

## ESSAY

Catherine Colliot-Thélène

# Demokratie, Eigentum und soziale Rechte<sup>1</sup>

Der Titel könnte suggerieren, dass ich die Geschichte und Theorien des Sozialstaats darlegen und diskutieren werde. Die Analysen, die ich Ihnen vorstelle, beruhen jedoch auf etwas anderem, sie sind eine Weiterentwicklung der These, die ich in meinem Buch über *Demokratie ohne Volk*<sup>2</sup> verteidigt habe, nämlich dass der Begriff der subjektiven Rechte für das Verständnis der modernen Demokratie von zentraler Bedeutung ist. Unter »moderner Demokratie« verstehe ich die Gesellschaften, die wir heute als liberale Demokratien bezeichnen. Die Alternative »politische« versus »soziale« Demokratie gehört der Vergangenheit an. Es wird heute allgemein anerkannt, dass die zivilen und politischen Rechte, die den Kern des politischen Liberalismus bilden, für die Demokratie unentbehrlich sind, aber auch (wenn wir die Libertären, die in Europa weniger Einfluss als in den Vereinigten Staaten haben, beiseitelassen), dass eine demokratische Gesellschaft in irgendeiner Weise »sozial« sein soll. Meine Fragestellung lässt sich in die Reihe der Reflexionen einordnen, die durch die zeitgenössischen Reformen des Sozialstaats hervorgerufen worden sind, das heißt durch das, was von den einen als Umbau, von anderen als Erosion, sogar als der programmierte Abbau des Sozialstaats vorgestellt beziehungsweise interpretiert wird. Diese Veränderungen haben eine alte Frage, die während der drei Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg vergessen beziehungsweise verdrängt worden war, nämlich die Frage nach der Kompatibilität beziehungsweise Inkompatibilität von Demokratie und Kapitalismus, zu neuer Aktualität verholfen. Diese Frage wird heute sowohl von Wirtschafts- und Politikwissenschaftlern als auch von Soziologen und Philosophen wieder heftig diskutiert. Ich bin nicht kompetent, um mich in die Streitigkeiten über die Zahlen einzumischen, beispielsweise um zu diskutieren, ob der »Arme« heute in den westlichen Ländern, insbesondere im Kern Europas, trotz der durch die Statistiken belegten Zunahme der ökonomischen und sozialen Ungleichheiten dennoch unvergleichbar besser lebt als der Arme in denselben Ländern im 19. Jahrhundert oder heute noch in anderen Gebieten der Welt. Das ist wahrscheinlich, so unbestreitbar es ist, dass die Reformen des Sozialstaats, selbst wenn sie als Erosion interpretiert werden, nicht bedeuten, dass von diesem Sozialstaat in Frankreich, Deutschland beziehungsweise in den nordischen Ländern Europas nichts übrig bleibt. Es ist aber genauso wahr, dass eine breite Literatur, von Zeitungsartikeln bis zu wissenschaftlichen Studien, welche die Zunahme der

1 Diesem Essay liegt ein Vortrag vom 26. Oktober 2015 an der Goethe-Universität Frankfurt, Fachbereich Geisteswissenschaften, zugrunde, der im Rahmen der Alfred-Grosser-Gastprofessur für Bürgergesellschaftsforschung gehalten wurde und von der Stiftung Polytechnische Gesellschaft, Frankfurt a. M., unterstützt wurde.

2 Colliot-Thélène 2011.

Ungleichheiten, die Prekarisierung der Arbeit beziehungsweise die Entwicklung der Armut thematisieren, zeigt, dass die »soziale Frage« – um die Terminologie des 19. Jahrhunderts zu verwenden –, die durch den keynesianischen Kompromiss des Nachkriegs als gelöst galt, heute wieder gestellt ist. Die Rückkehr des Themas der Armut, insbesondere des »armen Arbeiters«, ist in dieser Hinsicht symptomatisch. Marx sah in dieser gesellschaftlichen Figur eine Erfahrung des Kapitalismus. »Die freien ›arbeitenden Armen‹«, schrieb er in dem Abschnitt des *Kapitals* über die ursprüngliche Akkumulation, sind ein »Kunstprodukt der modernen Geschichte«, und er fügte eine lange Fußnote über das Auftauchen des Ausdrucks »*labouring poor*« hinzu. Mehr als eine halbes Jahrhundert später bemerkte Polanyi in *The great transformation* in Bezug auf das Gesetz über die Armen von 1834 in England: »Eine völlig neue Kategorie von Armen erscheint auf der gesellschaftlichen Bühne: die Arbeitslosen«. An diesem sozialen Zustand (demjenigen des armen Arbeiters beziehungsweise des Arbeitslosen) wird das Skandalöse an den kapitalistischen industriellen Gesellschaften sichtbar: Trotz ihres Reichtums gibt es in diesen Gesellschaften eine Armut, die weder als Überbleibsel der Vergangenheit noch als marginal gelten kann. »SDF« in Frankreich, »Hartz 4« in Deutschland bezeichnen Kategorien von Personen, die aus dem normalen Leben (ein Dach über dem Kopf zu haben) beziehungsweise aus dem regulären Arbeitsmarkt ausgeschlossen sind, und diese Exklusion bedroht die unteren Schichten der Lohnarbeiter und beunruhigt durch Kontamination auch diejenigen, die anscheinend besser gestellt sind. Die Arbeit wird von einigen Politikern als »Wert« gepriesen, aber nicht jede Arbeit, selbst Vollzeitarbeit, garantiert ein Einkommen, das hinreicht, um Lebensbedingungen zu haben, die nach den Maßstäben unserer Gesellschaften als angemessen betrachtet werden.

