

Julian Nida-Rümelin

Eine Verteidigung von Freiheit *und* Gleichheit

I. Einführung

Freiheit und Gleichheit sind die beiden Grundnormen der im Zuge der Aufklärung sich herausbildenden europäischen Demokratie, sie bilden den Anfang und gegebenenfalls auch das Ende der modernen politischen Philosophie. Statt von ‚Grundnormen‘ können wir auch von den ‚Grundwerten‘ der Freiheit und Gleichheit sprechen. Solange das Verhältnis konsequentialistischer und deontologischer Bestimmungen nicht thematisch wird, können diese beiden Charakterisierungen als austauschbar gelten.

Diese beiden Grundnormen sind uns so selbstverständlich geworden, daß wir ihre Besonderheit leicht verkennen. Es ist Immanuel Kant, der die Besonderheit dieser beiden Normen wie kein anderer europäischer Philosoph auf den Begriff bringt, und der zurückgezogen lebende, in manchem weltabgewandt erscheinende Gelehrte aus Königsberg hat der europäischen Demokratie und der modernen politischen Philosophie erst klargemacht: Freiheit ist keine Willkür, Freiheit erschöpft sich nicht in Autarkie, also darin, keine Herrschaft über sich zu dulden, Freiheit haben wir nur als Vernunftwesen, d.h. als solche Akteure, die nach Maximen handeln, die verallgemeinerbar sind. Menschen sind frei, insofern sie sich von Gründen – Gründen zu urteilen und Gründen zu handeln – leiten lassen. Freiheit ist also zu verstehen als Autonomie.

Gleich sind wir als Vernunftwesen. Als solche, die sich wechselseitig die Fähigkeit zuerkennen, nach Gründen zu handeln und zu urteilen. Unabhängig vom sozialen Stand, politischer oder ökonomischer Macht erkennen wir uns als gleiche an, insofern wir uns als Vernunftwesen sehen. Wir bringen Gründe vor – Gründe, etwas zu glauben und Gründe, etwas zu tun –, wenn wir mit anderen human, wie es dem Menschen als Vernunftwesen gemäß ist, interagieren. Die Menschenwürde ist zunächst eine individuelle. Menschen haben eine spezifische Würde, insofern sie in der Lage sind, nach Gründen zu handeln und zu urteilen, insofern sie Vernunftwesen sind, insofern wir ihnen Rationalität, Freiheit und Verantwortung zuschreiben können. Diese Form der Würde ist gleich, sie kommt jedem einzelnen gleichermaßen zu, und sie wird gegenüber jedem gleichermaßen in Anschlag gebracht, wenn der Umgang untereinander human ist. In diesem Sinne kann niemand für eine andere Person entscheiden. Jede Person ist autonom, darauf beruht ihre spezifische je individuelle Würde. Als Vernunftwesen handeln wir nur nach den Maximen, die verallgemeinerbar sind, d.h. die vereinbar sind damit, daß jede Person ihre Freiheit realisieren und d.h. autonom leben kann. Die Autonomie sichernde Freiheit ist eine je individuell gleiche. Allen kommen die gleichen Freiheitsansprüche zu, weil sie alle in gleicher Weise autonom leben (wollen). Es gibt nur gleiche Freiheit oder keine Freiheit. Eine Gruppe von Menschen, die die Freiheitsansprüche auch nur einer einzigen Person verletzt, um alle übrigen besser zu stellen, handelt in toto heteronom, verletzt das Gebot gleicher individueller Würde, gleicher Autonomie und gleicher Freiheit und verliert damit in toto den Status einer moralischen Gemeinschaft. Die Gleichheit des Freiheitsanspruchs hängt mit der kantischen¹ Logik der

¹ Das Adjektiv ‚kantisch‘ sollte mit kleinem ‚k‘ einer amerikanischen Tradition entsprechend geschrieben werden, da die inhaltlichen Vorstellungen Kants zu den sozialen Aufgaben des Staates, wie Kersting mit guten Gründen ausführt, in keiner Weise überzeugen. Diese stehen in der Tradition der Armenfürsorge und werden gerechtfertigt mit dem Hinweis auf die Gefahr, daß die rechtliche Ordnung durch das Aufbegehren der Armen gefährdet sein könnte. Vgl. Kants Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ von 1793 (Akademie-Ausgabe Band VIII) sowie die Auseinandersetzung Kerstings mit

Autonomie zusammen. Der Verallgemeinerungstest von Maximen impliziert diese Form gleicher Freiheit.

Diese für die europäische Demokratie konstitutive Verbindung von Freiheit und Gleichheit wird von drei Seiten angegriffen: Die erste meint zeigen zu können, daß Freiheit und Gleichheit unvereinbar sind und der Freiheit der absolute Vorrang einzuräumen sei. Belegen wir diesen Angriff mit einem heute zunehmend gebräuchlichen Terminus: ‚Libertär‘ bzw. die Position des ‚Libertarismus‘.² Während der erste Angriff eine prinzipielle Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit postuliert und der Freiheit Priorität einräumt, geht der zweite Angriff zwar ebenfalls von einer Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit aus, räumt jedoch der Gleichheit die Priorität ein. Zur Bezeichnung wählen wir den Terminus kommunistisch bzw. die Position des Kommunismus.³ Den dritten Angriff erleben wir in diesen Tagen. Er bezeichnet sich selbst nicht als anti-egalitär, wie die Vertreter des ersten, sondern als non-egalitär, er bringt nicht Freiheit gegen Gleichheit oder Gleichheit gegen Freiheit in Stellung, sondern hält die Gleichheit als Grundnorm für entbehrlich und ersetzt diese durch Normen der Solidarität. Ich habe oben wohl bedacht von Freiheit und Gleichheit als den beiden miteinander verkoppelten Grundnormen der politischen Moderne und der europäischen Demokratie gesprochen und *fraternité* oder Solidarität nicht als dritten genannt. Dieser dritte ist nicht spezifisch modern, er prägt die mittelalterliche und frühneuzeitliche Sozialordnung und wird in der politischen Moderne transformiert. Entweder als eine klassenspezifische Solidarität der Linken oder als konservative Solidarität der ohnehin Stärkeren gegenüber den Schwachen im Sinne karitativer Pflichten oder im Sinne universalistischer, inklusiver, die ganze Menschheit umfassender Pflichten der Hilfeleistung. Diese drei Angriffe, der libertaristische, der kommunistische und der solidaristische, repräsentieren jeweils nicht nur einen Strang des philosophischen und politiktheoretischen Denkens, sondern auch der politischen Praxis, des politischen Engagements. Der libertäre hatte immense Wirkung auf das, was in den USA als Reaganomics oder in Großbritannien als Thatcher-Revolution bezeichnet wurde; der kommunistische Angriff ist gegenwärtig zusammengebrochen, und seine Protagonisten verschanzen sich in den letzten Wagenburgen etwa in Nordkorea oder Kuba, während die kommunistische Elite Chinas das gewagte Experiment der Verbindung eines entfesselten kapitalistischen Marktes mit kommunistischer Parteiführung und Staatskontrolle unternimmt. Aber in der Bewegung der Globalisierungskritiker, in den Gewerkschaften und einem Teil der neuen sozialen Bewegungen halten sich nach wie vor kommunistische Ideale. Der dritte Angriff, der solidaristische, tritt weniger polemisch auf als die beiden vorausgenannten. Er eskamotiert den Wert der Gleichheit und ersetzt ihn durch Normen der Solidarität – Normen, die sich etwa aus der Pflicht ergeben, allen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Dieser letzte Angriff ist politisch schwer zu verorten. Er reicht von sich selbst als Sozialdemokraten bezeichnenden Aristotelikern wie Martha Nussbaum bis zu eher neo-liberal Gesinnten wie Harry Frankfurt. Das Programm der Ersetzung von Gleichheit durch Solidarität tritt weniger

der politischen Philosophie und Rechtsphilosophie Immanuel Kants im ersten Teil von *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart.*, Frankfurt a.M. 1997.

² Dieser Terminus ‚libertär‘ weist eine durchaus schillernde Begriffsgeschichte auf. Unterschiedliche Spielarten des Anarchismus haben sich als libertär bezeichnet. Manche Strömungen des Sozialismus, die sich von der totalitären Tendenz abgrenzen wollten, haben sich als libertär bezeichnet. Positionen, die sich als libertär bezeichnen, gibt und gab es sowohl links wie rechts im politischen Spektrum. Der ‚rechte‘ Libertarismus verteidigt den kapitalistischen Markt, der ‚linke‘ ist kapitalismuskritisch und wendet sich nicht nur gegen die staatliche Autorität und staatliche Institutionen, sondern auch gegen das Privateigentum generell oder jedenfalls das Privateigentum an Produktionsmitteln.

³ Auch diese Charakterisierung hat eine schillernde Begriffsgeschichte hinter sich. In kommunistischen Utopien spielt das Versprechen einer Freiheit für alle eine wesentliche Rolle, dennoch scheint es mir angesichts des realen historischen Wirkens kommunistischer Bewegungen nicht unfair zu sein, sie durch die Grundposition eines Primats der Gleichheit vor der Freiheit zu charakterisieren.

polemisch auf als das libertäre und das kommunistische. Auch dieser Angriff bedroht jedoch das normative Fundament der Demokratie. Keine dieser drei politischen und intellektuellen Bewegungen läßt sich philosophisch überzeugend substantiieren. Dies zu zeigen, ist das Ziel dieses Aufsatzes. Dabei werden der erste und der zweite Angriff auf das normative Fundament der politischen Moderne, d.h. Freiheit und Gleichheit, nur cursorisch behandelt, gewissermaßen als Folie, vor der der dritte Angriff desto deutlicher abgewiesen werden kann. Es gibt allerdings Varianten der Egalitarismuskritik, die mit dieser Verteidigung von Freiheit und Gleichheit vereinbar sind; diejenige Wolfgang Kerstings gehört dazu – auf sie gehe ich zum Schluß näher ein.

