

SOZIALE GERECHTIGKEIT IN POLITIK UND RECHTSETHIK

Die Forderung nach „Sozialer Gerechtigkeit“ wirkt heute nicht weniger polarisierend als bei der Publikation von *John Rawls*' Theorie der Gerechtigkeit vor mehr als 40 Jahren. In der Politik wird das Konzept nach wie vor häufig mit der Forderung nach Umverteilung von Reich nach Arm gleichsetzt. In der Rechtsethik ist die Entwicklung nach heftiger Kritik an *Rawls*' Differenzprinzip inzwischen weiter gegangen. Neben die Umverteilung (*redistribution*) ist die Anerkennung (*recognition*) als Leitbegriff der Sozialphilosophie getreten – entweder in Ergänzung hierzu (*Fraser*) oder sogar als ein tiefgründigerer Ersatz für die oberflächlichen Verteilungskämpfe (*Honneth*). Diese Diskussionen greifen ein altes und vertrautes Thema auf, denn in der Sozialphilosophie spielte die Achtung vor anderen Personen seit jeher eine wichtige Rolle.

Einigkeit herrscht bei allem inhaltlichen Wandel über eines: das Problem der sozialen Gerechtigkeit ist trotz allgegenwärtiger Wohlfahrtsgewinne und trotz technischen Fortschritts heute so wichtig wie vor einem halben Jahrhundert. Besonders deutlich wird das in der Schweiz – einem Land, dessen durchschnittliche Sättigung der Lebensbedürfnisse im internationalen Vergleich unumstritten sein dürfte. Trotzdem gibt es hierzulande heftigste Auseinandersetzungen über die Lohnzahlungen an Manager, über die Aufnahme von „Wirtschaftsflüchtlingen“ oder über Fehlentwicklungen im Gesundheitswesen. Wie in einem sozialen Laboratorium transportiert dabei die direkte Demokratie solche Gesellschaftsdiskussionen an das politische Tageslicht, spitzt sie in Abstimmungskämpfen zu und stellt sie als Grundsatzfragen an die Sozialphilosophie.

Die Tagung „Soziale Gerechtigkeit heute“ fragt in den drei neuralgischen Anwendungsgebieten Lohngerechtigkeit, Migrationsgerechtigkeit und Medizinallgerechtigkeit nach dem Stand von Praxis und Forschung. In den einzelnen Beiträgen dieses Beihefts kommen Politiker und Philosophen zu Wort, wie auch die „Soziale Gerechtigkeit“ gleichermaßen in Politik und Philosophie als diskursiver Orientierungspunkt fungiert. Eingebettet sind die drei Themengruppen in den Einleitungsvortrag von *Hauke Brunkhorst*, der seit langem zur globalen Solidarität forscht und in diesem Tagungsband seine Gedanken zum Verhältnis von Solidarität und sozialer Gerechtigkeit formuliert.

Mit wenigen Stichworten lässt sich umschreiben, was bis heute den Reiz des Themas „Soziale Gerechtigkeit“ ausmacht. Es ist seine ungeminderte *Relevanz* (1.),

1 Unser besonderer Dank gilt *Caroline Lehner*, ohne deren Einsatz die Tagung „Soziale Gerechtigkeit heute“ nicht hätte stattfinden können. Geholfen haben ausserdem *Rahel Baumgartner*, *Dominika Blonski*, *Sibylle Perler*, *Michelle Ammann* und *Johannes Sokoll* (alle Bern). Die Herausgabe hat *Anne Kühler* (Zürich) koordiniert. Für finanzielle Unterstützung danken wir der Fondation Johanna Dürmüller-Bol, der Bürgergemeinde Bern und dem Schweizerischen Nationalfonds. Die Tagung war gleichzeitig die Jahrestagung der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie – damals unter der Präsidentschaft von *Bénédict Winiger* (Genf), inzwischen unter der Präsidentschaft von *Matthias Mahlmann* (Zürich).

gekennzeichnet durch eine geradezu zwangsläufige *Transdisziplinarität* (2.), die in den *Einzelthemen* (3.) auf unterschiedliche Weise aufscheint.

