt« der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit »der brutale Kampf um die Existenz« gestanden habe (ebd.). Die »Idee einer freiwilligen Assoziation« sei erst »durch die Evolution der zufällig

4 Die deutsche Ausgabe übersetzt *arrangements* mit »Übereinkünfte« und spricht dementsprechend missverständlich von »Übereinkünften per Vertrag« und »Übereinkünften per Autorität«.

gebildeten Gruppen in Richtung eines höheren Zustands von Intelligenz und Moralität« entstanden (ebd.). Und erst diese Evolution habe »auf den Ruinen des Zustands von Krieg und Autorität, in einem langsamen Werden die Ankunft des friedlichen und vertragsmäßigen Regimes vorbereitet« (ebd.).

Gegenläufig zu den Theorien eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags müsse man deshalb, so Bourgeois, die Idee eines erst rückwirkend geschlossenen *Quasi-contrat d'association humaine* entwickeln. In diesem Sinne gelte dann:

»Dort, wo der Sachzwang die Menschen miteinander in Beziehung bringt, ohne dass ihr vorgängiger Wille die Bedingungen dieses einzuführenden Arrangements hätte aushandeln können, darf das Gesetz, welches diese Bedingungen zwischen ihnen festlegt, nichts anderes sein als *eine Interpretation und Repräsentation des Übereinkommens, welches sich zuvor zwischen ihnen hätte herausbilden müssen, wenn sie frei und gleich hätten beraten können*. Einziges Fundament des Rechts wird also die Annahme der Zustimmung sein, welche ihre freien und gleichen Willen gegeben hätten. Der *Quasi-Vertrag* ist nichts anderes als der rückwirkend gebilligte Vertrag.« (Ebd., 46; Herv. i.O.)

Dieser rückwirkende Quasi-Vertrag bringt Bourgeois zufolge genau diejenigen Regeln eines sozialen Ausgleichs, einer monetären Kompensation zwischen den Bevorteilten und den Benachteiligten des gesellschaftlichen Solidariuszusammenhangs hervor, auf die sich die Gesellschaftsmitglieder, »wenn sie zuvor frei und gleich gewesen wären, zwischen sich in gleicher Moralität die Bedingungen ihrer Übereinkünfte zu diskutieren«, vertraglich geeinigt hätten, um »die Nutzen und Lasten gerecht [zu] verteilen« (ebd., 34). Der Vertrag ziele »auf die gerechte Bewertung der ausgetauschten Dienste, das heißt die gerechte Aufteilung der Nutzen und Lasten, der sozialen Aktiva und Passiva« (ebd., 48). In diesem Sinne schaffe er als den eigentlichen »Gegenstand des sozialen Gesetzes« eine neue, konkret formulierbare und »im Recht gründende Verpflichtung« des Individuums zur monetären Kompensation, zur Begleichung seiner sozialen Hypothek gegenüber der Gesellschaft (ebd.). Und genau dies liefere die Grundlage des gesuchten, über die privatrechtlichen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts hinausgehenden Sozialrechts, das zur Lösung der sozialen Frage so dringend benötigt werde. Denn das positive Gesetz könne und dürfe auf dieser Grundlage »durch zwingende Sanktionen das Abtragen der sozialen Schuld sichern« (ebd., 52). Und Bourgeois nannte auch gleich die zahlreichen Felder, auf denen dieses neue So-

zialrecht zum Tragen kommen müsse: »Steuern, Eigentum, Erbe, Fürsorge, Organisation der öffentlichen Dienste« (ebd., 54).

Dieses Konzept einer Vertragstheorie der sozialen Gerechtigkeit wolle aber, wie Bourgeois mit Nachdruck betonte, nicht so weit gehen wie der Gesellschaftsvertrag Rousseaus, der »die völlige Übereignung eines jeden Assoziierten mit allen seinen Rechten an die Gemeinschaft« verlange und deshalb vor allem in der sozialistischen Theorie so beliebt sei, die von dieser Ausgangsannahme »die Gütergemeinschaft abzuleiten« versuche (ebd., 37). Die individuellen Rechte der Einzelnen sollten und dürften aber, so Bourgeois, keineswegs aufgegeben werden. Im Gegenteil: Sei für den Einzelnen die *dette sociale* »einmal gemessen und als natürlich und legitim angesehen, bleibt der Mensch tatsächlich frei, im vollen Genuss seiner Freiheit, denn er bleibt mit seinem gesamten Recht ausgestattet« (ebd., 38).