II. Freiheit ohne Gleichheit: Libertarismus

Die elaborierteste Form des Libertarismus hat Robert Nozick mit *Anarchy, State and Utopia* vorgelegt. Es ist charakteristisch für diese und andere Formen des Libertarismus, daß sie individuelle Freiheit als etwas normativ Gegebenes annehmen. Bei Robert Nozick in der Form, daß er, sich auf John Locke berufend, die wichtigsten individuellen Rechte, das Recht auf Leben, das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das Recht auf Eigentum, ohne weitere ethische⁴ Begründungen anführt. Dies ist insoweit ein legitimer Argumentationsschritt, als diese genannten individuellen Rechte in unserer lebensweltlichen moralischen Praxis ebenso wie in den juridischen Systemen der westlichen Demokratien tief verankert sind, wie ein Blick auf die Verfassungsordnungen zeigt. Von daher ist es naheliegend, die Argumentation dort zu beginnen, wo es keinen fundamentalen Dissens gibt, jedenfalls nicht unter den Adressaten der Schrift. Allerdings verbindet Nozick – und mit ihm die meisten Libertarier – mit den Lockeschen Individualrechten mehr, nämlich nicht nur ihre allgemeine Geltung, sondern auch ihren fundamentalistischen Status. Es sind lediglich diese individuellen Rechte, auf denen das Gesamt der normativen Beurteilung beruht; alle anderen normativen Aspekte sind demgegenüber derivativ, das heißt, sie können nur insofern Relevanz beanspruchen, als sie sich aus diesem Katalog Lockescher Individualrechte ableiten lassen. Diese Annahme steht aber zweifellos in einem tiefen Konflikt zumindest zur lebensweltlichen moralischen Praxis, und von daher ist sie begründungsbedürftig. Nicht die Annahme Lockescher Individualrechte ist begründungsbedürftig, sondern der damit verbundene Fundamentalismus (im Sinne von *foundationalism*, also erkenntnistheoretisch verstanden), den die libertäre politische Theorie postuliert. Wer, wie etwa John Rawls, das Gesamt der *well-considered moral judgements* und das Gesamt der etablierten politischen Begründungsformen als Berufungsinstanz einer normativen Theorie akzeptiert, enthebt sich einer darüber hinausgehenden „metaphysischen“⁵ Begründungspflicht. Wer dagegen einzelne Elemente der lebensweltlichen moralischen Praxis (auch der juridischen Systeme und der politischen Begründung) herausgreift, diese als unbezweifelbares Fundament allen normativen Argumentierens auszeichnet und andere Teile der etablierten moralischen Praxis (der juridischen Systeme oder der politischen Begründungen) als irrelevant markiert, trägt eine besondere Begründungspflicht. Interessanterweise erfüllt Nozick diese, ebenso wie andere Libertarier, nicht.

⁴ Die Termini ‚ethisch‘ und ‚moralisch‘ werden hier in ihrer konventionellen Bedeutung gebrauch, d.h. ethisch bezieht sich auf die philosophische Subdisziplin der Ethik und moralisch auf außer-wissenschaftliche normative Phänomene. Allerdings gibt es nach meiner Auffassung einen fließenden Übergang zwischen moralischen und ethischen Urteilen, die lediglich im Grade der Systematisierung und der Theorieabhängigkeit zu unterscheiden sind. ‚Ethisch‘ ist also nicht für das lebensweltlich Normative gegenüber dem universelle Geltung beanspruchenden ‚Moralischen‘, wie bei Jürgen Habermas verstanden.

⁵ Vgl. John Rawls: „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, in: Ders., *Collected Papers*. Cambridge/Mass. & London 1999.

Das libertäre Argument hat etwa folgende Form: Menschen haben individuelle Rechte, diese haben sie vor jeder moralischen oder politischen Instituierung.⁶ Das libertäre Argument beruht auf einem emphatischen Verständnis natürlicher Freiheit. Freiheit ist nicht das Ergebnis wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse und politischer Institutionalisierungen, sondern die Menschen sind ursprünglich, also vor aller politischen Ordnung, frei, und die jeweilige politische Ordnung muß sich gegenüber den Individuen im vorstaatlichen Zustand legitimieren. Das legitimierende Argument hat folgende Form: Die freien Menschen im Naturzustand werden untereinander Verträge schließen, um sich gegenüber Übergriffen zu schützen, die aufgrund unterschiedlicher Auslegungen individueller Freiheitsrechte oder in der Ausübung von Selbstjustiz ihren Grund haben. Sie werden, wie Nozick meint, Schutzgemeinschaften bilden, und dies entspricht in der Tat einer historischen Erfahrung, daß überall dort, wo die staatliche Ordnung kollabiert, etwa in Bürgerkriegen, aber auch bei schwachen Formen der Fremdherrschaft, solche lokal dominierenden Schutzgemeinschaften entstehen. Die sizilianische Mafia ist dafür ebenso ein Beispiel wie das Regime der *war lords* in Afghanistan oder auf dem Balkan. Je größer die Schutzgemeinschaft, desto effektiver kann das Gut der individuellen Sicherheit garantiert werden. Dieses Gut ist also von einer Art, das Monopolstrukturen begünstigt. Eine monopolistische Schutzgemeinschaft aber ist etwas dem Staate sehr ähnliches. Damit ist nach Auffassung der Libertarier gezeigt, daß ein Minimalstaat allein aufgrund individuell rationalen Verhaltens bei wechselseitiger Anerkennung der Lockeschen Individualrechte resultieren würde. Die entscheidende Volte der Libertären besteht jedoch nicht in dieser Widerlegung des Anarchismus, sondern in dem vermeintlichen Nachweis, daß jede über eine verallgemeinerte Schutzgemeinschaft hinausgehende staatliche Ordnung Lockesche Individualrechte verletzen würde. Dieses Argument ist aber klarerweise ein *non sequitur*. Warum sollte es nicht in einem analogen Prozeß der unsichtbaren Hand neben Schutzgemeinschaften auch Bildungsgemeinschaften geben, die aufgrund individueller Verträge entstehen? Warum sollte sich nicht Elter a und Elter b zusammenschließen, eine Abgabe zahlen, um beider Kinder unterrichten zu lassen? Dies ist sicher effizienter, als je individuell diesen Unterricht zu gestalten. Warum sollten in gleicher Weise nicht Sozialgemeinschaften entstehen, die gegen existentielle Risiken wie Krankheit, Elternschaft, Alter oder Arbeitslosigkeit versichern? Auch hier gilt das gleiche Argument der Größe: Je größer die jeweilige Gemeinschaft, desto effektiver kann sie das jeweilige Gut bereitstellen. Es ist zu erwarten, daß aufgrund lediglich individueller Rationalität sowie aufgrund der Möglichkeit, Verträge zu tätigen, und schließlich unter Voraussetzung der wechselseitigen Anerkennung Lockescher Individualrechte, neben Schutzgemeinschaften auch Bildungs- und Sozialgemeinschaften entstehen. Sie sind damit unter den – problematisch einseitigen – normativen Voraussetzungen der Libertären legitimiert. Der Libertarismus zeigt gerade das nicht, was er glaubt zeigen zu können, daß jede über den liberalen Nachwächterstaat hinausgehende staatliche Ordnung Lockesche Individualrechte verläßt. Mit anderen Worten, selbst wenn man sich auf die Eskamotierung aller normativen Bestimmungen – ausgenommen der Lockeschen Individualrechte – einließe, würde sich nach wie vor, also unter Voraussetzung des Primats, ja der ausschließlichen moralischen Relevanz individueller Rechte, ein Sicherheits-, Bildungs- und Sozialstaat legitimieren lassen. Als rationale Akteure, die kein normatives Gleichheitspostulat kennen, werden diese Gemeinschaften allerdings asymmetrisch sein: Sie werden die Schwächeren in höherem Maße belasten als die Stärkeren. Dies gilt schon für den Nozickschen Minimalstaat. Es ist nicht einzusehen, warum nicht die Stärkeren Verträge mit Schwächeren schließen, die sie bevorzugen, und damit die Besserstellung der ohnehin schon Starken legitimieren. Es ist anzunehmen, daß der Gerechtigkeitssinn gegen diese Form der sozialen Asymmetrie rebellieren würde, d.h., daß eine politische und soziale Ordnung, die in hohem Maße von den

⁶ Ich verwende diesen Terminus ‚instituieren‘ in etwa der Bedeutung, wie Robert Brandom von ‚institute‘ spricht, vgl. *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge/Mass. 1994.

Asymmetrien je individueller Vertragsschlüsse geprägt ist, keinen allgemeinen Konsens fände. Warum sollte es dann nicht rational sein, daß sich zum Beispiel die Schwächeren in großer Zahl zusammenschließen und eine andere politische und soziale Ordnung erzwingen? Ein solcher Zwang stünde im Widerspruch zur vorausgesetzten wechselseitigen Anerkennung Lockescher Individualrechte als einziges normatives Fundament. Ein solcher Zwang wäre Ausdruck eines Konfliktes zweier normativer Perspektiven: der der Legitimität je individuell optimierender Vertragsschlüsse einerseits und der Wahrnehmung sozialer und politischer Asymmetrie, sprich der Verletzung des Gleichheitspostulates, andererseits. John Rawls hat den Schleier des Nicht-Wissens eingeführt, um diese ‚kantische‘ Perspektive zu konkretisieren. Die öffentlichen Beurteilungen unter dem Maßstab der Gerechtigkeit müssen von der je individuellen Situierung abstrahieren. Die Stabilität einer politischen Ordnung hängt davon ab, daß eine solche Zustimmungsfähigkeit unter dem Schleier des Nichtwissens gegeben ist. Gleichheit heißt, daß unabhängig von der natürlichen und sozialen Lotterie die politische Ordnung jeweils gegenüber jedem Einzelnen gerechtfertigt werden kann. Der normative Konsens beruht auf der Einnahme eines moralischen Standpunktes. Dies aber sollten die Libertarier nicht kritisieren, denn sie selbst postulieren die Einnahme eines moralischen Standpunktes, nämlich den, Lockesche Individualrechte zu respektieren, und zwar nur diese. Der libertäre Angriff auf das normative Fundament der politischen Moderne – die im kantischen Sinne verkoppelte Freiheit und Gleichheit – hat also zwei Schwächen. Die erste ist die Willkür in der Auswahl der normativen Prämissen – eine Willkür, die eine umfassend kohärentistische Begründung des Libertarismus ausschließt und den Libertarismus damit in eine Reihe fundamentalistischer ethischer Ansätze stellt, die an einem selbstgestellten unlösbaren Begründungsproblem scheitern. Die zweite Schwäche ist, daß selbst bei Voraussetzung dieses einseitigen und willkürlich auf Lockesche Individualrechte beschränkten normativen Fundamentes sich nicht einsichtig machen läßt, daß sich der einzig legitimierbare Staat auf die Garantie individuellen Schutzes beschränken würde. Wie wir gesehen haben, ist es weit plausibler anzunehmen, daß in analoger Weise als Ergebnis eines Prozesses der unsichtbaren Hand nicht nur Schutzgemeinschaften, sondern auch Bildungs- und Sozialgemeinschaften entstünden. Diese beiden Schwächen sind fatal. Der erste, libertäre Angriff auf das normative Fundament der politischen Moderne kann damit als abgeschlagen gelten.