Themen und Texte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erleben eine Renaissance. Marx: die industrielle Reservearmee, die ursprüngliche Akkumulation (das heißt die gewaltsame Enteignung, von der David Harvey behauptet, dass sie kein spezifisches Phänomen der Vorgeschichte des Kapitalismus, sondern Bestandteil seines normalen Funktionierens ist<sup>3</sup>). Polanyi, der heute Konjunktur hat. Und dazu noch die französischen Solidaristen des Anfangs des 20. Jahrhunderts, die versucht hatten, einen Mittelweg zwischen Liberalismus und Sozialismus zu denken. Gleichzeitig tauchen Klassiker des Liberalismus des 19. Jahrhundert wieder auf, so zum Beispiel die berühmte Rede von Tocqueville an der Assemblée Constituante in 1848, in der er gegen das Recht auf Arbeit argumentiert und die neulich im Verlag Les Belles Lettres wiederveröffentlicht worden ist, mit einer Einleitung von einem gewissen Pierre Bessard, der sich als Direktor des »Institut libéral« in der Schweiz vorstellt.<sup>4</sup>

Ich werde die Frage der Spannung zwischen Kapitalismus und Demokratie (die ich selbstverständlich nicht erschöpfend beantworten kann) unter dem Blickwinkel der Rechte betrachten, insbesondere des Rechts auf Arbeit in Bezug auf sein Verhältnis zum Eigentumsrecht. Die Formen des Eigentums sind heute vielfältig und komplex. Das Privateigentum bleibt aber immer noch die zentrale Form, und man

3 Harvey 2003.

4 Tocqueville 2015 [1848].

begegnet nur einigen Exzentrikern, die dessen totale Aufhebung schlechthin verlangen. Die Kritik am Neoliberalismus begnügt sich heute hauptsächlich damit, juristische und institutionelle Einrichtungen (staatliche Unternehmen, kollektive Versicherungen) zu befördern beziehungsweise zu verteidigen, die den Lohnarbeitern eine gewisse existenzielle Sicherheit garantieren. Diese Einrichtungen, die seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts in den okzidentalnen Gesellschaften schrittweise geschaffen worden sind, haben als Ersatz für das Recht auf Arbeit funktioniert – ein Recht, das von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 formal anerkannt worden ist, aber nie den Status eines einklagbaren Rechts erlangt hat. Diese Einrichtungen garantieren das, was üblicherweise als soziale Rechte bezeichnet wird.

Meine Fragen lauten also: In welchem Sinn können die sozialen Schutzmechanismen als Rechte gelten, und was sind die Implikationen einer solchen Interpretation? Diese Fragen bringen uns zunächst dazu, die Eigentümlichkeit der sozialen Rechte im Vergleich zu den Rechten der ersten Generation (so werden sie häufig auf Französisch bezeichnet), das heißt den zivilen und politischen Rechten, zu diskutieren. Aber mehr noch. Sowohl die als Umbau vorgestellten Reformen dieser Rechte als auch die Argumente, mit welchen gegen ihre Erosion gekämpft wird, setzen unterschiedliche Vorstellungen der Begründung der Rechte – das heißt dessen, was »ein Recht zu haben« bedeutet – voraus. Die Frage nach der Begründung der sozialen Rechte führt uns also notwendig dazu, die Bedeutung der subjektiven Rechte überhaupt und ihre Beziehung zur Demokratie erneut zu diskutieren. Von meinem Standpunkt aus ist diese Frage ein Anlass, die von mir vorgeschlagene Interpretation der Beziehung von subjektiven Rechten und Demokratie auf die Probe zu stellen.

Zunächst ein kurzer historischer Abriss: Der Begriff der »subjektiven Rechte« taucht in der juristischen Terminologie erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf, obwohl er natürlich in den Erklärungen der Menschenrechte des 18. Jahrhunderts bereits antizipiert worden ist. Die Ideengeschichte geht so weit, ihre Genealogie bis zum 16., sogar bis zum 12. Jahrhundert zurückzuführen. Die theoretische Legitimität dieses Begriffs wurde von Anfang an und wird bis heute noch von vielen Juristen und Philosophen bestritten, obwohl sich die subjektiven Rechte als technisches Instrument der Justiz und der Verwaltung durchgesetzt haben. Mit der Errichtung der ersten sozialen Rechte Ende des 19. Jahrhunderts hat diese Kritik wieder Aufschwung bekommen. Selbst diejenigen, die bereit waren, die zivilen und politischen Freiheiten als subjektive Rechte zu denken, haben sich gefragt, ob die sozialen Schutzmechanismen zum gleichen Rang erhoben werden können. Andere haben den Anlass genutzt, um erneut die Berechtigung des Begriffs der subjektiven Rechte überhaupt infrage zu stellen.

Der französische Jurist Léon Duguit (1859-1928) ist dafür ein gutes Beispiel. Duguit gilt neben Maurice Hauriou als einer der Begründer des französischen öffentlichen Rechts (*droit public*), insbesondere als der Erfinder des Begriffs »service public« (öffentlicher Dienst). Da es anscheinend keine deutsche Übersetzung seiner Werke gibt, vermute ich, dass er in Deutschland wenig bekannt ist. Wenn das stimmt, so gäbe es gute Gründe für dieses Desinteresse. Duguits Kritik an dem Begriff der subjektiven Rechte ist nämlich mit einer scharfen Polemik gegen die

deutsche Rechtstheorie, insbesondere gegen Ihering und Jellinek (Autor eines »*System der subjektiven öffentlichen Rechte*«, 1892, wie man weiß), assoziiert.<sup>5</sup> Duguit vertritt die scheinbar paradoxe These, dass die Anerkennung subjektiver Rechte mit einer autoritären Vorstellung des Staates notwendig einhergehen soll. Sein Ziel ist, den Rechtsstaat gegen den Rechtspositivismus zu verteidigen (»es gibt ein Recht gegen den Staat«, schreibt er). Bekanntlich war auch Jellinek ein Verfechter des Rechtsstaats. Eben deshalb ist Duguits Kritik an dem Theoretiker der subjektiven öffentlichen Rechte besonders hartnäckig. Nach seiner Meinung sei eine soziologische Begründung des Rechts das einzige geeignete Mittel, um die Unabhängigkeit des Rechts gegenüber dem Staat zu rechtfertigen. Nicht die individualistischen Rechte, sondern die faktische soziale Solidarität sei der Grund des Rechts und folglich des Rechtsstaats. Zur Zeit von Duguit war »Solidarität« in Frankreich das Stichwort einer langen Reihe von Intellektuellen, die – ich habe sie bereits erwähnt – als »Solidaristen« bekannt geworden sind. Mit einigen Abstrichen kann man Durkheim dieser Bewegung zurechnen. Duguit (er war Professor in Bordeaux, wo Durkheim selber seine akademische Karriere begonnen hat) beruft sich explizit auf die zentrale These von Durkheims (1893 erschienenen) *Teilung der sozialen Arbeit*, nämlich dass sich die modernen Gesellschaften durch eine immer größere gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Individuen auszeichnen, die mit einer parallel zunehmenden Entwicklung der individuellen Persönlichkeit einhergeht. Ob Duguit in Bezug auf den Kern seiner theoretischen Ambition – die Normativität des Rechts auf das soziologische Faktum der Interdependenz zu gründen – bei den französischen Rechtswissenschaftlern wirklich Schule gemacht hat, ist zweifelhaft. Von besonderem Interesse ist aber eines der wichtigsten Motive seines Unterfangens, und zwar die Idee, dass diese soziologische Begründung das einzige Mittel ist, um positive Pflichten des Staats gegenüber den Individuen zu rechtfertigen. Dieses Problem – ob Forderungen nach einer »positiven« Intervention des Staats als echte Rechte gelten können – findet sich immer noch in dem Gegensatz, den die französische Jurisprudenz üblicherweise zwischen den »droits liberté« (beziehungsweise »libertés civiles et politiques« – zivile und politische Freiheitsrechte) und den »droits créance« (soziale Rechte) macht. Der Vorteil einer soziologischen Begründung des Rechts sah Duguit darin, dass sie sowohl positive als auch negative Pflichten rechtfertigen kann, die den Regierten *und* den Regierenden auferlegt sind. Das objektive Recht – und das Recht kann nur objektiv sein – institutionalisiert Pflichten, die von der (historisch veränderbaren) Form der Kooperation herkommen, die für den Zusammenhalt einer Gesellschaft jeweils notwendig ist. Die Objektivität des Rechts und folglich seine verpflichtende Kraft hängen nicht von der Garantie des Staates, sondern von einer faktischen sozialen Solidarität ab, die das (staatliche) Recht nur explizit machen soll.