Ziel der Natur und Ziel der Gesellschaft

Bourgeois' Programmschrift *Solidarité* hatte 1896 noch ganz allgemein von einer sozialen Verpflichtung gesprochen, »die für jeden Menschen aus seinem Zustand eines Schuldners gegenüber allen resultiert« (Bourgeois 2020, 52). Sie hatte in Sachen monetärer Umverteilung eine Gesetzgebung gefordert, die »von jedem assoziierten Menschen die Ausführung dieser vorrangigen Pflicht einfordert« (ebd., 52f.). Die gravierenden sozialen Unterschiede, die erheblichen Einkommens- und Vermögensungleichheiten zwischen den Gesellschaftsmitgliedern kamen dabei merkwürdigerweise nicht näher zur Sprache, sodass keinerlei Differenzierungen bei der Frage vorgenommen wurden, in welcher Höhe die verschiedenen sozialen Gruppen von dieser Rückzahlungspflicht jeweils betroffen seien. Auch blieb die Frage ausgeblendet, ob wirklich allen Gesellschaftsmitgliedern die sozialen Solidaritäten in gleicher Weise zugutekommen oder ob nicht davon auszugehen ist, dass einige Gruppen in besonderer Weise profitieren, während andere die Vorteile ihrer Gesellschaft deutlich weniger nutzen können. *Solidarité* spricht lediglich simplifizierend und eigenartig abstrakt von »der Schuld des Menschen gegenüber den Menschen« (ebd., 54) und davon, dass »der Mensch unaufhörlich von den Vorteilen profitiert, die das soziale Milieu bietet« (ebd., 53). Damit fällt diese Schrift aber ihrer eigenen Überzeugung in den Rücken, dass es nicht *den* Menschen, sondern nur verschiedene Menschen gebe, die

in unterschiedlicher Weise und mit verschiedenartigen Auswirkungen in die sozialen Solidaritäten ihrer Zeit und ihrer Gesellschaften eingebunden seien.

In späteren Reden und Schriften griff Bourgeois diese Fragen dann aber systematisch auf und nahm weiterführende Klärungen vor, ohne die sich kein angemessenes Bild von seiner Konzeption sozialer Gerechtigkeit gewinnen lässt.⁵ In *Solidarité* hatte er mit einer gewissen naturalistischen Schlagseite erklärt: »Die durch die Wissenschaft geleitete Vernunft definiert die unumgänglichen Gesetze des Handelns; der vom moralischen Gefühl angetriebene Wille führt dieses Handeln aus.« (Ebd., 16) So hätten zwar die Sozialisten Recht, wenn sie »die Gleichgültigkeit verurteilen und die Heilung des Übels« anstreben; mehr noch hätten allerdings die Ökonomen Recht, »wenn sie jeden Heilungsversuch den Regeln der Tatsachenwissenschaft unterordnen« (ebd.). Denn letztlich sei der »durch die Wissenschaft geleiteten Vernunft« Vorrang vor dem »moralischen Gefühl« einzuräumen, da sie aufgrund ihrer Einsicht in die nicht hintergehbaren Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens den Rahmen vorgibt, innerhalb dessen sich die moralischen Bemühungen um das Gute bewegen könnten. Das Thema der Gerechtigkeit und der sozialen Ungleichheit spielte in *Solidarité* insofern nur eine untergeordnete Rolle. Und so blieb unklar, ob und inwiefern den normativen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit ein eigenständiger moralischer Geltungsanspruch gegenüber Natur und Gesellschaft zugesprochen werden kann oder ob am Ende einfach die Übermacht der faktischen Verhältnisse anzuerkennen ist, der man sich mehr oder weniger resignativ beugen muss.

In seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen der *École des hautes études sociales* im Herbst des Jahres 1901 nahm Bourgeois dann aber eine klare Trennung von Natur und Gesellschaft, von empirischer Wissenschaft und moralischem Gefühl vor und sprach beiden einen je eigenen Wert zu. Damit rückte er den Gegensatz von sozialer Faktizität und moralischer Geltung in den Fokus, sodass die Empörung über gesellschaftlich verursachtes Unrecht – statt als wissenschaftlich »unaufgeklärt« verdächtigt und auf diese Weise politisch entschärft zu werden – nun zum eigentlichen Ausgangspunkt der solidaristischen Theoriebildung werden konnte. Die Natur, so erklärte Bourgeois nun, habe ihre Ziele in sich selbst, und diese Ziele seien »nicht die unsrigen« (Bourgeois 1907, 10). Das Ziel des Menschen in der Gesellschaft sei jedoch die

5 Es ist bedauerlich, dass die erste, im Jahr 2020 erschienene deutsche Ausgabe von Texten Bourgeois' (Bourgeois 2020) keinerlei Hinweise auf diese späteren Texte enthält und nahezu ausschließlich friedenspolitische Reden Bourgeois' präsentiert.

Gerechtigkeit, auch wenn sich keine allgemeingültige Definition dieses Prinzips angeben lasse. Ähnlich wie Fouillée verzichtete nämlich auch Bourgeois auf den Anspruch, eine philosophisch-metaphysische Begründung des Gerechtigkeitsprinzips liefern zu wollen. Stattdessen notierte er lakonisch und ganz im Sinne eines moralischen *common sense*-Pragmatismus:

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

Während die Ökonomen, so Bourgeois, dazu neigten, den ungehinderten Konkurrenz- und Vernichtungskampf in naturalistischer Manier als »Ziel der Gesellschaft« (vgl. ebd., 10) auszugeben, sei festzuhalten, dass sich die Menschen aufgrund ihrer moralischen Gefühle und Überzeugungen nicht einfach mit einem solchen Gesellschaftsmodell abfinden oder gar anfreunden wollen. Sie würden es vielmehr als ihre Pflicht betrachten, »dem Kampf nicht teilnahmslos zuzusehen, nicht gleichgültige Zuschauer des Sieges der einen und der Niederlage der anderen zu sein« (ebd., 29). Deshalb resultiere aus diesem Gegensatz zwischen naturalistischem Szientismus und moralischer Selbstverständigung die Notwendigkeit eines planvollen politischen Veränderungshandelns, wie es das neue Sozialrecht des Wohlfahrtsstaates ins Auge fasse, um auf die Herausforderungen der *solidarité de fait* mit einer politisch-demokratisch zu entfaltenden *solidarité réfléchie et voulue* zu reagieren. Denn »die Gerechtigkeit, die wir in allen unseren Bemühungen voranzutreiben haben, erreichen wir nur durch eine reflektierte und gewollte Solidarität« (ebd., 11).

Soziale Schuldner und soziale Gläubiger

In diesem Zusammenhang rekurrierte Bourgeois erneut auf das Motiv der sozialen Schuld aller Menschen und die daraus resultierenden Rückzahlungspflichten. Anders als in *Solidarité* stellte er nun aber auch Reflexionen zur ungleichen Verteilung und Begleichung dieser Schuld an. Im Blick auf das schon in Comtes *Catéchisme positiviste* formulierte Motiv der Rückerstattung (vgl. Comte 1891, 315) erweiterte er das solidaristische Schuld-Thema damit um fundamentale Differenzierungen, in denen es neben dem Motiv des sozialen Schuldners nun auch um die Idee des sozialen Gläubigers geht, d.h. um die Frage, ob die Gesellschaft nur den vom Sozialzusammenhang besonders profitierenden Mitgliedern eine soziale Rechnung präsentieren darf – oder ob umgekehrt auch die davon besonders benachteiligten Individuen ihrerseits eine entsprechende Rechnung erstellen und von ihrer Gesellschaft so etwas wie eine soziale Wiedergutmachung erwarten können und dürfen.