III. Gleichheit ohne Freiheit: Kommunismus

Der Kommunismus hat mit dem Libertarismus eines gemeinsam, nämlich die These der Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit. Der Unterschied zwischen Kommunismus und Libertarismus besteht darin, daß der Kommunismus der Gleichheit, und der Libertarismus der Freiheit angesichts dieser vermeintlichen Unvereinbarkeit den Vorrang gibt. In der Tat führt die wechselseitige Anerkennung von Freiheit im Sinne einer möglichst autonomen Lebensgestaltung zu realen Ungleichheiten. Der Feind der Freiheit im Sinne kantischer Autonomie ist der Paternalismus im günstigen und der Totalitarismus im ungünstigen Falle. Der Paternalismus ist von Wohlwollen gegenüber den zu Betreuenden geleitet und achtet in seiner kommunistischen Variante darauf, daß sich niemand von einer anderen Person allzu sehr abhebt. Begabungsunterschiede werden folgerichtig ignoriert, Auffälligkeiten, wo es geht, bekämpft. Kunst und Wissenschaft sind in einer paternalistischen Gesellschaft diesen Typs ein steter Quell des Unbehagens. Die Normierung auf Gleichheit richtet sich vor allem aber auch gegen abweichendes Sozial- und Individualverhalten. Agenturen der Betreuung sorgen dafür, daß diese Abweichungen gering gehalten werden, sofern sie sich nicht durch Sanktionen im Keime ersticken lassen. Die totalitäre Variante setzt Gleichheit auf Kosten von Freiheit durch umfassende Kontrolle durch. Das Wohlwollen des Paternalismus wird durch

die Repression des Staats- und Parteiapparates ersetzt. Die kommunistischen Gesellschaften der Vergangenheit – und auch noch der Gegenwart – lassen sich in diesem Spektrum zwischen Paternalismus und Totalitarismus ansiedeln. Das Kambodscha des Pol Pot war zweifellos totalitär, das Maoistische China war überwiegend totalitär, das Stalinistische Russland war überwiegend totalitär, Albanien unter Enver Hodscha ohnehin. Die mittel- und osteuropäischen Staaten, die erst in den letzten Kriegsjahren unter sowjetische Kontrolle kamen, verbanden totalitäre und paternalistische Elemente miteinander und versuchten zumindest nach außen, ihre totalitären Praktiken zu verdecken. Ein Gutteil der westeuropäischen und internationalen Linken ist dieser Camouflage aufgesessen. Das Erwachen seit Mitte der 80er Jahre war entsprechend bitter und hat zu einer Entpolitisierung oder gar zynischen Rechtswendung eines wesentlichen Teils der politischen Linken beigetragen. Das Versprechen des frühen Marx und der Frühsozialisten, durch Gleichheit erst Freiheit zu sichern, ist in diesem großangelegten historischen Experiment des Marxismus-Leninismus jedenfalls gescheitert. Der normative Irrtum liegt auf der Hand: Die wechselseitige gleiche Anerkennung von Autonomie und individueller Würde impliziert die Zurückhaltung staatlicher Kontrolle. Freiheit und Gleichheit sind in der politischen Moderne miteinander unlösbar verknüpft, aber eben in der Weise, daß die wechselseitige gleiche Anerkennung individueller Würde und Autonomie der einzelnen Person eine private wie auch eine politische Verantwortung zuweist. Diese Verantwortung läßt sich nicht delegieren und ihre konkrete Ausübung nicht kontrollieren, ohne genau das zu verlieren, nämlich die Verkoppelung von Freiheit und Gleichheit im kantischen Sinne.

IV. Solidarität statt Gleichheit

Der dritte Angriff auf das normative Fundament der politischen Moderne, die Verkoppelung von Freiheit und Gleichheit im kantischen Sinne, hält Gleichheit für keinen normativen Wert an sich und möchte ihn durch verschiedene Varianten der Solidarität ersetzen. Protagonisten dieses Angriffs bezeichnen sich nicht als Anti-Egalitaristen, sondern in der Regel als (neue) Non-Egalitaristen. Gleichheit mag für sie zwar gelegentlich eine instrumentelle normative Relevanz haben, aber niemals eine intrinsische. Gleichheit als solche sei kein ethischer oder politischer Wert. Gleichheit soll durch Suffizienz ersetzt werden. Eine Argumentationslinie der **Non-Egalitarier** suggeriert, daß jede ethische und politische Bezugnahme auf Gleichheit in Wirklichkeit auf etwas anderes gerichtet sei, z.B. auf Suffizienz oder Inklusion.⁷ Dieser letzte Angriff erinnert an die von Odysseus inspirierte List der Achäer nach allen gescheiterten Versuchen, Troja zu besiegen, ein hölzernes Pferd als Geschenk anzubieten, in dem dann die griechischen Krieger freundlichen Einlaß in die bislang unbesiegbare Stadt erhielten, um dann nächstens die Tore zu öffnen, so daß die Stadt gestürmt werden konnte. Den **Non-Egalitariern** fehlt die Aggressivität der Libertären und der Kommunisten. Sie beschwichtigen, indem sie suggerieren, das Gleichheitspostulat sei doch gut aufgehoben in anderen normativen Kriterien – und verbergen damit, daß das Fundament der politischen Moderne zerstört werden soll. Der neue Non-Egalitarismus ist das Trojanische Pferd, das den humanistischen Kern einer kantisch verstandenen europäischen Demokratie brechen soll. Die so unkriegerische äußere Gestalt dieses Pferdes ist verführerisch, sie läßt freundliche Vereinnahmung und keine Zerstörung erwarten. Die Verteidiger der Gleichheit sollten einsehen, daß sie nicht verlieren, vielmehr lediglich ein Geschenk entgegennehmen. Gleichheit sei doch – besonders im internationalen Rahmen – eine Chimäre. Politische Programme, die sich auf Gleichheit

⁷ Vgl. etwa Harry Frankfurt: „quality and respect“, in *Social Research* 64 (1997), S. 3-15. Zur neuen Egalitarismuskritik vgl. auch die Einführung von Angelika Krebs und die Beiträge von Harry Frankfurt, Joseph Raz, Derek Parfit, Avishai Margalit, Elisabeth Anderson und Michael Walzer in *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, hg. v. A. Krebs, Frankfurt/M. 2000.

berufen, hätten gegen die Realitäten doch keine Chance. Wer will wirklich gleiche Bedingungen eines autonomen Lebens in den Slums von Kalkutta und Beverly Hills? Die Verteidigung der Gleichheit werde zum puren Utopismus, und zudem könne es doch nicht wirklich um Gleichheit gehen, sondern um das, was die Verteidiger der Gleichheit doch wohl eigentlich im Auge hätten, nämlich Mindestbedingungen eines menschenwürdigen Lebens zu schaffen.

Das, was von Alexis de Toqueville so einfühlsam als der Charme des *Ancien Regime* beschrieben wurde, sah Verantwortung für die Schwächeren über alle Stände hinweg vor.⁸ Die personalen Bindungen schafften zwischen den unterschiedlichen sozialen Rollen einen Zusammenhalt, der den Absturz ins Bodenlose verhinderte. Die mittelalterliche und die frühneuzeitliche Gesellschaft war in diesem Sinne – jedenfalls von ihrem normativen Gehalt, wenn auch nicht unbedingt von ihrer sozialen Praxis her beurteilt – eine solidarische. Der dritte Kampfbegriff auf den Bannern der Französischen Revolution, *Fraternité*, war nicht spezifisch modern wie *Liberté* und *Egalité*; er symbolisierte das Fortleben, aber auch die Transformation von Solidaritätsbeziehungen, die aus der feudalen Ordnung vertraut waren. Diese Solidaritätsbeziehung wurde nun klassenspezifisch verstanden und zweifellos zu einem starken *Movens* der Revolution. Gleichheit als intrinsischen Wert aufzugeben und durch Solidarität zu ersetzen, hieße, zu einer karitativen Wertorientierung zurückzukehren, hieße, eine postmoderne Politik zu legitimieren, charakterisiert durch die Freiheit des Marktes einerseits und eine Solidarität andererseits, die ohne Verankerung in kollektiven Identitäten und lokalen kulturellen Kontexten nicht lebensfähig wäre. Ohne ihre Verkoppelung mit Gleichheit verwandelt sich Freiheit in die Freiheit der Anbieter und Nachfrager von marktgängigen Gütern, und ohne Verbindung mit Gleichheit verkommt Solidarität zur Hilfe für die Ärmsten. Ohne den zweiten Grundwert der bürgerlichen Revolution bleibt das Marktkorrektiv des Mitleids als Grundlage staatlicher Armenhilfe und privaten karitativen Engagements. Das was seit einiger Zeit gewissermaßen esoterisch, nämlich in philosophischen Fachzeitschriften als neuer Non-Egalitarismus diskutiert wird, paßt gut in die politische Agenda der Zerstörung sozialstaatlicher Strukturen. Diese sind, jedenfalls in Mittel- und Nordeuropa, also dort, wo sie am erfolgreichsten und wirksamsten etabliert wurden, nicht auf Armenhilfe zu reduzieren. Die staatlichen Sozialversicherungssysteme gelten nicht nur dem individuellen Ausgleich von Lebensrisiken, sondern der Herstellung von Mindeststandards der Gleichheit im Sinne gleicher Würde und gleicher Freiheit. Menschen sollen Akteure ihres Lebens bleiben können, auch wenn der Markt für sie vorübergehend oder vielleicht sogar auf Dauer keine Verwendung mehr hat. Sie sollen sich mit gleicher Würde gegenübertreten können, auch wenn ihre materiellen Ressourcen unterschiedlich sind: der Sozialstaat des mittel- und nordeuropäischen Typs als Institutionensystem, das die Realisierung individueller sozialer Rechte und damit die Autorschaft des eigenen Lebens sichern soll. Seine Beschränkung auf die wirklich Bedürftigen, wie es den aktuellen Agenden in den meisten westlichen Industrienationen entspricht (mit Ausnahme lediglich des skandinavischen Modells), ist vor diesem Hintergrund als ein Traditionsbruch zu verstehen, der das wesentliche *Movens* aufgibt, allen die Möglichkeit vernünftiger und langfristiger Lebensplanung zu ermöglichen, sie damit auch angesichts der Wechselfälle des Marktes Autoren ihres Lebens und nicht Opfer von Willkür und Zufall sein zu lassen, und dieses *Movens* durch Suffizienzkriterien ersetzt. Dem neuen Non-Egalitarismus mag das möglicherweise nicht bewußt sein: Er ist der passende intellektuelle Begleiter des großen Abbruchunternehmens ‚Europäischer Sozialstaat‘.

⁸ Alexis de Tocqueville: *L'ancien regime et la revolution*, Paris 1856.