Wie schon gesagt, hat Duguit nicht Schule gemacht, zumindest in Bezug auf diesen Punkt. Bei ihm wird aber eine Besonderheit in der Argumentation gegen die subjektiven Rechte sichtbar, die sich bei sonst sehr unterschiedlichen französischen Autoren wiederfindet. In dieser Kritik laufen ein konservativer, sogar reaktionärer

5 Duguit 2003 [1901].

Einwand gegenüber dem Begriff der Menschenrechte (Michel Villey), eine an die nationale Souveränität gebundene republikanische Orthodoxie (mit Nuancen, bei allen diesen Autoren) und neulich – obwohl schon bei Duguit antizipiert – die Verteidigung der sozialen Rechte (Alain Supiot) zusammen. Der gemeinsame Punkt zwischen diesen Autoren besteht in der These, dass das Recht nur als objektives Recht verstanden werden kann, und in der an diese These gebundenen Ablehnung der Begriffe der subjektiven Rechte und des Rechtssubjekts. Eine Formulierung von Michel Villey fasst den Kern des Arguments zusammen: »Das Recht kennt kein Subjekt, sondern Empfänger der Rechte.« Der Philosoph Vincent Descombes greift diese Formulierung in seinem Buch *Le complément de sujet*<sup>6</sup> auf, das im Rahmen einer pauschalen Kritik der Philosophien der Subjektivität dem »Streit über die subjektiven Rechte« ein gesondertes Kapitel widmet. Analoge Formulierungen finden sich auch bei Supiot. Nicht alle Autoren, die ich dieser französischen »Tradition« zurechne, gehen so weit wie Michel Villey, der ein Pamphlet gegen die Menschenrechte geschrieben hat,<sup>7</sup> aber sie weigern sich, diese Rechte als subjektive Rechte anzuerkennen.

Mit einer gewissen Vorsicht und ohne die Unterschiede zwischen nationalen »Traditionen« zu überziehen, möchte ich vorschlagen, dass hier ein Kontrast zwischen den Argumenten vorliegt, die in Frankreich und Deutschland für die Verteidigung der sozialen Rechte vorgebracht werden. In seinem Buch *Das Recht der Freiheit*<sup>8</sup> relativiert Axel Honneth die Bedeutung der subjektiven Rechte für das Verständnis der modernen Demokratie. Im Gegensatz zu den zuvor zitierten Autoren verwirft er diese Rechte nicht pauschal, aber er interpretiert sie als den liberalen Bestandteil der modernen liberalen Demokratie, das heißt als Ausdruck jener »negativen« Freiheit, die es jedem Individuum ermöglicht, eine vor der Einmischung des Kollektivs, sei es des Staats beziehungsweise der Gesellschaft, geschützte Privatsphäre zu bilden. Mit anderen Worten: Diese Rechte sind zwar für die Freiheit der Moderne unentbehrlich, aber sie sind mit einem individualistischen Subjektivismus verbunden, der mit einer Indifferenz gegenüber der Solidarität zwischen den Bürgern einhergehen kann. Mir erschien *prima facie* (bevor ich die ganze Struktur der Argumentation von Honneth verstanden hatte) die Art und Weise merkwürdig, in der er die zivilen, politischen und sozialen Rechte verteilt. Er fasst die zivilen und sozialen Rechte (die letzten bezeichnet er als Teilhaberechte) auf einer Seite zusammen, um sie den politischen Rechten (als Teilnahmerechte) auf der anderen Seite entgegenzusetzen. Nach meiner Kenntnis verorten üblicherweise französische Rechtswissenschaftler und Juristen die bedeutendste Trennung woanders: zwischen den als Freiheitsrechten verstandenen zivilen und politischen Rechten einerseits und den sozialen Rechten als »droits-créance« (Rechte auf Forderungen) andererseits. Kurz: zwischen Rechten, etwas zu tun (»droits de«), und Rechten, etwas zu bekommen (»droits à«). In dieser Verteilung sind die zivilen Rechte nicht als Schutz einer als »privacy« verstandenen Privatsphäre konzipiert, sondern unter der gemeinsa-

6 Descombes 2004.

7 Villey 1983.

8 Honneth 2011.

men Bezeichnung der »libertés publiques« zusammen mit den explizit »politisch« genannten Rechten als Bedingungen für die Unabhängigkeit und die freie Handlung des Staatsbürgers. Dagegen bedeuten die Rechte der zweiten Generation (die sozialen Rechte) die Forderung nach einem positiven Beitrag des Staats zum Wohlstand der Individuen, denen so droht, auf den Status geschützter Subjekte degradiert zu werden. Hier liegt das Problem, das Duguit versuchte zu lösen, indem er den Staat durch die Gesellschaft ersetzte und *alle* Kategorien von Rechten in Verhaltensregeln (»règles de conduite«), die aus der sozialen Solidarität herrühren, umwandelte.