1. Die *theoretische* Relevanz der sozialen Gerechtigkeit im wissenschaftlichen Diskurs hat sich bereits in der *Rawls*-Rezeption erwiesen. Nachdem die „Theorie der Gerechtigkeit“ im Jahr 1971 veröffentlicht worden war, standen vor allem zwei Aspekte im Vordergrund, die je für sich einen Sturm an Publikationen auslösten: einerseits, in formeller Hinsicht, die Methodik der Begründung (Schleier des Nichtwissens) und andererseits, in materieller Hinsicht, der Gerechtigkeitsgrundsatz zur ungleichen Güterverteilung (das Differenzprinzip). So gesehen ist die durch *Rawls* ausgelöste Renaissance der politischen Philosophie *inhaltilich* eigentlich und vor allem eine Renaissance der Sozialphilosophie.

Nicht weniger Gewicht hat die *praktische* Relevanz des Themas „Soziale Gerechtigkeit“. Exemplarisch geht es in diesem Band zwar nur um drei begrenzte Einzelfragen: Lohngerechtigkeit, Migrationsgerechtigkeit und Medizinalgerechtigkeit. Aber schon an diesem Auszug aus der Gesamthematik zeigt sich die praktische Reichweite der Sozialphilosophie. Jede der drei Einzelfragen betrifft *ungleich mehr Menschen* in unserer Gesellschaft, als beispielsweise durch die drängenden bioethischen Fragen der letzten Jahre insgesamt persönlich berührt sind: etwa durch Pränataldiagnostik, Organtransplantation, Stammzellforschung, In-Vitro-Fertilisation und Klonierungsverbot. Bei der „Sozialen Gerechtigkeit“ erreicht die Rechts- und Sozialphilosophie eine Breitenwirkung, die ihr sonst nicht zueigen ist.

Weiter fällt auf, dass wir in Fragen sozialer Gerechtigkeit ganz offensichtlich, wenn auch oft ergebnislos, nicht nur um innere Einstellungen, sondern um die richtige Handlungsweise ringen. Wenn wir ein soziales Unrecht rügen, dann meinen wir das im *Austin*'schen Sinne nicht nur konstativ, sondern es liegt eine performative Äusserung vor, mit der wir den illokutionären Gehalt des Sprechakts vollziehen. Wir fordern uns gewissermassen selbst zum Handeln auf. Ein solches Ringen um die auch praktisch besseren Lösungen ist sogar in der saturierten Wohlstandsgesellschaft der Schweiz heute so aktuell wie vor 40 Jahren. Es fehlen griffige Kriterien dafür, ob und wie sich ein Öffnen der sozialen Schere zwischen Arm und Reich kritisieren lässt; wir wissen nicht, wer die Bürde der nächsten wirtschaftlichen Krise zu tragen hat; und wir sind zutiefst verunsichert über den Stellenwert der Solidarität in Zeiten zunehmend aufgespaltener Identitäten: als Einzelkämpfer, als Familienmitglied, als Staatsbürger, als Europäer und als Weltbürger.

2. Schliesslich gehört auch die *Transdisziplinarität* zu den prägenden Eigenschaften des Themas „Soziale Gerechtigkeit“. Die drei Einzelfragen Lohngerechtigkeit, Migrationsgerechtigkeit und Medizinalgerechtigkeit sind in ihren soziologischen und psychologischen Bezügen ohnehin schon interdisziplinär angelegt. Sie sind zudem je für sich auch transdisziplinär, indem sie uns drängen, über den rechtsphilosophischen Diskurs hinaus auch Wissenssysteme jenseits der akademischen Gefilde anzuzapfen. Von Berichten aus der politischen Praxis können wir uns inspirieren lassen und mit unseren Ideen an ihren Befunden wachsen. Zu jedem Einzelthema kommen darum auch Diskutanten aus der Politik zu Wort, die sich alle durch eine betont kritische Grundhaltung gegenüber der gegenwärtigen politischen Praxis auszeichnen. Diese homogene Auswahl hat einen systematischen und einen pragmatischen Grund. Systematisch sollte damit vermieden werden, dass die Beiträge ein Schema „idealistische Wissenschaft / realistische Politik“ entstehen lassen. Pragma-

tisch ist einzuräumen, dass es auf zahlreiche Anfragen an Politikerinnen und Politiker aus bürgerlichen Parteien zum Thema „Soziale Gerechtigkeit“ ausnahmslos Absagen gegeben hat. Ein breites Spektrum von Positionen wird in den folgenden Beiträgen in jedem Fall aufgefächert:

3. In *Hauke Brunkhorsts* einleitendem Überblick geht es zunächst um eine zentrale Voraussetzung für die praktische Herstellung sozialer Gerechtigkeit: die Solidarität in der politischen Gemeinschaft. Während die Hilfsbereitschaft im engen Kreis der Familie meist urwüchsig entsteht, ist das Phänomen einer „Solidarität unter Fremden“ schwerer zu verstehen. Dem Recht in seinen unterschiedlichen historischen Stadien (römisches Recht, revolutionäres Recht u. a. m.) kommt dabei von jeher die Rolle einer Transformationskraft zu. In der Gegenwart gewährleistet das Recht allerdings zwei gegensätzlich Vektoren: die demokratische Gerechtigkeit und die Marktgerechtigkeit. Anders als *Rawls*, der einen lexikalischen Vorrang unter den Gerechtigkeitsprinzipien einfordert, sieht *Brunkhorst* keinen Grund, warum die politische Gerechtigkeit vor der sozialen Solidarität verwirklicht werden sollte oder könnte. Vielmehr setzt Demokratie ein gewisses Mass an sozialer Gleichheit bereits voraus: wer im Ghetto wohnt, hat keine Chance, seine formal gleichen Rechte effektiv einzuklagen. Im Kräfteverhältnis konstatiert er eine neue Hilflosigkeit des Staates gegenüber dem Markt und fordert, dass der verleugnete Widerspruch zwischen Demokratie und Kapitalismus wieder in das Zentrum der Debatte gestellt wird.

Carsten Köllmann zeigt für den Anwendungsbereich der Lohngerechtigkeit auf, wie ein seit jeher umstrittenes Verteilungsproblem bis heute zu kaum beantwortbaren ethischen Fragen führt. Die Theorien von *Rawls* und *Hayek* führen nach seiner Analyse übereinstimmend zum Ergebnis, dass die Lohnbildung dem Markt zu überlassen ist. Selbst der Wirtschaftsethik fehlt bisher eine umfassende Theorie. An ihre Stelle tritt die punktuelle Kritik an hohen Managergehältern. Auf dem Weg zu einer nicht-idealen Theorie der Lohngerechtigkeit schlägt *Köllmann* vor, die Löhne auf Unternehmensebene zum Ausgangspunkt der Fragestellung zu wählen, weshalb der gerechte Lohn sich nach dem individuellen Beitrag zum Unternehmenserfolg zu richten habe. Neben diese Leistungskomponente tritt als Absicherung das Bedarfsprinzip, das allerdings im Sinne eines gesellschaftlich akzeptierten Minimums verstanden wird.

Andreas Cassee präsentiert zum Thema Migrationsgerechtigkeit ein breites Argumentarium für ein philosophisches Recht auf globale Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit. Unabhängig von Vor- und Nachteilen einer Migration spricht er allen Menschen ein Recht darauf zu, selbst über ihren Aufenthaltsort zu entscheiden. Als Abwehrrecht verlangt dieses Menschenrecht zwar keine bestimmten Leistungen von Staaten, wohl aber den Verzicht auf Hindernisse (Grenzkontrollen, Ausschaffungsgefängnisse). Zu der anerkannten Freiheit, sich wegbewegen zu dürfen, zählt *Cassee* auch das Gegenstück des Nicht-Wegbewegens und klassifiziert so die Freiheit zum Verbleiben als ein „negatives Anspruchsrecht“. Zeitlich begrenzte Einschränkungen der Migrationsfreiheit sind zwar möglich, müssen aber mit benennbaren anderen Ansprüchen gerechtfertigt werden. Die grundlegende Asymmetrie, die das geltende Staats- und Völkerrecht bisher zwischen innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Migration vorsieht, lässt sich dabei allerdings nicht rechtfertigen. Auch die Gegenargumente, die auf kollektiver Selbstbestimmung oder auf kollektivem Eigentum aufbauen, weist *Cassee* zurück.