V. Der intrinsische Wert der Gleichheit

Die neuen **Non-Egalitarier** locken mit Suffizienz: Darum müsse es doch auch den Verteidigern der Gleichheit gehen, daß jeder Mensch die Bedingungen vorfindet, die ein menschenwürdiges Leben gestatten.⁹ Alles andere sei doch eigentlich irrelevant. Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, seien auch große Differenzen kein normatives Problem. Die Verteidiger der Gleichheit¹⁰ sollten doch erkennen, daß es ihnen eigentlich um etwa anderes geht, nämlich um die Minimalbedingungen eines menschenwürdigen Lebens. Es scheine ihnen, als habe dies etwas mit Gleichheit zu tun, da es in der Tat skandalös anmute, wenn Einzelne in großem Reichtum schwelgen, während andere unter menschenunwürdigen Bedingungen vegetieren. Diese Differenzen kann man als Hinweis darauf auffassen, daß es Möglichkeiten gäbe, die menschenunwürdigen Lebensbedingungen durch entsprechende Maßnahmen, eventuell auch solche der Umverteilung, zu beenden. Warum dann noch die Orientierung an Gleichheit? Dieser Suggestion muß mit einem präzisen philosophischen Argument begegnet werden.

Es stehen sieben Menschen im Zimmer und warten auf einen hohen Besuch. Dieser kommt herein und gibt sechs von ihnen die Hand, aber nicht dem siebten. Dieser Siebte ist zurecht darüber gekränkt oder empört. Im übrigen geht es dem Siebten gut, er hat ein hinreichendes Einkommen, und die Tatsache, daß ihm nicht die Hand geschüttelt wurde, wird für ihn keinen bleibenden Schaden haben. Er ist zurecht gekränkt oder empört, er hat eine reaktive moralische Einstellung, die Strawson „resentment“ nennt, das heißt, er nimmt es der hochgestellten Persönlichkeit übel, und zwar im moralischen Sinne, daß sie ihm die Hand nicht gegeben hat. Nun mag es Gründe geben dafür, daß diese hochgestellte Persönlichkeit so gehandelt hat, möglicherweise hat der siebte der Wartenden kürzlich einen beleidigenden Artikel geschrieben, und dies motivierte dieses Verhalten. Dann wäre – möglicherweise – der Betroffene zu Unrecht gekränkt oder empört, er hätte keinen guten Grund, das moralisch übel zu nehmen. Aber nehmen wir an, er hätte Grund, gekränkt oder empört zu sein, dieses Verhalten moralisch übel zu nehmen. Dann stellt sich die Frage, warum? Nun, weil er anders, eben ungleich behandelt wurde gegenüber den anderen Wartenden. Gleichheit im Sinne von Gleichbehandlung ist wesentlich für individuelle Selbstachtung und für den Respekt gegenüber anderen. Es ist die Tatsache, ungleich behandelt worden zu sein, obwohl es dafür keinen Grund gab, die diese kränkende Wirkung hat. Diese Tatsache allein, ohne Grund ungleich behandelt worden zu sein, ist (rationalerweise) geeignet, die individuelle Selbstachtung der betroffenen Person zu schädigen. Die betroffene Person hat Grund, sich in ihrer Selbstachtung beschädigt zu sehen. Dies gilt selbst dann, wenn die Person über einen so stabilen Charakter verfügt, daß sie de facto in ihrem Selbstwertgefühl nicht gemindert ist. Allein die Tatsache, daß das Verhalten der hochgestellten Persönlichkeit offenkundig darauf abzielte, ihre Selbstachtung zu beschädigen, und daß die betroffene Person daraufhin gerechtfertigterweise gekränkt oder empört ist, gerechtfertigterweise dieses Verhalten übel nehmen kann, reicht hin – wie auch immer die psychischen Wirkungen dieses Verhaltens de

⁹ Vgl. Avishai Margalit: *The Decent Society*, Cambridge/Mass. 1996, sowie “Decent Equality and Freedom: A Post script”, in: *Social Research* 64 (1997), S. 147-160.

¹⁰ Als wichtigste Vertreter gelten: Robert Dworkin, Thomas Nagel, Philippe van Parijs, G.A. Cohen und Richard Arneson. Vgl. Ronald Dworkin mit seinen vier voluminösen und detaillierten Artikeln zu ‚equality‘ in *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), in *Iowa Law Journal* 73 (1987) und in *San Francisco Law Review* 22 (1987); vgl. a. ders. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge/Mass. 2000. Vgl. Thomas Nagel: „Equality“, in ders.: *Mortal Questions*. Cambridge/Mass. 1979, sowie *Equality and Partiality*. Oxford 1991. Vgl. Philippe van Parijs: *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford 1995; Gerald Cohen: “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”, in: *The Quality of Life*, hg. v. M. Nussbaum und A. Sen, Oxford 1993; Richard Arneson: „Equality and Equal Opportunity for Welfare“, in: *Philosophical Studies* 56 (1989), S. 77-93. Für eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Formen des Egalitarismus vgl. Elisabeth Anderson: „What is the Point of Equality?“ in *Ethics* 109 (1999), S. 287-337.

facto sind.¹¹ Ungleichheit kränkt zurecht, auch in den Fällen, in denen nichts Wesentliches auf dem Spiel steht. Dies spricht gegen die Überführbarkeit von Gleichheitskriterien in Suffizienzkriterien. Viele Non-Egalitarier werden erwidern: Gegen Gleichbehandlung als Prinzip habe ja niemand irgendetwas. Die gesamte Rechtsordnung beruhe doch auf Gleichstellung vor dem Gesetz. Anti-Diskriminierungs-Gesetze machten Sinn. Und dieser Sinn lasse sich vielleicht nicht durch Suffizienzkriterien allein fassen, aber zumindest durch das Kriterium der Inklusion, also der Einbeziehung aller, des Nicht-Ausschliessens aus den sozialen Bezügen. Dieser Rettungsversuch des Non-Egalitarismus kann aus zwei Gründen nicht überzeugen.

Zum einen gibt es einen Zusammenhang zwischen Gleichbehandlung und Gleichverteilung. Jede zentrale Verteilungsinstanz hat das zu Verteilende gleich zu verteilen, außer es gibt gute Gründe, es ungleich zu verteilen. Jede Ungleichverteilung ohne Grund kränkt zurecht, verletzt die Selbstachtung der Betroffenen. Das hat mit Suffizienzkriterien nichts zu tun. Auch dann, wenn hinreichend viel von einem zu verteilenden Gut vorhanden ist, so daß auch bei drastischer Ungleichverteilung die schlechter Gestellten immer noch nach absoluten Maßstäben relativ gut gestellt sind, ist Ungleichverteilung ohne Grund inakzeptabel; es kränkt die Betroffenen zurecht. Wenn in einem Golfclub mit hohen Jahresbeiträgen und bestehend aus einer Mitgliedschaft, denen es individuell gut geht, die nutzbaren Zeiten verteilt werden, und diese werden willkürlich, das heißt ohne vernünftigen Grund ungleich verteilt, dann sind die Betroffenen zurecht gekränkt, dann hat die Person, die über diese Verteilung entschieden hat, unrecht gehandelt. Gleichheit ist auch weit jenseits jedes Suffizienzkriteriums ein wesentliches Element der Selbstachtung. Gleichbehandlung führt unter bestimmten Bedingungen zwingend zu Gleichverteilung.

Zum anderen führt nicht jede ungerechtfertigte und Gefühle des Zurückgesetztseins, d.h. der Kränkung oder der Empörung, des moralischen Übelnehmens rechtfertigende Handlung zur Exklusion. Wir wollen eine Gesellschaft des Respekts und der wechselseitigen Anerkennung. Eine solche Gesellschaft setzt voraus, daß wir uns wechselseitig als gleiche, in einem bestimmten Sinne jedenfalls, verstehen und uns entsprechend zueinander verhalten. Eine Verletzung dieses Gleichheitsgebotes impliziert noch nicht Exklusion, sondern eben nur Zurücksetzung, Schlechterbehandlung, ungerechtfertigte Ungleichheit. Diese ist für sich normativ problematisch, nicht erst dann, wenn sie die Betroffenen aus den sozialen Interaktionsbeziehungen ausschließt. Als Fazit läßt sich festhalten: Weder Suffizienz noch Inklusion können den Wert und die Norm der Gleichheit ersetzen. Gleichheit hat einen intrinsischen Wert, so wie Freiheit, aber auch Solidarität und damit Suffizienz und Inklusion. Verletzungen des Gleichheitspostulats kränken die Betroffenen. Wir wünschen uns eine nicht-kränkende, die Selbstachtung ihrer Mitglieder nicht beschädigende Gesellschaft. Eine solche Gesellschaft muß Gleichheitspostulaten einen zentralen Stellenwert einräumen.

VI. Der intrinsische Wert der Freiheit

Nicht nur Gleichheit, auch Freiheit ist ein intrinsischer Wert bzw. eine Norm, die um ihrer selbst willen zu beachten ist. Freiheit ist nicht lediglich instrumentell zu anderen Zielen, etwa dem Glück des Individuums oder der wirtschaftlichen Effizienz des Marktes. Wenn A überzeugt ist, daß B ein glücklicheres Leben leben würde, wenn sie sich für h entschiede, dann kann A gegenüber B Gründe vorbringen, um B zu überzeugen. Nehmen wir an, A hat gute Gründe für seine Überzeugung und B hat schlechte Gründe für ihre gegenteilige Überzeugung. Damit hat A aber noch kein Recht, B zu h zu zwingen. A behandelt B nur insofern respektvoll, d.h. ihre Freiheit im Sinne kantischer Autonomie achtend, wenn A

¹¹ Ausführlicher habe ich mich mit dieser Frage auseinander gesetzt in *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart: Reclam 2005, Kap. V. „Warum Menschenwürde auf Freiheit beruht“, bes. S. 131-140.