Ich komme jetzt auf das Recht auf Privateigentum zurück, das oft als Paradigma der subjektiven Rechte betrachtet wird. Seine zentrale Bedeutung ist nicht zu bestreiten. Es steht nämlich, obgleich jeweils mit unterschiedlichem Rang, immer auf der kurzen Liste der von allen amerikanischen und französischen Erklärungen der revolutionären Zeit genannten Menschenrechte. Wir sollten aber vermeiden, auf diese Texte eine Vorstellung des Privateigentums zu projizieren, die erst im 19. Jahrhundert als Ergebnis der Entwicklung des industriellen Kapitalismus – das heißt (um es mit den Worten von Marx zu formulieren) mit der Umkehrung des Rechts auf Privateigentum im Rahmen einer einfachen Marktwirtschaft in das Recht auf kapitalistische Akkumulation – zutage getreten ist. Für Marx im *Kapital* (anders in *Zur Judenfrage*) besteht das Fragwürdige am Privateigentum nicht in seinem individualistischen Charakter, auch nicht in der Ungleichheit seiner Verteilung, sondern darin, dass es als notwendiges Korrelat das Nichteigentum impliziert – das heißt die Enteignung und die dauernde und erweiterte Produktion und Reproduktion einer Klasse von Menschen, die gezwungen werden, für andere zu arbeiten, weil die Logik der kapitalistischen Produktion diese Klasse von Eigentumslosen produziert. Nicht das Privateigentum, sondern die Eigentumslosigkeit als strukturelle Bedingung des wirtschaftlichen Systems ist das Skandalös am Kapitalismus. Diese späte Vorstellung des Rechts auf Privateigentum wird in dem berühmten Buch von MacPherson über den »possessiv individualism« vorausgesetzt, in dem er Theorien des Eigentums des 17. und 18. Jahrhundert analysiert und diskutiert. MacPhersons Interpretation dieser Theorien ist anachronistisch und teleologisch (als ob diese Theoretiker die »Umkehrung« der Implikationen des Privateigentums im nächsten Jahrhundert vorausahnen konnten). Damit wird vergessen, dass das Recht auf Privateigentum in diesen Theorien wie auch in den Erklärungen der Rechte der revolutionären Zeit mit der Freiheit und der Gleichheit inhaltlich verknüpft war. Es wurde nämlich als Bedingung der »Nondomination« (Nichtbeherrschung) konzipiert. Kurz: Damit ein Individuum frei sein kann, soll es unabhängig sein, womit gemeint ist, dass sein Zugang zu den Mitteln, derer es zum Leben bedarf, nicht dem guten Willen beziehungsweise der Autorität eines Dritten (sei es eines anderen Individuums beziehungsweise einer öffentlichen Behörde) unterworfen werden soll. In diesem Sinn hat Kant das Eigentumsrecht interpretiert. Er hat übrigens dieses Recht extensiv gedeutet: Wenn er als der Theoretiker der subjektiven Rechte *katexochen* gelten kann, dann deshalb, weil der Besitz für ihn nicht ein besonderes Recht neben anderen ist, sondern jedes Recht als Besitz konzipiert wird. Ein Recht zu besitzen, schreibt er an einer Stelle in seiner *Rechtslehre*, ist kein angemessener Ausdruck, da »[...] das Recht

[...] schon ein intellektueller Besitz eines Gegenstandes [ist]; einen Besitz zu besitzen würde ein Ausdruck ohne Sinn sein«.<sup>9</sup>

Im Laufe einiger Jahrzehnte hat die Entwicklung der kapitalistischen Industrialisierung eine Ausbreitung und allgemeine Durchsetzung der Lohnarbeit verursacht. Als sich der Traum einer Gesellschaft, in der jeder Mensch Eigentümer sein würde, definitiv als illusorisch erwies, wurde die Forderung nach Unabhängigkeit als Forderung nach einem Recht auf Arbeit umformuliert. Die liberale Bourgeoisie hat diese Forderung als Eingriff in das Eigentumsrecht wahrgenommen. Für diese Interpretation ist die schon genannte Rede von Tocqueville vor der Assemblée Constituante von 1848 ein Paradebeispiel. Diese Rede – ein Beleg für die große Angst der Besitzenden im Jahre 1848 – zeigt eindeutig, dass das Eigentumsrecht, das von nun an verteidigt wurde, nicht mehr dasjenige der Erklärungen der Rechte der Revolution war, das heißt dass seine Begründung nicht mehr die Unabhängigkeit *aller* war, sondern das Recht der Besitzenden gegen die Nicht-Besitzenden. Tocquevilles Rede ist aber allzu sehr polemisch, um auf theoretischer Ebene von großem Interesse zu sein. Interessanter ist aus meiner Sicht das »Mémoire sur le paupérisme«, das Tocqueville im Jahr 1835 geschrieben hat.<sup>10</sup> Zuerst zeigt dieser Text, dass die Behandlung der »sozialen Frage« bei Tocqueville in der Linie der (von Robert Castel in den *Metamorphosen der sozialen Frage*<sup>11</sup> gründlich studierten) Philanthropie der französischen Liberalen des 19. Jahrhunderts steht. Tocqueville lehnt die Hilfe für die Bedürftigen nicht generell ab, aber seines Erachtens soll diese Hilfe Sache der christlichen Wohlfahrt sein und eine exklusive Beziehung zwischen Individuen bleiben. Gleichzeitig mit der Ablehnung des Rechts auf Arbeit wird auch die staatliche Wohlfahrt (»charité légale«), das heißt die öffentliche Sozialhilfe, zurückgewiesen. Die »charité publique« (öffentliche Wohlfahrt), sagt er in der Rede von 1848, ist schon Sozialismus. Das »Mémoire« von 1835 zeigt aber auch, dass Tocqueville, obwohl er sich auf die Prinzipien der Revolution beruft, in Bezug auf seine Vorstellung dessen, was ein Recht ist, fundamental Aristokrat bleibt. Die Wohlfahrt soll individuell bleiben, weil sie kein Recht ist. Das »Mémoire über den Pauperismus« beginnt mit einem Lob auf die »Idee der Rechte«: »Es gibt überhaupt nichts, das den menschlichen Geist so hoch hebt und trägt wie die Idee der Rechte. In dieser Idee findet sich etwas Großes und Männliches, das der Bitte ihren flehenden Charakter nimmt und denjenigen, der um Hilfe bittet, auf dasselbe Niveau stellt wie denjenigen, der gibt.« Das Recht als Ausdruck der Gleichheit: Bis zu diesem Punkt bleibt man anscheinend im Rahmen der revolutionären *Doxa*. Das ändert sich aber in der Folge. Die Bitte des Bedürftigen soll nämlich nicht in der Terminologie der Rechte formuliert werden, weil »normale Rechte den Menschen aufgrund eines persönlichen Vorteils, den sie gegenüber ihren Mitmenschen erworben haben, zugewiesen werden«. Rechte »heben diesen Vorteil hervor und stellen ihn fest«. Dagegen macht die Hilfe, die der Bedürftige verlangt, auf seine Unterlegenheit aufmerksam und bestätigt sie. Zusammenfassend: Die Rechte sind Privilegien, die auf eine Über-