Markus Zimmermann-Acklin führt im letzten Hauptreferat der Tagung in die Diskriminierungsgefahren ein, die bei der Gesundheitsversorgung heute bestehen. In seiner Analyse steht dem ethischen Ideal einer medizinischen Gleichbehandlung aller Menschen eine Realität der Mehrklassenmedizin gegenüber. Unabhängig davon, ob man in der Gerechtigkeitstheorie den Schwerpunkt in der Chancengleichheit (*Rawls, Daniels*) oder in der Befähigung (*Sen, Nussbaum*) sieht, stellt der Sachbereich Gesundheit die Philosophie vor eine besondere Herausforderung. Neben die Konzeption moralischer Rechte tritt zwangsläufig eine Konzeption des Guten, beispielsweise wenn es um die Bewertung eines Zustands als Krankheit oder Behinderung geht. In der gegenwärtigen Praxis identifiziert *Zimmermann-Acklin* vor allem das Fallpauschalensystem, die Wirtschaftlichkeitsuntersuchungen und zunehmend auch die QALY-Berechnungen als Quelle von ungerechtfertigter Ungleichbehandlung von Menschen (Diskriminierung).

Ergänzt werden die vier Hauptreferate durch weitere Beiträge von *Balthasar Glättli, Philippe Avramov, Francesca Magistro, Bernhard Rütsche* und *Margrit Kessler*.

SOLIDARITÄT UND SOZIALE GERECHTIGKEIT

SOLIDARITÄT ALS EXISTIERENDE GERECHTIGKEIT DER DEMOKRATIE

I. SOLIDARITÄT UNTER FREMDEN

Solidarität ist „von Haus aus ein Rechtsbegriff“¹. Im römischen Recht bezieht er sich auf die zivilrechtliche Haftungsgenossenschaft.² Die *obligatio in solidum*, die Solidarobligation ist Gesamthaftung einer Gruppe von Rechtspersonen für eine Gesamtschuld. Einer für alle, alle für einen. Alle stehen für den, der seine Schuld nicht zahlen kann, ein, und der ist im umgekehrten Fall bei allen andern in der Pflicht. Das Band der Solidarität umschließt nicht nur die rechtlich und nicht durch Herkunft verbundene Schuldnergemeinschaft, sondern auch die komplementäre Rolle des Gläubigers, der sich im Notfall an den zahlungsfähigen Ersatzmann halten kann. So bindet schon die *obligatio in solidum* im Medium abstrakten Rechts fremde Personen, *komplementäre* Rollen und *heterogene* Interessen zusammen. Solidarität in diesem, rechtlichen Sinn, ist von Haus *Solidarität unter Fremden*.³

Die soziologische Evolutionstheorie wird mit Spencer und Durkheim daran anschließen und in *noch zusammenhaltbarer Verschiedenheit* das *Maß der Solidarität* erkennen.⁴ Mit wachsender Heterogenität der Gesellschaft geht keineswegs der Verlust von Solidarität einher, sondern umgekehrt, das Band der Solidarität wird mit wachsender Heterogenität umfassender, flexibler und reißfester. Die homogene Solidarität von Netzwerken der Nächstenliebe läßt sich zwar unter hohen Anforderungen an individuelle Moral zur Fernstenliebe erweitern, aber die Kette der Moral, die sie zusammenhält, reißt immer beim schwächsten Glied. Auch bei hohem normativem Druck auf die Einzelnen wird das Band der Solidarität mit wachsender Reichweite immer schwächer. Durkheim hat diese Form der Solidarität, die in jedem ihrer Glieder (wie beim Ringelwurm) die gleiche Struktur aufweist, *mechanische* Solidarität genannt. Nicht so die zweite Form der Solidarität, die Durkheim als *organische* von der mechanischen Solidarität abgrenzt, weil jedes ihrer Organe (wie bei großen Säugtieren) eine jeweils andere Funktion erfüllt. Bei hoher organischer Solidarität kann die Anforderung an individuelle Moral im Grenzfall auf Null abgesenkt und durch Recht, das immer nur Fallweise wirksam wird, substituiert werden. Durch formale Organisation, Spezialisierung und Professionalisierung wird das Band der Solidarität unter Fremden beliebig erweiterbar, ohne an Reißfestigkeit zu verlieren. So entstehen riesige National und Kontinentalstaaten, weltumspannende Konzerne, globale Hilfsorganisationen. Die deutsche Solidarabgabe ist ein gutes Beispiel normativ abgekühlter und nur deshalb wirksamer Solidarität. Sie funktioniert so reibungslos, weil kaum ein Steuerzahler weiß, daß sie ein Beitrag zur Solidarität der Westdeut-