Gründe vorbringt und nicht den vielleicht effizienteren Weg der Manipulation oder Instrumentalisierung geht. Es könnte sein, daß man B leicht dazu bringen könnte, h zu tun, indem man ihr falsche Informationen vermittelt, sie unter Druck setzt oder, wie es Österreicher nennen, charmiert. Auch wenn solches Verhalten im Alltag oft genug vorkommt – es verletzt das Postulat wechselseitigen Respekts. Wohlgemerkt, dieser Respekt ist hier spezifiziert: Es ist ein Respekt, der darauf beruht, daß wir uns wechselseitig als autonome Akteure ansehen, als Autoren unseres Lebens, als Wesen, die sich von Gründen affizieren lassen, die in der Lage sind, Gründe abzuwägen und auf Grund dieser Abwägung urteilen und entscheiden. Es mag sein, daß durch diesen Respekt das erreichbare Ergebnis, das B h tut, nicht erreicht wird. B wäre dann – nach Annahme – in ihrem weiteren Leben unglücklicher als nötig. Die soziale Welt wäre, gemessen an der Glückssumme, eine schlechtere, als wenn B sich für h entschieden hätte. Dies ändert aber nichts daran, daß es der Respekt vor der Autonomie verlangt, nicht zu manipulieren, sondern Gründe anzuführen, auch wenn diese Gründe nicht das effektivste Mittel sind, B zu h veranlassen. Freiheit als Autonomie ist ein intrinsischer Wert bzw. eine intrinsische Norm. Eine freiheitliche Gesellschaft ist eine solche, die ihren Mitgliedern diese Form der Autonomie zugesteht, die ihre lebensweltlichen Moralbeziehungen ebenso wie ihre politischen und sozialen Institutionen so gestaltet, daß sie ihren Mitgliedern jeweils ein möglichst autonomes Leben gestattet. Eine freiheitliche Gesellschaft muß daher mit Differenzen leben; mit Differenzen in der Lebensgestaltung auch dann, wenn sie die soziale Kohäsion vermindern, Konflikte schaffen, Widerstände provozieren. Das Ziel vieler Kommunitaristen, die Kohäsion innerhalb der Gesellschaft zu stärken, ist legitim. Es darf aber nur in den Grenzen Richtschnur des bürgerliche Engagements und der politischen Entscheidung sein, als es nicht in Konflikt zur Freiheitlichkeit, d.h. zur wechselseitigen Anerkennung autonomer Lebensgestaltung, gerät.

Diese kantisch verstandene Freiheit ist ohne Gleichheit konzeptionell unvollständig. Das Postulat des Respekts verlangt, allen gleichermaßen ein autonomes Leben zuzugestehen. Dies rechtfertigt es, daß etwa in der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls¹² das erste Prinzip als gleiche maximale Freiheiten charakterisiert wird und dort eben nicht das Differenzprinzip zur Anwendung kommt, das immer dann Ungleichheiten rechtfertigt, wenn sie auch die schlechter Gestellten besser stellen. Nein, dieser wechselseitige Respekt vor der Autonomie des Individuums ist *gleicher* Respekt. Jede Ungleichheit in diesem sensiblen Bereich der Selbstbestimmung, der Autorschaft des eigenen Lebens, würde die individuelle Selbstachtung beschädigen. Die kantische Freiheit ist ein intrinsischer Wert oder eine intrinsische Norm, und sie ist begrifflich eine gleiche individuelle Freiheit. Sie kommt allen gleichermaßen zu. Und nur insofern sie allen gleichermaßen zukommt, kann sie Grundprinzip einer freiheitlichen Gesellschaft sein. Jede Abweichung von der gleichen Zuerkennung autonomer Lebensgestaltung würde das normative Fundament der politischen Moderne und der europäischen Demokratie zerstören.

Machen wir uns das an einem Gedankenexperiment klar. Nehmen wir an eine Gesellschaft sei durch tief verwurzelte, traditionelle Ungleichheits-Vorstellungen geprägt. Nehmen wir an, alle Mitglieder dieser Gesellschaft ordnen sich jeweils einzelnen Ständen oder Kasten zu, und jedem Mitglied eines solchen Standes oder einer solchen Kaste kommen als Mitglied dieses Standes oder dieser Kaste bestimmte Vorrechte gegenüber niedrigeren Kasten oder Ständen zu. Angenommen, diese normative Ungleichheitsordnung werde allgemein akzeptiert. Das heißt, auch die Mitglieder der unteren Kasten oder Stände akzeptieren die Vorrechte der Mitglieder höherer Kasten oder Stände. Gleichheit kann weder im Sinne bestimmter Kriterien der Gleichverteilung noch in dem harmloser erscheinenden Kriterium der Gleichbehandlung (etwa vor dem Gesetz) in einer solchen Gesellschaft eine Rolle spielen. Nicht-Brahmanen achten darauf, daß ihr Schatten nicht auf einen Brahmanen fällt. Es wird entsprechend

¹² Vgl. John Rawls: *A Theory of Justice*. Oxford 1971, bes. §§ 8, 31-35.

Abstand gehalten, und diese Sonderbehandlung ist in der traditionellen hinduistischen Gesellschaft religiös verankert. Die Mitglieder der untersten Kaste gelten als unrein, man darf sie nicht einmal berühren, wenn man einer höheren Kaste angehört. Eine Kastengesellschaft ist mit der Freiheit des Marktes, der Freiheit, Güter anzubieten und zu kaufen, vereinbar. Der Markt wird diese normative Ordnung nicht sprengen. Eine solche Gesellschaft ist auch mit Solidarität vereinbar, nämlich denjenigen zu helfen, denen es am allerschlechtesten geht, ihnen Mindestbedingungen einer menschwürdigen Existenz zu sichern. Manche Angehörige hoher Stände und Kasten haben in der Vergangenheit große Anstrengungen unternommen, um den Angehörigen der niederen Stände und Kasten zu einem menschenwürdigen Leben zu verhelfen. Diese Solidarität wird die normative Ordnung der Ungleichheit, die in Kasten und Stände gliedert, die Vorrechte und Dienstpflichten zuteilt, nicht wirklich erschüttern, vielleicht wird sie diese sogar stabilisieren. Aber das Postulat der Gleichheit birgt den Sprengsatz. Die Erkenntnis, daß Menschen grundsätzlich gleich sind, und zwar gleich in ihrem Anspruch, ein autonomes Leben zu führen, und daß Menschen gleiche Freiheit in diesem kantischen, nicht auf Marktfreiheit verkürzten Sinne zukommt, ist der Sprengsatz jeder Kasten- und Ständeordnung.

Die Idee der menschlichen Gleichheit geht in der Antike auf die Stoa zurück. Man kann sie als eine frühe ethische Entdeckung ansehen, die ein wesentliches Element der politischen Moderne vorwegnahm. Diese Entdeckung wurde politisch bis zum Untergang des römischen Imperiums nicht mehr wirksam. Stoizistisches Gedankengut ist in die christliche Ethik eingeflossen, aber auch die klerikalen Autoritäten waren ständeorientiert und bekämpften die subversive Idee der Gleichheit der Christenmenschen. Erst in der frühen Neuzeit bricht sich die Idee der Gleichheit auch politisch und sozial Bahn. In der zynischen Variante eines Thomas Hobbes, für den alle Menschen insofern gleich sind, als sie bei allen Unterschieden von Körper- und Geisteskräften befürchten müssen, von einer Koalition der Schwächeren umgebracht zu werden, und später in der Idee der Gleichheit als Citoyens bei Rousseau, und schließlich auf den Begriff gebracht in der Anthropologie und Ethik Immanuel Kants. Gleiche Menschenwürde und gleicher Respekt, kantische Gleichheit sprengt die Strukturen der Unterordnung, der Ständegesellschaft und des Kastensystems. Ohne Gleichheitspostulat keine politische Moderne und umgekehrt: Die Aufgabe des Gleichheitspostulates bedeutet das Ende der politischen Moderne und wäre Wegbereiter für eine Rückkehr in verfestigte Ungleichheiten vormodernen Typs. Es ist die Hoffnung der Libertären, daß der Markt auch ohne Gleichheitspostulat Verfestigungen, d.h. strukturierte und über Generationen weitergegebene Ungleichheit verhindert. Ungleichheit ist für Libertäre für sich genommen nicht schlecht, auch wenn diese Ungleichheit extreme Züge annimmt. Aber verfestigte und ererbte Ungleichheit ist von Übel – schon deswegen, weil sie die Marktdynamik schwächt. Die empirischen Befunde sprechen aber eine andere Sprache: Überall dort, wo die Freiheit des Marktes Ungleichheiten schafft, findet sie Wege, diese sozial zu verfestigen. Die Konzentration des Vermögens ist nicht anonym, sondern es sind einzelne Familien, die von dieser Vermögenskonzentration profitieren und diese oft ohne jede eigene Leistung weitergeben. Der weltweite Konkurrenzdruck, die Anlagebedingungen des Kapitals möglichst günstig zu gestalten, führt gegenwärtig zu einer weiteren Absenkung der Erbschafts- und Vermögenssteuer. Gleiche Startbedingungen für alle werden damit erst recht zu einer Chimäre. Die traditionelle Stände- und Kastengesellschaft verwies auf eine kosmische Ordnung, die sie repräsentiert. Die modernen Strukturen der Ungleichheit verweisen auf den Markt, der diese vermeintlich legitimiert. Die Idee der Fairness, der gleichen Chancen für alle, die Idee, Autor seines Lebens zu sein, verschwindet hinter den Zuteilungsmechanismen einer nur vermeintlich anonymen Wirtschaftsordnung. Wenn die Möglichkeiten der Lebensgestaltung allzu ungleich verteilt sind, wirkt das Postulat gleicher Freiheit wie kollektiver Selbstbetrug. Es war traditionell und ist aktuell Aufgabe der Politik, die Rahmenbedingungen so zu setzen, daß die Dynamik des kapitalistischen Marktes die Idee

gleicher Freiheit nicht nachhaltig beschädigt. Dies ist im nationalstaatlichen Rahmen mehr oder weniger erfolgreich versucht worden. Heute ist dieses Modell der politischen Gestaltung an seine Grenzen gestoßen, und ein Ersatz ist vorläufig bestenfalls rudimentär in Gestalt der Europäischen Union in Sicht.