So sei zwar jeder Mensch Nutznießer der Ergebnisse vergangener und gegenwärtiger Mühen der Menschheit; der Umfang dieser Nutznießung sei aber in hohem Maße ungleich verteilt. Die *solidarité de fait* schaffe nämlich soziale Effekte, »von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise« (Bourgeois 1907, 9). Sie produziere, wie Bourgeois schon in seinen Beiträgen zum Pariser Kongress zur Sozialerziehung im September 1900 formuliert hatte,

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

In der Gesellschaft verfestigen und vergrößern sich Bourgeois zufolge die sozialen Unterschiede permanent, denn derjenige, der über Besitz und Kapital verfügt, könne von der gesellschaftlich angehäuften sozialen Ausstattung (*le outillage social*) in beträchtlichen Ausmaßen profitieren, während derjenige, der diese Voraussetzungen nicht mitbringt, sie kaum zu nutzen vermag: »Der Erste kann fortwährend das Vermögen, das er ererbt hat, dank der sozialen Ausstattung fruchtbringend vermehren. Der Andere, so fleißig und sparsam er auch sein mag, hat nichts anderes als den täglichen Lohn.« (Bourgeois 1907, 33) Das zentrale Problem bestehe deshalb darin, dass nicht alle Individuen die gleichen sozialen Chancen hätten, von den Vorteilen der sozialen Ausstattung zu profitieren, denn:

»Derjenige, der ohne Vorteile und ohne zuvor erworbene Bildung ist und sich allein auf die Kraft seiner Arme verwiesen sieht, arbeitet und sein Glück sucht, hat deutlich schlechtere Voraussetzungen, um von der sozialen Ausstattung zu profitieren als derjenige, der schon ein beträchtliches intellektuelles und materielles Kapital besitzt. Es gibt also eine *Progression* im Nutzen, den wir aus der sozialen Ausstattung ziehen.« (Ebd., 93f.; Herv. i.O.)

Aber nicht nur die sozialen Vorteile seien ungleich verteilt; auch die sozialen Hypothesen würden nur in höchst ungleicher Weise beglichen. Es könne aber nicht sein, so Bourgeois, dass nur die ohnehin schon Benachteiligten »jeden Tag, ohne Pause, diese Schuld durch ihre Anstrengung, ihre Arbeit, ihr Blut und ihr Leben bezahlen« (Bourgeois 2008c, 144f.). Vielmehr komme es darauf an, »diejenigen bezahlen zu lassen, die keine Anstrengungen unternehmen müssen, um nicht nur das Notwendige, sondern auch den Überfluss des Lebens zu haben und dabei meinen, sie könnten dieses frei genießen, ohne persönlich etwas zu schulden« (ebd.). Zwar sei es grundsätzlich richtig, dass alle Menschen, auch die Ärmsten der Armen, der akkumulierten Arbeit der Menschheit etwas schulden, denn »ohne diese kollektive Anstrengung wäre die Masse der Unglücklichen sicherlich noch sehr viel elender gestellt« (Bourgeois 2008b, 125); Bourgeois betonte aber mit Nachdruck, dass er »nicht von dem Armen seinen Teil der sozialen Schuld« verlangen wolle, denn »ohne Zweifel gibt es im Ensemble der Produkte der menschlichen Arbeit einen Anteil, von dem er profitiert, aber dieser ist unendlich klein, und er erhält womöglich nicht einmal die angemessene Vergütung für das, was seine persönliche Arbeit zu diesem Ensemble beiträgt« (ebd.). Neben den Armen gebe es aber die Wohlhabenden, die »in höchsten Maßen von dieser akkumulierten Arbeit profitieren, die sie zu jeder Stunde auf tausenderlei Ar-