1 Hasso Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, 5. Aufl. 2011, S. 193.

2 Andreas Wildt, Solidarität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Band 9, 1995, S. 1004 f.

3 Vgl. Hauke Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, 1997; ders., *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, 2002.

4 Niklas Luhmann, Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, 2. Aufl. 1988, S. 25.

schen mit dem ihnen fremd gewordenen Volk der Ostdeutschen ist. Von solchen Leistungen kann die mit Mühe zur Fernstenliebe erweiterte Nächstenliebe nur träumen. Statt des geordneten Transfers von Milliarden über Milliarden wäre es bei ein paar mit Würsten vollgestopften Trabis geblieben, die der Westen für die vermeintlichen Brüder und Schwestern im Osten aufgebracht hätte, und zu dem Mangel solidarischer Leistungen wäre die Demütigung durch die herablassende Geste des Reichen, der nach dem Armen mit der Wurst wirft, um ihn loszuwerden, hinzugekommen.

Die Einsicht, dass es zur Dezentrierung des Egozentrismus und damit zur Universalisierung der egozentrischen Nächstenliebe der Einrichtung *abstrakter Mechanismen* bedarf, geht bis auf die Weltreligionen und metaphysischen Weltentwürfe der Achsenzeit zurück. Die platonische Erziehungsdiktatur basiert auf dem Gedanken der Universalisierung der Familienbande zur Polisgemeinschaft. Wenn ich nicht weiß, ob der Fremde, den ich auf der Straße treffe, nicht doch mein Onkel ist, werde ich es mir zweimal überlegen, ihn umzulegen. Rawls hat diesen Dezentrierungsmechanismus treffend *veil of ignorance* genannt. Der Buddhismus hat es damit sogar geschafft, die Hilfsbereitschaft weit über Polis und Mitmensch auf den gesamten Kosmos tierischen Lebens auszudehnen. Wenn ich nicht weiß, ob die Spinne in der Badewanne nicht doch meine wiedergeborene Mutter ist, wird das meine Neigung steigern, ihr aus der tödlichen Falle herauszuhelfen. Wenn die Krabbe in meiner Hand vielleicht doch mein verstorbener Bruder ist, wird mich das davon abhalten, sie lebendig ins heiße Fett zu werfen.

II. UNIVERSALISMUS

Der moderne Begriff rechtlich organisierter Solidarität verdankt seinen Ursprung aber erst der unwahrscheinlichen Synthese aus *römischem Zivilrecht* und *monotheistischer Erlösungsreligion*, mit der im 12. Jahrhundert die Evolution des modernen Rechts beginnt.⁵ Das Christentum hatte zwar den egalitären moralischen Universalismus von den Propheten geerbt und zum Kern seiner Religion erklärt, konnte aber nur auf vergleichsweise ‚primitive‘ Vorformen rechtlicher Institutionen zurückgreifen und nicht zuletzt deshalb bei den römischen Imperatoren nur durch Anpassung und Unterwerfung reüssieren. Die römischen Imperatoren hatten schließlich erkannt, daß sie durch Annahme des Christentums den göttlichen Glanz ihrer Herrschaft ins Unermeßliche steigern konnten, ohne indes aufzuhören, ihr paganisiertes Christentum auf das nicht minder pagane römische Zivilrecht zu stützen, das damals das einzige, technisch hoch entwickelte Recht des gesamten Eurasischen Raums war und insofern einen echten *preadaptive advance* darstellte. Das römische Zivilrecht aber war ein normativ neutralisiertes, reines Koordinationsrecht der politisch herrschenden Klasse des Imperiums. Das alte römische Recht war das „Recht der vornehmen Leute. Klassisch heißt zwar vorbildlich. Und so wird das römische Recht seit dem Ende des 18. Jahrhunderts genannt. Aber klassisches Recht war auch Klas-