VII. Ein deontologisches Verständnis von Freiheit und Gleichheit

Wir haben bisher, bewußt vage, vom Wert bzw. von der Norm der Freiheit und der Gleichheit, auch der Solidarität, gesprochen. Es ist Zeit, das zu präzisieren. Konsequentialistische normative Theorien, seien es solche der Rationalität oder der Moral, stützen sich ausschließlich auf Kriterien der Folgen-Optimierung. Solche Kriterien müssen zunächst ein Maß des Guten, z.B. ein Maß der Bewertung sozialer Zustände, bestimmen, um dann zu fordern, daß die einzelne Entscheidung, sei es von Individuen oder von Institutionen, so getroffen wird, daß dieses Maß optimiert wird. Man spricht hier sinnvollerweise besser von ‚optimieren‘, statt von ‚maximieren‘, da Wahrscheinlichkeiten im Spiel sind und der Akteur nie weiß, welche tatsächlichen Folgen sein Tun hat. Es geht also darum, angesichts angenommener Wahrscheinlichkeiten so zu handeln, daß der Erwartungswert der Folgen maximiert wird. Optimal ist eine Handlung, die den Erwartungswert ihrer Folgen maximiert.¹³ Ich habe an anderer Stelle gezeigt, daß alle konsequentialistischen Theorien, seien sie rationalitätstheoretischer oder ethischer Natur, aus sehr grundsätzlichen Erwägungen heraus scheitern müssen.¹⁴ Dieser, so naheliegende und auf Anhieb einleuchtende Grundsatz: ‚Tue das, was die Folgen optimiert‘, gerät in einen nicht auflösbaren Konflikt mit individuellen Rechten und Freiheiten, der persönlichen Integrität und der sozialen Kooperation. Den ersten dieser Konflikte haben wir oben impliziter schon angesprochen. Der zweite Konflikt liegt darin begründet, daß die Bindung an Projekte an längerfristige Vorhaben, die meinem Leben Struktur und Sinn verleihen, mit der je punktuellen Optimierung meines Handelns unvereinbar ist. Der dritte Konflikt erwächst daraus, daß stabile soziale Kooperationsbeziehungen nur möglich sind, wenn die beteiligten Akteure davon absehen, jeweils ihre Folgenerwägungen individuell zu optimieren. Sie müssen strukturell rational¹⁵ handeln, d.h. sich an bestimmte Regeln halten, die durch die Interaktionsstrukturen gegeben sind – auch dann, wenn dies im Einzelfall bedeutet, die Folgen des Handelns nicht zu optimieren. Konsequentialistische Theorien der Rationalität und der Moral sind daher inadäquat. Die Alternative ist, deontologische Kriterien der Rationalität und der Moral zugrunde zu legen. Tatsächlich ist auch unsere lebensweltliche Moralität – das, was Hegelianer gerne ‚Sittlichkeit‘ nennen – von deontologischen Normen und nicht von konsequentialistischen bestimmt. Dies besagt natürlich keineswegs, daß Nutzen- und Folgenabwägungen moralisch irrelevant seien. Ja, man kann dies sogar zu der These zuspitzen, daß jede deontologische Norm, die etwas zur Pflicht macht, unabhängig von seinen Folgen, für konsequentialistische Abschwächungen offen sein muß, d.h., daß es Extremsituationen geben kann, in denen aufgrund der Erwartung extremer Folgen diese Norm außer Kraft gesetzt ist. Dies ist auch im Rechtssystem verankert (etwa im sog. übergesetzlichen Notstand).

Jede deontologische Ethik (und Rationalitätstheorie) beinhaltet eine Zumutung: nämlich sehenden Auges schlechtere Folgen in Kauf nehmen zu sollen als nötig. Diese Zumutung ist darin begründet, daß nur so Stabilität der Interaktionsbeziehungen und Kohärenz des eigenen

¹³ Unter dem Erwartungswert versteht man die mit den Wahrscheinlichkeiten gewichteten Werte der möglichen Konsequenzen der Entscheidung.

¹⁴ Vgl. meine Abhandlung *Kritik des Konsequentialismus*, München/Wien: Oldenbourg 1993, 21995.

¹⁵ Ausführlich habe ich das dargestellt in *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2001.

Lebens gesichert werden kann. Der punktuelle Optimierer zerfällt gewissermaßen in Einzelteile und wäre als Person hinter seinen Handlungen nicht mehr erkennbar. Der punktuelle Optimierer schiebe als Kooperationspartner für andere aus. Der *homo oeconomicus* ist eine spezifische Variante des punktuellen Optimierers; er optimiert je nach Modell und seiner intendierten Anwendungen, Einkommen oder Gewinn oder andere als ökonomische Größe – möglichst monetär – repräsentierbare Güter. Der punktuelle Optimierer generell und der *homo oeconomicus* speziell ist als Handlungstypus nur möglich, wenn Strukturen als gegeben vorausgesetzt werden können. Insofern zehrt der punktuelle Optimierer und der *homo oeconomicus* von dem, was er selbst nicht schafft: Regeln, an die sich alle halten, Strukturen, die Kooperation erst sichern, Projekte, die dem eigenen Leben Sinn geben. Der Unterschied zwischen nicht-konsequentialistischen und konsequentialistischen Moral- und Rationalitätskonzeptionen bzw. zwischen deontologischen und teleologischen reicht jedoch tiefer: Letztlich dreht sich der Konflikt um die Frage, welchen normativen Status Handlungen haben. Ist die Handlung einer Person (eine ganze Handlungsweise, ihre Lebensform, die etablierten Interaktionsstrukturen und Gesellschaftsformen) lediglich von instrumentellem Wert? Wissen wir erst, was wertvoll ist, und bestimmen dann die Handlung als Instrument, diesen Wert zu realisieren? Oder können wir – jedenfalls in vielen Fällen – erst dann bestimmen, was Wert hat, wenn wir wissen, durch welche Handlungen (Handlungsweisen, Lebensformen ...) sich dieser Wert realisiert? Wenn die heute gebräuchlichen Terminologien nicht schon widersprüchlich und verwirrend genug wären, würde ich vorschlagen, eine Unterscheidung vorzunehmen, die zwar mit dem Gegensatz von deontologisch und teleologisch etwas zu tun hat, die aber eine tiefere, metaphysische oder erkenntnistheoretische Dimension markiert. *Axiologische* Theorien wären demnach solche, die Bewertungsmaße festlegen, also Theorien des Wertvollen. Und *normative* wären solche, die die Angemessenheit oder Richtigkeit einer Entscheidung oder einer Handlung (einer Handlungsweise, einer Lebensform ...) zum Gegenstand haben. Mit dieser Terminologie ließe sich eine These prägnant formulieren, die in den Bereich der ethischen Metaphysik oder ethischen Erkenntnistheorie gehört:

- (1) Normative Theorien lassen sich aus axiologischen nicht deduzieren. Anders formuliert: Axiologische Theorien haben keine epistemische Priorität gegenüber normativen. Wenn ich weiß, was wertvoll ist (Verteilungen, Zustände, Gesellschaftsformationen ...), dann weiß ich noch nicht, was richtig ist, was getan werden sollte, welche Entscheidung angemessen ist. Das Verhältnis zwischen Werten und Normen ist komplexer. Normen sind nicht derivativ.
- (2) Die Eigenständigkeit des Normativen gegenüber dem Axiologischen läßt sich verschärfen zu der These, daß das Axiologische gegenüber dem Normativen derivativ sei. Wir wissen nicht erst, was den Wert von Handlungsfolgen ausmacht und bestimmen dann, welche Handlungen richtig sind, sondern es ist die Kenntnis der Angemessenheit von Handlungen (Handlungsweisen, Lebensformen ...), die dann auch andere Entitäten mehr oder weniger wertvoll erscheinen lassen. Es gibt ein Primat des Normativen gegenüber dem Axiologischen. Deontologische Theorien sind Ausdruck der Anerkennung dieses Primates des Normativen gegenüber dem Axiologischen.
- (3) Selbst diejenigen, die an einem Primat des Axiologischen festhalten, werden angesichts spieltheoretischer und generell entscheidungstheoretischer Ergebnisse in ein Dilemma geführt: Wenn die jeweilige Handlung das Gute optimiert, so ist in vielen Fällen das Ergebnis mehrerer solcher, je einzeln optimierenden Handlungen suboptimal. Mit anderen Worten: Es wäre besser gewesen, wenn alle oder jedenfalls

einzelne dieser Handlungen nicht optimierend (bezüglich des angenommenen Bewertungsmaßes) gewesen wären, dies würde die Realisierung des Guten in höherem Maße befördert haben. Daraus ergibt sich deswegen ein Dilemma, weil dies den Optimierer vor die Alternative stellt, entweder zuzulassen, daß das einzig intrinsisch Wertvolle (entsprechend dem axiologischen Maß) nicht optimiert wird, weil die Folge jeweils optimierender Handlungen zusammengenommen nicht optimiert oder von der je einzelnen Optimierung abzugehen, sich dann aber auf Regeln (allgemeiner: auf Strukturen) einzulassen, die die Angemessenheit oder Richtigkeit einer Entscheidung oder einer Handlung (mit-) bestimmen. Solche Regeln oder Strukturen sind jedoch in der Hinsicht deontologischer Natur, als ihre je punktuelle Befolgung, ihre Befolgung durch die einzelne Handlung, nicht dadurch gerechtfertigt werden kann, die Folgen zu optimieren. Diese Regeln oder Strukturen erhalten also einen eigenen normativen Status aus der Sicht des einzelnen, mit einer konkreten Entscheidungssituation konfrontierten Akteurs. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, daß der Vertreter einer axiologischen Ethik daran festhalten wird, daß die Regeln oder Strukturen insgesamt betrachtet lediglich einen instrumentellen Status hätten, also im Hinblick auf ihre günstigen Wirkungen für die Realisierung des Guten ausgewählt sind. Dieser hier nur skizzierte Aspekt weist jedenfalls darauf hin, daß der axiologischen Position eine Tendenz der Selbstaflösung innewohnt.

Damit sind wir nun gerüstet, präzise zu bestimmen, was eine *deontologische* Bestimmung von Freiheit und Gleichheit ausmacht. Wenn Freiheit wirklich axiologisch zu verstehen wäre, so würden wir eine Gesellschaft vorziehen, in der möglichst viel Freiheit realisiert ist, und zwar auch dann, wenn dies im Einzelfall nur dadurch zu erreichen wäre, daß Einzelne ihre Freiheit verlören. Die (kantische) Freiheit ist jedoch nicht axiologisch, sondern normativ zu verstehen. Es geht nicht um die Maximierung eines Wertes, sondern es geht um Regeln, denen unser Handeln folgen sollte. Eine Person ist frei, sofern sie autonom leben kann. Ein deontologisches Verständnis von Freiheit verlangt, daß wir uns aller Handlungen enthalten, die diese je individuelle Autonomie gefährden könnten. Es ist auch dann unzulässig, die Freiheit einer Person, d.h. ihre Möglichkeit und Fähigkeit, aus eigenen Gründen heraus zu urteilen und zu handeln, einzuschränken, wenn diese Einschränkung bei anderen Personen ein Mehr an Freiheit nach sich zöge. In der Tat ist schwer vorstellbar, wie dieses Mehr an Freiheit überhaupt zu bestimmen wäre, da ein quantitatives Maß der Autonomie einer Person wenig Sinn macht. Für Kant ist Autonomie auch in dem Sinne absolut zu verstehen, als Abstufungen in dieser ursprünglichen Begrifflichkeit nicht vorgesehen sind. Ich habe dagegen ein gradualistisches Verständnis von Rationalität vorausgesetzt, das ein Mehr oder Weniger an Rationalität, d.h. ein Mehr oder Weniger, sich von (guten) Gründen affizieren zu lassen, annimmt.¹⁶ Aber für beide, für die absolutistische wie für die gradualistische Vorstellung von Freiheit als Autonomie, ist eine deontologische Interpretation die angemessene. Selbst wenn fünf Menschen an Autonomie ihres Lebens dadurch gewinnen könnten, daß wir einem Menschen die Möglichkeiten der autonomen Lebensgestaltung nähmen, so wäre dies trotz einer positiven Gesamtbilanz unzulässig. Nach deontologischem Verständnis geht es um Regeln, die das Handeln bestimmen, und zu diesen Regeln gehört, daß wir die Autonomie einer Person nicht einschränken dürfen oder jedenfalls nur dann einschränken dürfen, wenn dies nötig ist, um die Autonomie anderer Personen gleichermaßen zu sichern. Und damit ist das Stichwort gefallen: Dieses deontologische Verständnis von Freiheit verlangt zwingend eine Gleichheitskomponente. Es geht um gleiche je individuelle Autonomie. Es geht darum, daß wir alle in gleichem Maße respektieren, daß wir niemandem die Möglichkeiten der autonomen Lebensgestaltung nehmen, allen also die maximale gleiche Autonomie