ten genießen, manchmal sogar im reinen Müßiggang«; und diese seien »weit davon entfernt, in diesen gemeinsamen Fonds dasjenige einzuzahlen, was ihnen abzuverlangen wäre« (ebd.). Dabei seien es gerade diese, von denen man »die Begleichung ihrer sozialen Schuld« (ebd.) erwarten könne und müsse. Von den *malheureux* sollte man dagegen, so Bourgeois, eine Bezahlung der Schuld nicht einfordern, denn auch wenn »abstrakt und theoretisch gesehen, alle Menschen Schuldner sind«, so sei als gesellschaftliche Realität festzuhalten: »Einige haben Verbindlichkeiten, andere eine Forderung. Den letzteren, das heißt den Unglücklichen, soll ihre Forderung beglichen werden, denn diejenigen, die von der früheren Solidarität am meisten profitiert haben, sollen für diejenigen zahlen, denen Unrecht getan wurde, die daran gehindert wurden, einen gleichen und legitimen Vorteil zu ziehen.« (Bourgeois 1907, 113) Von daher gelte: »Wir vor allem, die wir Bildung erfahren haben, die wir einen gewissen überlegenen Bildungsstandard erreicht haben, wir haben eine Schuld an die Gesellschaft zurückzuzahlen.« (Ebd., 49)

Bourgeois präsentierte den Profiteuren der gesellschaftlichen Solidaritäten also eine soziale Rechnung, deren Begleichung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hielt: »Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, dann weigert er sich, die Schuld zu bezahlen, die er kontrahiert hat; dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt.« (Ebd., 116) Die Höhe dieser Schuld sei allerdings nicht exakt zu ermitteln, denn

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

Ein Restbereich privater Verfügungsfreiheit?

Wenn aber nicht genau festzustellen ist, bis zu welchem Grad der Einzelne seinen Wohlstand eigener Arbeit und Anstrengung, glücklichen Verteilungszufällen der Natur oder den sozialen Zusammenhängen der *solidarité de fait* verdankt, dann stellt sich die Frage nach der individuellen Zurechenbarkeit von Gewinnen und Verlusten, von Erfolgen und Misserfolgen in neuer Weise. Zwar sei anzuerkennen, so Bourgeois, dass »jeder Mensch in seiner Lebensführung durch unendlich viele Bedingungen determiniert wird, die er nicht beherrscht«, denn »jede seiner Taten, ja er selbst, erscheint uns voll und ganz als die Resultante einer langen Serie von Vorläufern, von Kräften, Taten und Reaktionen, denen er sich nicht entziehen kann, über die er nicht verfügt, die ihm nicht einmal bewusst sind« (Bourgeois 1907, 28); allerdings dürfe man das Individuum deshalb nicht vollständig zum Ensemble der gesellschaftlichen Realitäten erklären, als wenn ihm keinerlei »individualistische« Verfügungsrechte über sein Eigentum und Vermögen zustünden. So notierte Bourgeois: »Es gibt einen Teil unserer Freiheit, unseres Eigentums, unserer Persönlichkeit, die sozialen Ursprungs ist« (ebd., 56), sodass die *dette sociale* (auch nur für diesen Teil in Anschlag zu bringen sei: »Es ist dieser soziale Teil von uns selbst, der mutualisiert werden muss, darüber hinaus haben wir kein Recht, den Menschen etwas aufzuerlegen.« (ebd).