9 Kant 1999 [1797], § 5.

10 Tocqueville 2009 [1835].

11 Castel 2008 [1995].

legenheit gegründet sind. Diese aristokratische Einstellung ist noch in der Folge dort zu spüren, wo Tocqueville die gesellschaftlichen Auswirkungen der individuellen Wohltätigkeit preist. Die Wohltätigkeit solle zwischen dem Reichen, der gibt, und dem Armen, dem gegeben wird, eine »moralische Verbindung« herstellen, die aber asymmetrisch gestaltet ist: Der Reiche interessiert sich für den Zustand des Armen, während der Arme dem Reichen gegenüber dankbar ist. Diese moralische Verbindung, die dazu tendiert, »diese zwei feindlich gegenüberstehenden Nationen, die seit dem Anfang der Welt existieren und Reiche und Arme genannt werden, in einem einheitlichen Volk zu vereinigen«, würde durch eine öffentliche Organisierung der Hilfe für die Armen zerstört werden.

Es gibt heute kaum jemanden, der das Prinzip einer öffentlichen Organisation der Hilfe für die Armen noch infrage stellt. Bei den jüngsten Reformen der Sozialleistungen in einigen Ländern Europas und noch mehr in den Argumenten, mit denen sie politisch gerechtfertigt worden sind, ist aber oft ein Echo von Tocquevilles Auffassung des gesellschaftlichen Bands wahrnehmbar. Robert Castel hat gezeigt, dass die sozialen Schutzmechanismen (Kranken-, Arbeitslosen- und Rentenversicherungen) in Frankreich als Analogon zum Privateigentum konstruiert worden sind. Indem sie mit der Arbeit verknüpft waren, sollten sie den Eigentumslosen (den Arbeitern) die gleiche Lebenssicherheit gewährleisten, die das Privateigentum dessen Besitzer garantiert. Um diese Bedeutung der sozialen Schutzmechanismen zu betonen, übernimmt Castel von den Solidaristen den Begriff des »Sozialeigentums«. Wohlgemerkt: Unter diesem Ausdruck wird kein kollektives Eigentum verstanden, sondern individuelle Rechte, die *allen* Menschen garantiert werden. Im Gegensatz dazu belegen Reformen der letzten Zeit – wie zum Beispiel die Reduzierung des Niveaus beziehungsweise der Dauer des Arbeitslosengelds, seine tendenzielle Verschmelzung mit der Sozialhilfe oder Reformen der Rentenversicherungen, die Rente nur als Last für das Staatsbudget wahrnehmen – einen Wandel, der suggeriert, dass die sozialen Rechte – selbst wenn sie immer noch in der Form von juristisch garantierten Rechten gewährt werden – als Fürsorge verstanden werden und nicht als Mittel, um den Besitzlosen die Lebenssicherheit, die für ihre Freiheit notwendig ist, zu gewährleisten.

Dieser Wandel – vom Sozialversicherungsstaat zum Fürsorgestaat – ist heute reichlich kommentiert, und ich werde nicht länger dabei verweilen. Meine Frage betrifft nämlich weniger die Argumente, mit welchen diese Reformen gerechtfertigt werden, als vielmehr die theoretischen Strategien der Kritiker dieser Reformen. In einer höchst vereinfachten Weise kann man sie in zwei Gruppen aufteilen. Die einen bleiben im Rahmen der subjektiven Rechte, sei es, dass sie diesen Begriff als ausreichend betrachten beziehungsweise ihn mit demjenigen einer wie auch immer konzipierten Solidarität zu ergänzen wünschen. Die anderen berufen sich auch auf die Solidarität, aber sie weisen die subjektiven Rechte entschieden zurück.

Ich fange mit den ersten an, zu denen ich (unter vielen anderen) sowohl Gösta Esping-Andersen als auch Robert Castel zähle. Trotz der offensichtlich großen Unterschiede zwischen den beiden Autoren sind sie sich darin einig, dass die sozialen Rechte missverstanden werden, wenn sie als Schutzmechanismen interpretiert werden. Aus demselben Grund wies Castel die traditionelle französische Bezeichnung

»Estat Providence«, deren Konnotationen ihm fragwürdig erschienen, zurück und sprach lieber von dem »Estat social« (einem Ausdruck, der in den Texten der französischen Solidaristen belegt ist, der aber zur Zeit der Veröffentlichung der *Metamorphosen* (1995) in Frankreich ungebräuchlich war). Ich mache hier nur auf die unausgesprochenen Andeutungen in Begriffen unseres üblichen Wortschatzes aufmerksam und werde dennoch nicht vermeiden können, diese geläufigen Worte und Ausdrücke selber zu benutzen. Gøsta Esping-Andersen – wie man weiß Autor eines meisterhaften Buchs über die verschiedenen Modi der Konstruktion des »Welfare Capitalism«<sup>12</sup> – preist den Wohlfahrtsstaat als die große Innovation des 20. Jahrhunderts. Natürlich gab es schon lange vor dem 19. und 20. Jahrhundert politische Maßnahmen, die den Armen galten, indem sie Fürsorge und Disziplinierung in verschiedenen Proportionen miteinander kombinierten. Lassen wir hier die Disziplinierungsmaßnahmen beiseite. Esping-Andersen betont, dass eine Sozialpolitik nicht ausreicht, um den Staat, der sie durchsetzt, als Wohlfahrtsstaat zu charakterisieren. Die Eigenart des letzteren besteht vielmehr darin, eine völlig neue Auffassung der Staatsbürgerschaft begründet zu haben. Neu war die Inklusion der sozialen Schutzmechanismen in das Paket der Rechte, die der Bürger demokratischer Gesellschaften beanspruchen kann: Rechte, die gleichermaßen allen Bürger gewährt werden, im Gegensatz zu gezielten Hilfsmitteln und Maßnahmen, welche die betroffenen sozialen Schichten durch ihren »Mangel« stigmatisieren und sie explizit beziehungsweise implizit von der vollständigen Staatsbürgerschaft ausschließen. So gesehen, machen die Reformen von Bismarck (Renten-, Kranken- und Arbeitslosenversicherungen) keinen Wohlfahrtsstaat aus, da Bismarcks politisches Ideal (ich zitiere Esping-Andersen) eine Monarchie von »subservient subjects, not of citizens endowed with democratic rights«<sup>13</sup> war.