5 Zu letzterer und zum folgenden: Hauke Brunkhorst, *Critical Theory of Legal Revolutions – Evolutionary Perspectives*, Kapitel III Abschnitt I, 2014.

senrecht, das Recht der Besitzenden untereinander, also Zivilrecht. Mit den anderen machte man kurzen Prozeß, außerhalb des Rechts.“⁶

Das Römische Recht hat die elementare Gewalt der direkten Besitznahme zwar zivilisiert, nicht aber die Gewalt politischer Herrschaft und wirtschaftlicher Ausbeutung. Erst die fixe Idee einiger Mönche des 11. Jahrhunderts, das römische Recht mit der biblischen Erlösungsreligion zusammenzuführen, hat das geändert. Sie stürzte Europa in eine blutige Rechtsrevolution, war aber erfolgreich und endete mit der gewollten *Professionalisierung* (Universitäten) und der dadurch bewirkten, ungewollten *Ausdifferenzierung* des Rechts zum selbstgesteuerten Funktionssystem. So ist das moderne Recht in dem sich verbindet, was sich bis dahin wechselseitig ausschloß, das egalitäre Emanzipationsversprechen der Eurasischen Weltreligionen mit der funktionalen Stabilisierungsleistung des Römischen Rechts. Mechanische wurde auf organische Solidarität umprogrammiert. Das hat *gleichzeitig* den „machthabenden Begriff“ (Hegel) monarchischer Herrschaft in nie zuvor erreichtem Ausmaß stabilisiert *und* die ergreifbaren Möglichkeiten solidarischen der Unteren gegen die Oberen vervielfacht.⁷ Reziproke Solidarität wurde durch formale Organisation (Kirche als erster Rechtsstaat) effektiviert, erweitert und erwartbar. Dadurch wurde das religiöse Emanzipationsversprechen, aller sonn- und alltäglichen Beschwörung des Jenseits zum Trotz, einem lang anhaltenden Prozeß der Verweltlichung unterworfen und das Recht, ohne in seiner höchst repressiven, durchaus emanzipationsfeindlichen Stabilisierungsleistung nachzulassen, zum Instrument der Reform dieser Welt. Kant und Hegel haben – im Zenith einer späteren Revolution – dann nur noch die Konsequenz gezogen, das Recht paradox *als* Freiheit zu bestimmen, weil es die *reale Möglichkeit* der Emanzipation verkörpert. Die reale Möglichkeit nennt Hegel auch die *wahre Wirklichkeit* im Unterschied zur bloßen Existenz des Bestehenden.⁸

III. REPUBLIKANISMUS

Schon zur Zeit der Päpstlichen Revolution verbindet sich aber nicht nur der *Erlösungs- und Emanzipationssinn* der Religion mit dem *profanen römischen Zivilrecht*, indem der kosmische Corpus Christi mit dem gesamten Corpus des Rechts *identifiziert* und die Inkarnationslehre zur Verkörperung Gottes im *abstrakten Recht* erweitert wurde – eine gewaltige Leistung „abstrahierender Reflexion“ (Piaget). Auch die neue Einheit von abstraktem Recht und konkreter Religion verbindet sich mit dem – in der Antike noch vorrechtlich gedachten – *politischen Sinn* des *römischen Republikanismus* und *verrechtlicht* ihn.⁹ Der Papst wird im Verbund des Konzils zum Gesetzgeber promoviert und damit beginnt der lange Prozeß der *Ausdifferenzierung und Konstitutionalisierung der Legislativgewalt*, die vom ‚Papst im Konzil‘ über den ‚King in Parlia-

6 Uwe Wesel, *Geschichte des Rechts*, 1997, S. 156.

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik II, *Gesammelte Werke*, Band XII, Meiner-Ausgabe 1975, S. 410.

8 Hegel (Fn. 7), S. 176f.

9 Johannes Fried, *Die Entstehung des Juristenstands im 12. Jahrhundert*, 1974, S. 55, 61, 140; Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, 1992, S. 113.

ment‘ bis zur Volkslegislative bzw. zur direkten Inkarnation des Volks im Parlament führt.