¹⁶ *Strukturelle Rationalität*. Stuttgart 2001.

zuerkennen, wie immer sich auch die konkrete individuelle Realisierung dieser Autonomie lebensweltlich darstellt. Das kantische Instrumentalisierungsverbot ist – ohne Gleichheit in die Bestimmung deontologischer Freiheit einzubeziehen – gar nicht verständlich zu machen. Das Verrechnungsgebot wird erfüllt, wenn wir so handeln, daß die je gleiche Anerkennung als autonom Handelnde unser Verhalten bestimmt. Wir erkennen alle gleichermaßen als autonom an, auch wenn wir in der lebensweltlichen Praxis Rücksicht nehmen auf Unterschiede des Beurteilungsvermögens und der Entscheidungskompetenz. Diese Rücksichtnahmen dürfen aber nie zu einem Oktroi führen. Sie führen zu Assymmetrien, aber solchen, die alle Beteiligten als ursprünglich gleiche hinsichtlich ihrer Rolle als autonome Akteure akzeptieren können. Das ist der Unterschied zwischen der *sophrosyne* der Gefesselten in der Platonischen Höhle, die ohne Anerkennung ihrer Autonomie sich denen, die besser urteilen können, anvertrauen sollen, und den Bürgern einer kantischen Republik, die sich wechselseitig gleiche Autonomie zubilligen, wohl wissend, daß das Urteilsvermögen und die Entscheidungskompetenz unterschiedlich entwickelt sind und es Sinn macht, sich auch als Freie dem besseren Urteil und der kompetenteren Entscheidung anzuvertrauen. Die Platonische Ausgangslage ist die der Ungleichheit, die kantische die der Gleichheit. Ein deontologisches Verständnis von Freiheit impliziert Anerkennung gleicher Autonomie. Entsprechend ist der Kern des deontologischen Verständnisses von Gleichheit die im Handeln wirksame gleiche Anerkennung aller als autonome Akteure, als Personen, in ihrer je individuellen menschlichen Würde. Deontologische Gleichheit verlangt nicht nur die jeweilige Autonomie der Personen anzuerkennen, sondern niemandem Grund zu geben, sich gekränkt zu fühlen. Die gleiche menschliche Würde ist der Nukleus eines umfassenderen Postulats der Gleichbehandlung, der Gleichbeachtung, des gleichen Respekts. Menschen fühlen sich daher zu Recht gekränkt, wenn Akteure ohne Grund einzelne Personen schlechter als andere behandeln, auch wenn sich dies jenseits dessen abspielt, was man als soziale Exklusion bezeichnen kann. Der gleiche Respekt gebietet Gleichbehandlung, außer es gibt Grund für unterschiedliche Behandlung. Wenn also ein zentraler Akteur ein Gut einer bestimmten Art verteilt, seien es Ressourcen oder Fähigkeiten oder Wohlfahrt, dann hat dieser Akteur dieses Gut ganz unabhängig von seinem Charakter gleich zu verteilen, außer es gibt Grund, es ungleich zu verteilen. Ein solcher Grund kann in unterschiedlichen Meriten, in unterschiedlichen Bedürfnissen, in unterschiedlichen Lebenslagen, in unterschiedlicher Leistungskraft und in vielem mehr bestehen. Es ist falsch, was Harry Frankfurt und andere Protagonisten des Non-Egalitarismus meinen (vgl. FN 7, S. 6), daß nämlich das, was als Gebot der politischen Gleichheit eingefordert wird, keine Rolle spiele, sobald man sich auf Suffizienzkriterien geeinigt habe. Es ist falsch, weil der gleiche Respekt gleiche Behandlung gebietet. Ein deontologisches Verständnis verpflichtet daher den jeweiligen Akteur, der Güter zu verteilen hat, zur Gleichverteilung, außer er hat Gründe zur Ungleichverteilung. Oder anders formuliert: Güter sind nicht willkürlich, sondern so zu verteilen, daß diese Verteilung von rationalen Personen aus ihrer je individuellen Perspektive bei Berücksichtigung normativer universeller Kriterien akzeptiert werden kann. Die Gleichverteilung ist nicht irgendeine, sondern eine ganz besondere Verteilung, nämlich eine solche, die mangels vorliegender Gründe für Ungleichverteilung die gebotene ist. Wohlgedenkt, es geht hier um eine *Handlung*, nicht um einen Zustand, nicht um eine Güterallokation. Wir bewegen uns im Reich des Normativen, nicht des Axiologischen.

VIII. Balance zwischen Freiheit und Gleichheit

Die Eskamotierung der Norm der Gleichheit, auch ihre Ersetzung durch Suffizienz bzw. Solidarität, kann damit als gescheitert gelten. Dennoch gibt es eine Form des Egalitarismus, die zu Recht von den neuen Non-Egalitaristen kritisiert wird. Dies ist die axiologische. Man

sieht Verteilungen nicht an, wie sie zustande gekommen sind. Man kann sie normativ nicht beurteilen. Man weiß nicht, welche Handlungen zu den Verteilungen geführt haben und wenn Handlungen das Zentrum der Beurteilung bilden, dann weiß man nicht, ob eine Verteilung besser oder schlechter ist, wenn man lediglich ihre Struktur kennt. Die streng deontologische Position, die lediglich der normativen und nicht der axiologischen Beurteilung einen Stellenwert beimißt, kann damit alle non-egalitären Argumente akzeptieren, sofern sich diese gegen die intrinsische Rolle von Gleichheit von Verteilungen selbst im Sinne von Strukturen der Verteilung (nicht von Akten der Verteilung) richtet. Aber es bliebe immer noch die politische Frage, ob institutionalisierte politische Entscheidungsinstanzen überhaupt legitim sind oder – wenn sie legitim sind – in welchem Umfange sie legitim sind. Manche werden das modifizieren wollen zu: Es mag sein, daß sie auch in großem Umfange legitim sind, aber sie sind nicht effizient. Der Staat versagt regelmäßig als Verteilungsinstanz, und der Markt sollte diese Rolle übernehmen. Es ist hier nicht der Ort, diese schwierige Frage zu klären, aber ich möchte einen philosophischen Aspekt dieser Frage hervorheben. Hier handelt es sich um die Balance von Freiheit und Gleichheit. Autonome Akteure können untereinander Verträge schließen, wenn sie keine Wirkung auf dritte haben und wenn diese Verträge den Kernbereich ihrer je individuellen Autonomie nicht gefährden. Vertragsfreiheit in diesem Sinne ist Zeichen für eine Gesellschaft, die ihren Mitgliedern etwas zutraut, die nicht paternalistisch ist und – natürlich – nicht totalitär. Das, was Michael Walzer als komplexe Gleichheit beschrieben hat¹⁷ und was im wesentlichen darauf hinausläuft, daß keine Sphäre der Verteilung von Gütern die Verteilung von Gütern einer anderen oder aller anderen Sphären dominieren sollte, ist in der Tat Element einer pluralistischen, den Individuen vertrauenden, eben freiheitlichen Gesellschaft. Der Markt als dominantes Organisationsprinzip der Verteilung würde diesem Pluralismus zuwiderlaufen. Der Staat als zentrale Allokationsbehörde, die Güter ganz unterschiedlichen Typs je individuell zuordnet, würde sich nicht nur überheben, sondern würde ebenso mit dieser Bedingung einer pluralistischen freiheitlichen Gesellschaft kollidieren. Individuen Autonomie zuzuerkennen, sie in diesem Sinne zu respektieren, heißt, die staatlichen Agenturen der Zuteilung einzuschränken. Dort, wo sie tätig sind, sind sie Gleichheitsprinzipien verpflichtet, d.h. sie müssen Ungleichverteilungen rechtfertigen. Gleichbehandlung impliziert Gleichverteilung, außer es gibt gute Gründe für Ungleichverteilung, die mit Gleichbehandlung dann verträglich ist. Anders ausgedrückt: Gute Gründe für eine Ungleichverteilung sind gerade solche, die zeigen, daß diese spezifische Ungleichverteilung keine Ungleichbehandlung bedeutet. Die Willkürgrenzen dafür sind eng gezogen. Eine gute Gesellschaft wird eine Balance herstellen zwischen der Eigendynamik von Vertragsschlüssen zwischen Individuen auf dem ökonomischen Markt und außerhalb des ökonomischen Marktes in Sphären des bürgerschaftlichen Engagements, in familiären und anderen Formen der privaten Bindungen, in Geselligkeit, Sport, Kultur, Wissenschaft usw. Die staatlichen Institutionen werden darauf achten, daß diese Autonomie des Vertragsschlusses und der Kooperation generell mit einer Politik der Inklusion verträglich bleibt, also Marginalisierung ganzer Bevölkerungsgruppen durch entsprechende Regelsetzung, aber auch durch staatliche Umverteilung und die Sicherung von sozialen Mindeststandards ausschließt. Der Abgaben- oder Steuer finanzierte Sozialstaat bildet in der politischen Realität ein komplexes Netzwerk solcher Vorkehrungen, die Marginalisierung verhindern sollen und eine vernünftige längerfristige Lebensplanung je individuell ermöglichen sollen. Dies spricht dafür, von staatlicher Seite eher auf die Förderung der Fähigkeiten einerseits und die Bereitstellung der notwendigen Ressourcen andererseits zu achten,¹⁸ denn auf die Verteilung von Wohlergehen (welfare). Jeder einzelne ist Autor seines Lebens und muß sich an Verzweigungspunkten immer wieder neu entscheiden, was für ihn

¹⁷ Vgl. Michael Walzer: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York 1983; dt. *Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a.M. 1992.

¹⁸ Martha Nussbaum: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge/Mass. 2000.

wirklich wichtig ist, welchem Aspekt seines Lebens er besondere Bedeutung beimisst. Die Konzentration auf Fähigkeiten, flankiert von Ressourcen, die für eine längerfristige Lebensplanung wichtig sind, ist Ausdruck des Respekts, den staatliche Institutionen gegenüber der Autonomie des Einzelnen haben sollten. Im hier vertretenen deontologischen Verständnis geht es um die normative Bestimmung angemessenen Handelns. Im gesamten Spektrum menschlichen Handelns vom privaten Bereich über den bürgerschaftlichen, den wirtschaftlichen und politischen, scheint mir dieses deontologische Verständnis von Freiheit und Gleichheit zu gelten.