Bourgeois' Position bleibt hier allerdings merkwürdig unklar und ambivalent. Zum einen scheint es so zu sein, als ob er – den von ihm vehement verteidigten Erkenntnissen der Sozialwissenschaft und den moralischen Überzeugungen des solidaristischen Denkens entsprechend – die Individuen mit ihren je unterschiedlichen Fähigkeiten vollständig »sozialisieren« bzw. »mutualisieren« will, ohne ihnen deshalb ihre – erst durch die sozialen Solidaritäten ermöglichten – Selbstentfaltungspotenziale und Freiheitsrechte zu bestreiten. Zum anderen erweckt er hier aber den Eindruck, als ob er ihnen – in der Tradition des besitzindividualistischen Liberalismus mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Individuum und Gemeinschaft – einen, wenn auch verkleinerten, Bereich gleichsam »a-sozialer« Individualität und »a-sozialen« Eigentums zugestehen will. Offensichtlich lag ihm viel daran, einen solchen Bereich für die wohlhabenden Mitglieder der Gesellschaft theoretisch und abstrakt zu reservieren und gegen sozialistische Zugriffsansprüche abzuschirmen. Dieses Reservierungsinteresse unterscheidet ihn von den anderen Solidaristen, die zwar ebenso an individuellen Rechtsansprüchen der einzelnen festhielten, diese allerdings nicht mit einer Vorstellung vorsozialer An-

teile personaler Individualität zu begründen versuchten. Bourgeois hatte in diesem Sinne schon in *Solidarité* betont, dass das Individuum nach Anerkennung und Begleichung seiner *dette sociale* »tatsächlich frei, im vollen Genuss seiner Freiheit« (Bourgeois 2020, 38) sei. Und auch in seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen hielt er daran fest, dass eine Rückgewinnung individualistischer Freiheits- und Verfügungsrechte nach Begleichung dieser Schuld prinzipiell möglich sei, wenn er erklärte: »Die Bezahlung dieser Schuld ist die erste Bedingung der Freiheit.« (Bourgeois 1907, 31)

Nachdem der Einzelne seine soziale Rechnung beglichen habe, könne er zumindest theoretisch, so offenbar Bourgeois' Anliegen, eine von jeder Sozialpflichtigkeit entlastete Dispositionsfreiheit über sein privates Eigentum beanspruchen. Über das noch verbleibende Vermögen könne und dürfe er dann nach Belieben verfügen; und genau dieser vermeintlich verbleibende freie Verfügungsanspruch kennzeichnet die starken individualistisch-liberalen Interessen, auf deren Grundlage Bourgeois einen Bogen zu den kleinbürgerlichen Anhängern des orthodoxen Wirtschaftsliberalismus zu schlagen versuchte. Allerdings betonte er zugleich, dass auch nach einer solchen Zahlung sofort wieder eine neue *dette sociale* zu entstehen beginne, denn »die Befreiung wird nie total und für immer erreicht. Ich habe gesagt, dass niemand endgültig befreit ist; allein dadurch, dass er fortfährt zu leben, wird er von Neuem zum Schuldner, und täglich muss in ihm das Gefühl wachsen, dass er seinen Mitmenschen gegenüber verpflichtet ist, dass er sie zu Gläubigern hat« (ebd., 77).

Trotz dieser liberal-individualistischen Schlagseite ist Bourgeois' zentrale Aussageintention also unübersehbar: Es ging ihm um eine moderne Gerechtigkeitstheorie des umverteilenden Wohlfahrtsstaates. Bourgeois wollte nicht einfach – wie noch Comte – alle Individuen undifferenziert in eine unendlich dankbare emotionale Anerkennung ihrer *dette sociale* rufen und eine allgemeine Ehrfurcht vor den Mühen und Opfern vergangener Generationen kultivieren. Es ging ihm vielmehr darum, diejenigen, die in besonderem Maße zu den Profiteuren der sozialen Ausstattung der Gesellschaft gehören, auf ihre strenge – und als solche nicht nur moralisch, sondern auch juridisch zu fassende – Pflicht zur Begleichung ihrer sozialen Hypothek aufmerksam zu machen. In diesem Sinne konnte Bourgeois das Motiv der *dette sociale* zur Grundlage und zum Ausgangspunkt einer modernen Theorie sozialer Gerechtigkeit erheben, denn schließlich müsse »jeglichem Nachdenken über die sozialen Arrangements [...], jenseits jeglicher philosophischer Konzeptionen und Systeme, die Idee einer Schuld als Ursache und Maß der natürlichen und moralischen Ver-

pflichtung und hinreichendes und notwendiges Motiv der sozialen Sanktion zugrunde liegen« (Bourgeois 2020, 47f.).