In der Linie dieser Interpretation ist der Kampf gegen den Abbau des Sozialstaats nur eine neue Episode in dem nie beendeten Kampf um die Verteidigung und Erweiterung der Rechte, welche die Staatsbürgerschaft der demokratischen Gesellschaften ausmachen. Es muss behauptet werden – entgegen der Deutung der sozialen Schutzmechanismen als Fürsorge –, dass diese Schutzmechanismen gleichrangig mit den zivilen und politischen Rechten als echte Rechte gelten sollen. Der Kampf um ihre Verteidigung vereint juristische, politische und anthropologische Aspekte. Die politischen und juristischen Aspekte sind untrennbar, da die aktuellen Reformen selbstverständlich nicht intendieren, soziale Schutzmechanismen als Rechte generell abzuschaffen. Sie bestehen immer noch, wenn auch ausgedünnt, und sie werden auch weiter in der administrativ-juristischen Form von individuellen Rechten gewährt. Deswegen ist es möglich, von einem Umbau statt von einem Abbau des Sozialstaats zu sprechen. Wichtiger aber als ihre formal-juristische Form ist die Interpretation dessen, was ein Recht ist und wie es begründet ist. Damit die sozialen Rechte als »Rechte« im Sinne der Erklärungen der revolutionären Zeit weiter gelten, sollen sie als Korrelate der Freiheit des Individuums verstanden werden. Eine solche Interpretation hat Auswirkungen auf die Art und Weise, in welcher diese Rechte juris-

12 Esping-Andersen 1990.

13 Esping-Andersen 1999, S. 34.

tisch konstruiert werden sollen, und sie ist offensichtlich unvereinbar mit einer Auffassung, die sie tendenziell mit einer Hilfe für die Bedürftigen verschmilzt.

Anders formuliert: Der Streit um die Interpretation der Begründung der sozialen Rechte ist mit der Vorstellung des Subjekts (beziehungsweise, nach dem terminologischen Vorschlag von Etienne Balibar, des »sujet-citoyen«<sup>14</sup>) der demokratischen Gesellschaften innig verbunden. Das führt uns zu der anthropologischen Dimension unserer Frage, die insbesondere Robert Castel hervorgehoben hat. Er selbst sprach lieber vom Individuum als vom Subjekt. Seines Erachtens ging es bei den sozialen Rechten um die »Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit für das Individuum, positiv zu existieren«. Als er gebeten wurde, diese Formulierung zu präzisieren, antwortete er: »[...] das heißtt, die Fähigkeit zu besitzen, persönliche Strategien zu entwickeln, über eine gewisse Wahlfreiheit in der Führung seines Lebens zu verfügen, da man nicht von einem anderen abhängig ist«.<sup>15</sup> Anthropologisch ist diese Fragestellung deshalb, weil eine solche Vorstellung des Individuums spezifisch modern ist: Sie ist das Ergebnis der Abschaffung der hierarchischen Strukturen der alten Gesellschaften. Moderne Gesellschaften haben das Individuum nicht erfunden, sondern eine besondere Form der Individualität geprägt. Castels Charakterisierung dieser Form ähnelt der Bestimmung des »Subjekts« im deutschen Idealismus, mit dem Unterschied, dass er an den materiellen Bedingungen der Freiheit des Subjekts und nicht an deren transzendentalen Bedingungen interessiert ist. In seiner *Rechtslehre* bestimmte aber Kant die Freiheit als die »Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür«, eine Definition, die von Castels Bestimmung der »positiven Individualität« nicht weit entfernt ist.

Ich erlaube mir also, Castels Interpretation der sozialen Rechte in die Kategorie ihrer Verteidigung als »subjektive Rechte« einzuordnen, obwohl dieser Begriff in seinen Schriften nicht explizit thematisiert worden ist. Indem er diese Rechte an die Arbeit knüpfte und sie als Ersatz für das Privateigentum interpretierte, blieb er der liberalen Tradition verhaftet. John Locke war immerhin seine bevorzugte philosophische Referenz. Eine völlig andere Strategie der Verteidigung des Sozialstaats verfolgt heute Alain Supiot. Zunächst einige Elemente über seine Person, da er bisher in Deutschland wenig bekannt ist. Es gibt zwar eine deutsche Übersetzung seines Buchs *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total (Der Geist von Philadelphia. Soziale Gerechtigkeit in Zeiten entgrenzter Märkte)*,<sup>16</sup> aber keine von dem vorhergehenden, *Homo Juridicus*,<sup>17</sup> in dem er die theoretischen Grundlagen seiner Position darlegt. Alain Supiot ist ein Rechtstheoretiker, als Spezialist für Arbeitsrecht bekannt. Er ist seit 2012 Professor am Collège de France, wo er den Lehrstuhl »Sozialstaat und Globalisierung« innehat. Wie durch den Untertitel von *Homo Juridicus* (»Essay über die anthropologische Funktion des Rechts«) ange-

14 Balibar 2012.

15 Laroche, Castel 2001, S. 48.

16 Auf Französisch: Supiot 2010; auf Deutsch: Supiot 2011.

17 Supiot 2005.

deutet, basiert seine Theorie des Rechts auf einer Anthropologie, die sich aber von Castels Anthropologie grundsätzlich unterscheidet.

Nach erster Lektüre scheint Supiots Kritik an den heutigen wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen mit dem allgemeinen Trend der Kritik am Neoliberalismus viel gemeinsam zu haben. Er denunzert die Entgrenzung des finanziellen Wettbewerbs, die Erweiterung des Vertragsrechts auf Kosten des Statusrechts, die Verringerung der öffentlichen Dienste, die Privatisierung von bisher staatlichen Leistungen und die Umwandlung des Arbeitsrechts, die mit allen diesen Veränderungen einhergeht. Er insistiert auch darauf, dass die sozialen Rechte nicht im Sinne der Wohlfahrt verstanden werden sollen. »Ni assurance, ni charité, la solidarité« (»Weder Versicherung noch Wohlfahrt, sondern Solidarität«) war der Titel eines Artikels, den er in *Le Monde Diplomatique* im November 2014 veröffentlicht hat. Bereits dieser Titel sollte aber stutzig machen. Dass die sozialen Rechte mit Wohlfahrt nichts zu tun haben, damit sind viele einverstanden. Aber warum auch nicht mit einer Versicherung? In der Folge seiner Argumentation bezieht sich Supiot zwar nur auf die privaten Versicherungen. Seine Kritik betrifft aber die Interpretation der Solidarität als Versicherung überhaupt, egal ob sie privat oder öffentlich organisiert wird. Seines Erachtens soll Solidarität nämlich nicht vom Standpunkt des Interesses der Individuen verstanden werden, sondern als eine Pflicht, die die Mitglieder einer Gemeinschaft miteinander verbindet und die Festigkeit dieser Gemeinschaft bezeugt. Mit seinen Worten: Sie ist ein juristisches Prinzip, das den Grund der Menschwerdung bildet.