Seit der Französischen Revolution ist der Begriff der Repräsentation fest an den parlamentarischen Gesetzgebers gekoppelt. Aber erst die großen Umbrüche des 20. Jahrhunderts haben den parlamentarischen Gesetzgeber, ohne ihn abzuschaffen, demokratisiert und den Egalitätsvoraussetzungen der Massendemokratie unterworfen. Solidarität ist aufgrund ihrer internen Bindung ans positive Recht und seine demokratische Erzeugung keine die Demokratie bloß ergänzende oder erweiternde Kategorie, sondern das eigentliche Geschäft des politischen Gesetzgebers, der das „Mehr oder Weniger“ (Habermas) der Solidaritätsleistungen jeweils nach Maßgabe mehrheitsfähiger Interessen gesetzlich fixieren muß.

Marx hat diesen zentralen Punkt übrigens genauso gesehen, wenn er die „bescheidene Magna Charta eines gesetzlich beschränkten Arbeitstags“ polemisch dem „prunkvollen Katalog der ‚unveräußerlichen Menschenrechte‘“ konfrontiert. Die entscheidende Leistung der Solidarität („Arbeiter rotten ihre Köpfe zusammen“) sieht Marx in der *Verallgemeinerung des Klassenkampfes* zum *politischen Kampf* ums Parlamentsgesetz.¹⁰ Auch John Dewey sieht wie Marx das eigentliche Problem der modernen Demokratie in der Beherrschung des kapitalistischen Systems durch die demokratische Macht und betont den engen Zusammenhang der egalitären Massendemokratie des 20. Jahrhunderts mit der sozialistischen Idee der Vergesellschaftung der Produktionsmittel.¹¹

Während das Input-Problem der Solidarität darin besteht, in der Gesellschaft und ihren Subsystemen, und natürlich vor allem im Wirtschaftssystem die Solidaritäten zu mobilisieren und zu kommunikativer Macht zu bündeln, besteht das Output-Problem darin, öffentlich artikulierte kommunikative Macht im Gesetz zu objektivieren. Das Ergebnis kann man dann *soziale Gerechtigkeit* oder die demokratische *Vergesellschaftung der Produktionsmittel* nennen.

Die *demokratische* Vergesellschaftung der Produktionsmittel muß jedoch scharf von der zaristisch-planwirtschaftlichen des *bürokratischen* Sozialismus unterschieden werden. Die demokratische Vergesellschaftung der Produktionsmittel würde das kapitalistische System der parlamentarischen Gesetzgebung so unterwerfen, daß seine Produktivität und die Informationskapazität des Marktes (Hayek) zwar erhalten bliebe, die schlimmsten Formen der Ausbeutung und sozialen Ungleichheit aber beseitigt wären. Die Beispiele für eine solche, zumindest partielle Vergesellschaftung der Produktionsmittel reichen vom Amerikanischen New Deal über England und Frankreich in den 1950er bis 1970er Jahren bis nach Schweden im hohen Norden und Japan im fernen Osten. Man sollte dieses Zeitalter (nachkriegsbedingt) hoher Wachstumsraten und tiefgreifend regulierter Märkte, insbesondere der Kapitalmärkte, nicht übermäßig verklären, war es doch nicht nur weiß, heterosexuell und (trotz erstmals – mit Ausnahme Appenzell-Innerrhodens – überall universellem und

10 Karl Marx, *Das Kapital*, Band 1, Dietz-Ausgabe, 1969, S. 320; ders., Brief an Friedrich Bolte vom 23. November 1871, *Marx-Engels-Werke*, Band 33, Dietz-Ausgabe, 1973, S. 332.

11 John Dewey, *Imperative Need: A New Radical Party* (1934), in: ders., *The Later Works*, Volume 9, 1986, S. 76–77, zitiert nach Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 1991, S. 442; John Dewey, *What are we fighting for?* (1918), in: ders., *The Middle Works*, Volume 11, 1980, S. 98, zitiert nach Westbrook, a. a. O., S. 224; John Dewey, zitiert nach „Professor Dewey of Columbia“, in: Westbrook, a. a. O., S. 227; siehe auch Westbrook, a. a. O., S. 430, 439–441.