Deshalb müsse jedes einzelne Gesellschaftsmitglied anerkennen, dass Profite, die man durch die soziale Solidarität erhält, mit einer *dette sociale* und entsprechenden Rückzahlungspflichten verbunden sind. Ebenso müsse man anerkennen, dass diejenigen, die durch die soziale Solidarität Nachteile erleiden, einen rechtlichen Anspruch auf entsprechende Entschädigung haben. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder – in Kenntnis der historischen Entstehungskontexte und der gegenwärtigen Komplexitätslagen ihrer Gesellschaft – als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen und an der Gerechtigkeit als Ziel der Gesellschaft festhalten wollen, dann müssen sie sich, so Bourgeois, in einem rückwirkenden Gesellschaftsvertrag über die Art und Weise verständigen, in der sie in die Resultate der sozialen Solidarität und der sich immer mehr verfestigenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit politisch korrigierend eingreifen können und wollen. Und da nicht zu erwarten sei, dass die durch die Folgewirkungen der *solidarité de fait* überproportional benachteiligten Individuen dem rückwirkenden Vertrag, der unter den Bedingungen politischer Modernität einzig die Legitimität des Staates begründen kann, ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen werden, ergebe sich als vorrangige Aufgabe des Staates die Gewährleistung jener *justice réparative et préventive*, die schon Fouillée mit Nachdruck eingefordert hatte.

Auf dem Weg zur Sozialversicherungs-Gesellschaft

Bourgeois' solidaristische Konzeption sozialer Gerechtigkeit ist dabei, wie erwähnt, von sozialistischen Anwendungen weit entfernt. Es geht ihr nicht um das Ideal einer möglichst weitgehenden Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums, um Sozialisierungen oder um Kollektiveigentum. Entsprechende Ideen wies Bourgeois stets als unrealistisch und unmoralisch zurück. Das Privateigentum erschien ihm »als Verlängerung und Garantie der Freiheit« (Bourgeois 1907, 34), sodass es nicht um dessen Aufhebung, sondern vielmehr um dessen »Befreiung« gehen müsse. So erklärte er:

»Die Kollektivierung ist nicht das Ziel des Systems der Solidarität. Das, was kollektiv ist, ist der Ausgangspunkt, die solidarische und notwendige Gesellschaft. Das Ziel ist individuell. Es ist die durch die Bezahlung der sozialen

Schuld wiedererlangte Freiheit. In diesem Sinne ist die Doktrin der Solidarität der Rückkauf der individuellen Freiheit und des individuellen Eigentums; sie ist selbst die Rechtfertigung des befreiten Eigentums (*propriété libérée*).« (Ebd., 45)

Deshalb konnte Bourgeois den Enteignungsvorstellungen der französischen Sozialisten nichts abgewinnen. Aber auch gegenüber den Genossenschaftsideen blieb er in dem Maße skeptisch, wie sie sich mit Vorstellungen von Zwangsmitgliedschaften verbinden. Das Ideal der Gleichheit zwischen den Menschen meinte für ihn zwar deutlich mehr als nur die rechtliche Gleichheit vor dem Gesetz; eine faktische ökonomisch-soziale Gleichheit sei jedoch allein schon wegen der natürlichen Ungleichheiten zwischen den Menschen, »gegen die alle unsere Bemühungen nichts ausrichten können« (ebd., 57), weder möglich noch wünschenswert.