Supiots Kritik an den Reformen des Neoliberalismus ist mit einer radikalen Kritik des modernen Individualismus verknüpft, die sich in seiner scharfen Ablehnung der subjektiven Rechte ausdrückt. Er beklagt ein »Pulverisieren« des Rechts in subjektive Rechte, das aus der Dominanz des Utilitarismus herrührt. Nicht nur die Wirtschaftsexperten, sondern auch die Juristen sind

»vom Kalkül besessen. Sie versuchen, die Gesellschaft der Menschen auf eine Summe individueller Nutzen zu reduzieren. Von diesem Standpunkt aus gibt es nur individuelle Rechte. Jede Regel wird in subjektive Rechte umgewandelt: Recht auf Sicherheit, auf Information, auf den Respekt des Privatlebens, auf Würde, auf ein Kind, auf ein gerechtes Gerichtsverfahren, auf die Kenntnis seiner Herkunft usw. Rechte werden wie Waffen verteilt, der Beste soll gewinnen. Indem das Recht in individuelle Rechte zerschnitten wird, verschwindet es als Gemeingut.«<sup>18</sup>

Was bedeutet es aber, das Recht als Gemeingut zu verstehen? Das bedeutet zunächst, dass das Recht die Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft voraussetzt. Die solidarischen Gemeinschaften erstrecken sich von den familiären und den beruflichen bis hin zur Solidarität der Nation, und Supiot bemüht sich darüber hinaus, eine Entwicklung der Solidarität jenseits der nationalen Grenzen zu denken. Der Titel seines Lehrstuhls am Collège de France (»Sozialstaat und Globalisierung« – der Titel jedes Lehrstuhls wird von jedem neuen Professor bestimmt) bezeugt seinen Willen, den republikanischen Nationalismus zu überwinden. Die (französische) republikanische Vorstellung der staatlichen Gemeinschaft ist aber in manchen seiner

18 Supiot 2005, S. 26.

Formulierungen zu finden, wie zum Beispiel in dem Text, der auf die oben zitierte Kritik der subjektiven Rechte folgt:

»Das Recht hat zwei Seiten, die eine ist subjektiv, die andere objektiv, und das sind die beiden Seiten derselben Medaille. Damit jeder Mensch seine Rechte genießen kann, müssen die vielen kleinen Rechte (im Plural) in ein großes Recht (im Singular) eingeschrieben werden, das heißt in einen gemeinsamen und allen bekannten und von allen anerkannten Rahmen. Das Recht ist die normative Architektur, in der sich alle individuelle Rechte installieren, es geht aus dem Staat, aus der gesetzgebenden Souveränität eines Fürsten oder aus einer Nation hervor.«<sup>19</sup>

Ich verzichte hier auf weitere Zitate und werde deswegen auch der Komplexität von Supiots Argumentation nicht völlig gerecht werden können. Da ich zwischen seiner Position und derjenigen von Michel Villey eine gewisse Nähe suggeriert habe, soll zumindest erwähnt werden, dass er sich – im Gegensatz zu Villey – für eine »korrekte Verwendung der Menschenrechte« einsetzt. Ich komme aber zu dem Punkt, der für meine Fragestellung von besonderer Bedeutung ist. Die Spezifität der Position von Supiot liegt nicht so sehr in ihrer Prägung durch den republikanischen Nationalismus, sondern in ihrer anthropologischen Begründung. Supiot gibt sich offen als Schüler des französischen Rechtshistorikers und Psychoanalytikers Pierre Legendre und durch ihn indirekt als Schüler von Lacan zu erkennen. Von Legendre übernimmt er die These, dass jede Gesellschaft auf einer jeweils bestimmten »anthropologischen Montage« beruht, die für die Konstitution der Individualität des Individuums in dieser Gesellschaft entscheidend ist. Sowohl der Zusammenhang jeder Gesellschaft als auch das jeweilige Selbstverständnis des Menschen und seine Beziehung zur Welt hängen von einem »Dritten« (auch als »Referenz« bezeichnet) ab. In den alten Gesellschaften wurden die Regeln, die sich aus der Autorität dieses Dritten herleiten lassen, meistens durch die Religion vermittelt. In den säkularisierten modernen Gesellschaften ist diese Aufgabe dem Recht übertragen worden. Die Priorität des objektiven Rechts gegenüber den subjektiven Rechten folgt aus einer Heteronomie des Subjekts, die nicht (wie bei Durkheim oder Duguit) soziologisch, sondern »dogmatisch« (ein Lieblingswort von Legendre und Supiot) begründet wird.

Diese theoretische Konstruktion ist beeindruckend und sogar faszinierend, und sie darf sicher nicht pauschal zurückgewiesen werden. Sie lässt aber die Frage offen, wer die autorisierte Deutung der jeweils geltenden Dogmatik geben soll. Supiots Hauptanliegen besteht in der Verteidigung der sozialen Rechte gegen ihre heute tendenzielle Reduzierung. Solange er sich auf diese Aufgabe beschränkt, werden sicher viele bereit sein, ihm zu folgen. Da aber die »Dogmatik« sowohl die Freiheitsrechte als auch die sozialen Rechte bestimmen soll, wird es in diesem theoretischen Rahmen schwierig, den Kampf der Individuen um eine Erweiterung ihrer Rechte zu legitimieren. Pierre Legendre gilt in Frankreich als konservativ. Er hat sich entschieden gegen das Recht auf Differenz, gegen das Recht für ein Individuum, seine Identität (insbesondere seine Geschlechtsidentität) zu ändern, und gegen die Ehe für Homosexuelle ausgesprochen. Ich will hier nicht diese heiklen Fragen behandeln, und ich weiß auch nicht, ob Supiot in Bezug auf diese Fragen mit

19 Ebd., S. 27.

Legendre einig ist. Die Positionen von Legendre stellen aber die Gefahren deutlich heraus, die mit einer radikalen Ablehnung der subjektiven Rechte einhergehen. Die Dogmatik fixiert einen bestimmten Zustand der Rechte und lässt jeden Versuch, diesen Zustand zu ändern, verdächtig erscheinen. Mit einem solchen Ansatz hätte die Infragestellung des untergeordneten Status der Frauen in unseren Gesellschaften vor einigen Jahrzehnten wahrscheinlich als illegitim gegolten.

Man wird vielleicht sagen, dass Supiot mit seiner Position allein steht und diese nicht als repräsentativ für die breite Strömung der Verteidiger der sozialen Rechte gelten kann. An seinem Beispiel lässt sich aber die Ambiguität des Begriffs der Solidarität aufzeigen. Der Gegensatz, den ich zwischen ihm und Castel vielleicht ein bisschen forcierend konstruiert habe, sollte nur die zwei Extreme einer Skala schematisieren, innerhalb derer sich die Strategien zur Verteidigung der sozialen Rechte entfalten. Die Frage nach der autorisierten Deutung der Solidarität stellt sich nämlich bei jeder Theorie, die das Recht als »Gemeingut« bestimmt und die subjektiven Rechte entweder generell zurückweist oder als sekundär betrachtet. Nach Duguit war »die Gesellschaft« – und damit meinte er jedes Individuum in dieser Gesellschaft – für die Deutung der Solidarität zuständig. Alle Individuen einer Gesellschaft können sich aber natürlich über diese Deutung nicht einig sein. So musste er letztendlich – trotz seines Misstrauens gegenüber dem »Staat« – die »Regierenden« mit der Aufgabe betrauen, die richtige Deutung festzustellen.

Ob dem objektiven Recht beziehungsweise den subjektiven Rechten Priorität zugewiesen wird, ist also keine nebенächliche Frage in Bezug auf das Verständnis der Demokratie. Die sozialen Rechte als Analogon zum Eigentum zu verstehen und erst recht – wie ich es in einem anderen Kontext versucht habe<sup>20</sup> – sie auf der Basis von Kants Berechtigung des Privateigentums zu interpretieren, kann paradox erscheinen. Ein solches Unterfangen hat aber den Vorteil, die Autonomie des Subjekts ins Zentrum der Demokratie zu stellen, während die entgegengesetzte Position eine prinzipielle Heteronomie des Menschen voraussetzt und normativ legitimiert. Supiots Kritik des Individualismus ist gegen den Utilitarismus der Libertären gerichtet. Wo er aber die subjektiven Rechte anprangert, greift seine Kritik auf den idealistischen Begriff der Freiheit über. Mit diesem Begriff wird aber auf ein emanzipatorisches Potenzial verzichtet, ohne das sich der Sozialstaat leicht in ein »Etat-Providence« (in Kants Worten: einen väterlichen Staat) verwandeln lässt. Sofern der idealistische Begriff der Freiheit die Gleichheit mit impliziert, soll es möglich sein, aus ihm heraus eine Form von Solidarität zu entwickeln und zu begründen. Aber das wäre das Thema für einen anderen Vortrag.

## Literatur

- Balibar, Etienne 2012. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.  
 Castel, Robert 2008 [1995]. *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK.  
 Colliot-Thélène, Catherine 2011. *Demokratie ohne Volk*. Hamburg: Hamburger Edition.

20 »Das Recht auf Eigentum als universelles Recht«, Vortrag im Kolloquium des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt a. M., April 2009 (bisher unveröffentlicht).

- Descombes, Vincent 2004. *Le complément de sujet*. Paris: Gallimard.
- Duguit, Léon 2003 [1901]. *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*. Paris: Dalloz.
- Esping-Andersen, Gøsta 1990. *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Esping-Andersen, Gøsta 1999. *Social foundations of post-industrial economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David 2003. *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, Axel 2011. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1999 [1797]. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. v. Ottfried Höffe. Berlin: De Gruyter.
- Laroche, Claudine; Castel, Robert 2001. *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*. Paris: Fayard.
- Supiot, Alain 2005. *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*. Paris: Seuil.
- Supiot, Alain, 2010. *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*. Paris: Seuil.
- Supiot, Alain, 2011. *Der Geist von Philadelphia. Soziale Gerechtigkeit in Zeiten entgrenzter Märkte*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tocqueville, Alexis de 2009 [1835]. *Mémoire sur le paupérisme. L'édition numérique européenne, Collection »Economie-Politique«*. Kanada.
- Tocqueville, Alexis de 2015 [1848]. *Contre le droit au travail*. Genf: Editions Les Belles Lettres, Bibliothèque classique de la liberté.
- Villey, Michel 1983. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF.

**Zusammenfassung:** Seit zwei Jahrzehnten ist die Reform des Sozialstaats im europäischen Raum auf der Tagesordnung. Die Art und Weise, in der diese Reform vorangetrieben wird, droht den Unterschied zwischen sozialen Rechten und der Fürsorge für die Bedürftigen zu beseitigen. Die Kritiker an diesen Reformen berufen sich auf die Solidarität, die für die moderne Demokratie von zentraler Bedeutung sein soll. Der Begriff der Solidarität kann aber unterschiedliche Auffassungen der Begründung der Rechte implizieren. Es wird hier für eine Deutung plädiert, welche die sozialen Rechte als subjektive Rechte versteht, die sich genauso wie die zivilen und politischen Rechte aus der Freiheit der Individuen herleiten und legitimieren lassen.

**Stichworte:** Demokratie, subjektive Rechte, soziale Rechte, Eigentumsrecht, Recht auf Arbeit, Solidarität

### Democracy, property and social rights

**Summary:** For the past two decades reforming the social state has been on the European agenda. The way these reforms are practiced threatens to extinguish the difference between social rights and providence for the poor. Critics of these reforms base their arguments on a solidarity which should be of central importance for modern democracies. But the concept of solidarity can imply divergent views for defining these rights. This is a plea for an interpretation that views social rights as being subjective rights which are legitimized from the freedom of individual, similar to civil and political rights.

**Keywords:** democracy, subjective rights, social rights, privacy rights, labour right, solidarity

### Autorin

Catherine Colliot-Thélène  
Professeure émérite  
Université Rennes 1  
UFR de Philosophie  
Campus de Beaulieu  
263 av. du Général Leclerc  
CS 74205  
35042 Rennes Cedex  
Frankreich