Im Anschluss an das auf sozialer Selbsthilfe beruhende Selbstverständnis der *sociétés des secours mutuels* ging es Bourgeois vielmehr um einen Sozialversicherungsstaat, der die sozialen Vorteile und Risiken, die sich für jedes Individuum allein aus seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft ergeben, nach der Logik der sozialen Sicherung auf Gegenseitigkeit zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern aufzuteilen versucht; und zwar so, dass »die Risiken gemeinsam getragen werden und der Zugang zu den verschiedenen sozialen Vorteilen offen wird für alle« (ebd., 81). Was die freiwilligen Hilfsvereinigungen auf Gegenseitigkeit im Kleinen seien, das sollte Bourgeois zufolge nun zum grundlegenden gesellschaftlichen Sozialprinzip werden. Die ganze Gesellschaft solle sich in diesem Sinne in ihrem moralischen Selbstverständnis als eine demokratisch gewollte und staatlich organisierte Sozialversicherung auf Gegenseitigkeit verstehen. Bourgeois' sozialpolitisches Motto lautete dementsprechend: »Die Risiken und Vorteile *mutualisieren*« (ebd., 49; Herv. i.O.) – im Sinne eines jeden Staatsbürger einbeziehenden »Vertrags der Vorsorge und der sozialen Garantien« (ebd., 50). Bourgeois erhob das Organisationsprinzip der Sozialversicherungen damit zu einem umfassenden sozialen Gerechtigkeitsprinzip, das die gesamte politische Organisation der Gesellschaft kennzeichnen sollte: »Verteilt die Risiken der Solidarität nach dem Prinzip der Mutualisation auf alle, und ihr werdet den wirklichen Sozialvertrag haben: den Vertrag der Solidarität gegen die Ungerechtigkeit, dem jedes soziale Wesen zustimmen muss.« (Ebd.) An diesem Prinzip habe sich die neu zu errichtende Sozialgesetzgebung der Dritten Republik in den Fragen des Steuer- und des Erbschaftsrechts ebenso zu bewähren wie in Fragen des

Fürsorge- und Versicherungswesens sowie der öffentlichen sozialen Dienstleistungen und der Daseinsvorsorge.

Rückblickend wird man festhalten können, dass es Léon Bourgeois mit seiner vertragstheoretischen Konzeption sozialer Gerechtigkeit auf der Basis der *solidarité de fait* zumindest im Ansatz gelungen ist, sozialetische Fundamente für ein wohlfahrtsstaatliches Politikprojekt zu liefern, das sich auf dem Normativitätsprofil der politischen Moderne ebenso wie auf dem Komplexitätsniveau moderner, hocharbeitsteilig organisierter Gesellschaften bewegt. Sein solidaristisches Modell sozialer Gerechtigkeit setzt bei der solidaritätssoziologischen Einsicht an, dass die Menschen ihren je individuellen Wohlstand, wie auch immer sie ihn erreicht haben, zum weit überwiegenden, allerdings nicht exakt kalkulierbaren Teil nicht ihren individuellen Fähigkeiten, sondern den Resultaten komplexer gesellschaftlicher Interdependenzen, eben der *solidarité de fait* zu verdanken haben, um auf dieser Grundlage die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums einsichtig zu machen. Und damit konnte Bourgeois – getragen von den Freiheits- und Gleichheitsansprüchen des politischen Republikanismus und den demokratietheoretischen Prinzipien des öffentlichen Vernunftgebrauchs und des vernünftigen Konsenses – eine kontraktualistische Theorie sozialer Umverteilung und sozialpolitischer Intervention auf den Weg bringen, die »sowohl vom wissenschaftlichen als auch vom moralischen Standpunkt aus« (Bourgeois 2020, 54) einen Anspruch auf Plausibilität erheben kann. In diesem Sinne konnte er am Ende seiner Schrift *Solidarité* emphatisch erklären:

»Es ist also richtig zu sagen, dass die Kenntnis der natürlichen Gesetze der Solidarität der Wesen zu einer Theorie der Gesamtheit der Rechte und Pflichten des Menschen in der Gesellschaft führt. [...] Auf diese Weise erscheint die Doktrin der Solidarität in der Geschichte der Ideen als [Weiter]-Entwicklung der Ideen der Philosophie des 18. Jahrhunderts und als Erfüllung der politischen und sozialen Theorie, welche die Französische Revolution mit den drei abstrakten Begriffen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zum allerersten Mal formuliert hatte.« (Ebd.)⁶

6 Das französische *développement* müsste hier nicht als »Entwicklung«, sondern als »Weiterentwicklung« übersetzt werden.