Manche Egalitaristen formulieren das Ziel, alle Ungleichheiten der Lotterie der Natur und der sozialen Herkunft durch entsprechende Transfers zu beheben. Nur das, für das das einzelne Individuum Verantwortung trägt, das es kontrolliert und durch eigene Leistungen herbeigeführt hat, rechtfertigt legitime Ungleichheiten. Alle anderen Ungleichheiten, etwa der Begabung oder der Herkunft, seien idealiter einzuebnen. Die ethische Prämisse hinter dieser Form des Egalitarismus lautet: Man hat keinen Anspruch auf Ressourcen oder Wohlfahrtsanteile, die nicht eigenem Zutun zu verdanken sind. Ronald Dworkin hat dazu eine komplexe Theorie entwickelt, die weitgehend marktkonform ist und sich eine gerechte Ressourcenallokation als einen Versicherungsmarkt vorstellt, der die Rolle des *natural luck* egalisiert.¹⁹ Für *option luck*, also für diejenigen Risiken und Chancen, die frei gewählt sind, bleibt das Individuum persönlich verantwortlich und kann nicht auf die Solidargemeinschaft rechnen. Abgesehen davon, daß mit einer solchen Konzeption ein wesentlicher Teil sozialstaatlicher Regelungen obsolet würde, nämlich die staatliche Hilfspflicht auch gegenüber denjenigen, die durch eigenes Verschulden in Not geraten sind, scheint mir der zentrale Irrtum dieser Form des Egalitarismus darin zu liegen, daß hier letztlich eine axiologische und keine deontologische Konzeption der Gleichheit zugrunde liegt. Ungerecht kann jemand nur von einem natürlichen oder institutionellen Akteur behandelt werden, nicht etwa durch die Natur oder Zufälle, die sich der Kontrolle natürlicher und institutioneller Akteure entziehen. Auch wenn niemand einen Anspruch auf Glücksgüter im Sinne von *natural luck* haben mag, so hat auch niemand Anspruch darauf, daß die Ungleichheiten der natürlichen (und sozialen, und kulturellen ...) Lotterie egalisiert werden. Was der Staat leisten kann, ist, gegen existentielle Risiken einen gleichen Schutz anzubieten. Gleichheit besteht dann nicht in der Egalisierung von *natural luck*, sondern in der gleichen Sicherung gegenüber existentiellen Risiken und damit in der Bereitstellung derjenigen Bedingungen, die erforderlich sind, um Autor seines eigenen Lebens zu sein. Ein wesentliches Element dieser Bedingungen ist die Planbarkeit des eigenen Lebens über besondere existentielle Situationen, wie Schwangerschaft und Elternschaft, Krankheit und Invalidität, Arbeitslosigkeit und Alter, hinweg. Die in den westlichen Sozialstaaten etablierten Regelungen haben sich nicht an der Egalisierung von *natural luck* orientiert, sondern an der Herstellung dieser Bedingungen für die Planbarkeit und die Kontrolle des eigenen Lebens. Die Entlastung von Kapital und Vermögen von steuerlichen Beiträgen zum Allgemeinwohl in den vergangenen Dekaden und verschärft in Deutschland seit der Vereinigung hat die staatlichen Etats und speziell die Sozialerstattungen zusammen mit der steigenden Zahl von Anspruchsberechtigten auf Grund hoher Arbeitslosigkeit und frühem Eintritt in den Ruhestand in einem Maße belastet, das eine Reform der sozialen Sicherungssysteme unausweichlich machte. Bei dieser Reform sind allerdings auch die Bedingungen der Autorschaft und der Planbarkeit des eigenen Lebens beschädigt worden. Personen, die Jahrzehnte in die Arbeitslosenversicherung eingezahlt haben, und die für ihr Alter und die Unterstützung ihrer Kinder vorgesorgt haben, werden nun dank Hartz IV gezwungen, schon nach einem Jahr ihre eigene Bedürftigkeit herzustellen, d.h. ihre gesamte Vorsorgeleistung über eine lange Lebensspanne zu vernichten, um Anspruch auf Zahlungen von Arbeitslosengeld zu haben.

¹⁹ Vgl. Ronald Dworkin: „What is Equality? Part 1: Equality of Welfare“, in: *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), S. 185-246 und „Part 2: Equality of Resources“, a.a.O., S. 283-385.

Dieses Beispiel zeigt, daß man das zentrale Element des Sozialstaats nicht erfaßt, wenn man die Transferleistungen als Hilfe der Leistungsfähigen gegenüber den Bedürftigen charakterisiert. Ein Sozialstaat, der sich so verstünde, würde sich in die Tradition des Armenrechtes, d.h. der lediglich karitativen Leistungen stellen, für ihn wären Leistungen, die der Sozialstaat unabhängig von Bedürftigkeit bereitstellt, skandalös. Angemessener ist es, den Sozialstaat als umfassenden Kontrakt zu verstehen, in dem sich die Beteiligten wechselseitig versichern, daß sie für den Fall, daß einer ausfällt (wegen Krankheit, Invalidität, Elternschaft oder Alter), dafür sorgen, daß er weiterhin ein Leben nach eigenen Vorstellungen führen kann – wie groß die materiellen Einbußen auch sein mögen. Hier ist nicht die Bedürftigkeit das entscheidende Motiv der Transferleistungen, sondern die Kontrolle der eigenen Lebensführung. Das kontraktualistische Paradigma und damit das Paradigma der Kooperation reicht in dieser Perspektive sehr weit. Wenn man den Kontrakt als einen fiktiven unter Fairnessbedingungen versteht, der den moralischen Standpunkt der Bürgerinnen und Bürger zum Ausdruck bringt, wie es bei John Rawls angelegt ist, dann läßt sich sogar die Armenhilfe als Ausdruck einer vertraglichen Übereinkunft verstehen, jetzt allerdings nicht mehr lediglich interessengeleitet, sondern zugleich moralgeleitet. Die vertragliche Übereinkunft ist Ausdruck bürgerlicher Freiheit. Ihr Inhalt ist die Sicherstellung gleicher Würde auch unter existentiell schwierigen Bedingungen. Die zentrale Rolle des Vertragsargumentes für die Entstehung und Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft und damit der modernen Demokratie ist Ausdruck einer angemessenen Balance von Freiheit und Gleichheit. Staatliche Institutionen müssen im Prinzip auf dem Konsens aller Bürgerinnen und Bürger beruhen. Ihre je individuelle Freiheit erlaubt keine Zwangsordnung. Als (normativ) gleiche schließen sie einen Vertrag, und der Inhalt dieses Vertrages sichert reale Gleichheit im Sinne gleicher Würde und gleicher Autorschaft des eigenen Lebens über unterschiedliche existentielle Lagen hinweg.

IX. Zu Kerstings Kritik der Gleichheit

Wie verhält sich diese hier skizzierte Position zu Kerstings Kritik der Gleichheit? Wenn Kersting von ‚Egalitarismus‘ spricht, dann bezieht er sich auf eine spezifische Variante des Egalitarismus und zwar eine solche, die wir oben als ‚axiologischen Egalitarismus‘ bezeichnet haben.²⁰ Zu Recht kritisiert Kersting die Unterscheidung in kontingente und durch eigenes Handeln herbeigeführte Ungleichheiten sowie die hypertrophen Erwartungen von Egalitaristen, durch staatlich organisierte Transfersysteme diese auszugleichen. Allerdings schwimmt bei Kersting die Grenze zwischen der Kritik einer spezifischen Variante des Egalitarismus, den wir als axiologischen charakterisiert haben, einerseits, und einer generellen Sozialstaatskritik andererseits:

„Nur weil das rechtsstaatliche und demokratische Referenzideal des moralisch autonomen und eigenverantwortlich handelnden und zum reflektierenden Lebensplan fähigen Individuums mit dem Übergang zum Diskurs der egalitären Verteilungsgerechtigkeit aufgegeben wurde; nur weil die im Prinzip selbstbewußter Individualität zusammengeführten Dimensionen des normativen Individualismus und der personalen, Kontingenz und Kontinuität in selbstbezügliche Lebensführungskompetenz integrierenden Existenzweise auseinander gerissen werden, kann ein redistributives Gerechtigkeitsregime eingerichtet werden, das das Individuum zugleich normativ und personentheoretisch enteignet und es in seiner Anlagenstruktur, seiner Herkunftssituation und seiner Lebensführungsverantwortung einer zentralistischen Evaluation und gerechtigkeitsethischen Neuvermessung unterwirft.“²¹ Wenn damit die Praxis des europäischen Sozialstaates mitgemeint ist – und diese und andere Formulierungen suggerieren das –, dann läge hier eine Verwechslung philosophischer

²⁰ Vgl. Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit*, Weilerswist 2002, Kap. 1 „Der Sozialstaat im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit“.

²¹ Kersting 2002, a.a.O., S. 93.

Konzeptionen des Sozialstaates einerseits und der institutionellen Realität des Sozialstaates in den mittel- und nordeuropäischen Staaten andererseits vor. Auch eine Formulierung wie die folgende scheint zu implizieren, daß alle Transferleistungen, die nicht lediglich auf Rechtsgleichheit und Entwicklungs- und Zugangschancengleichheit gerichtet sind, unzulässig seien: „Jedes über Rechtsgleichheit und Entwicklungs- und Zugangsgleichheit hinausgehende Gleichheitsregiment, jedes Gleichheitsregiment also, das sich mit formaler Gleichheit nicht begnügt, wird die Grundprinzipien des normativen und personentheoretischen Individualismus verletzen“²² Bei dieser Interpretation müssten die meisten der etablierten sozialstaatlichen Regelungen als illegitim gelten. Tatsächlich geht es dem europäischen Sozialstaat nicht um ein Gleichheitsregiment, sondern um Absicherung gegenüber existentiellen Risiken. Zudem stellt sich umgekehrt die Frage, in welchem Umfang die Herstellung von ‚Zugangschancengleichheit‘ nicht nach sozialstaatlichen Transfers verlangt, die sogar weit über das vertretbare Maß hinausgehen. Die vermeintlich harmlose Forderung nach Chancengleichheit würde unter den realen Bedingungen einer in Schichten und Klassen gegliederten Gesellschaft, für die der Bildungserfolg eng mit der sozialen Herkunft gekoppelt ist,²³ kompensatorische Maßnahmen von seiten des Staates erfordern, die mit einer freiheitlichen Ordnung kaum vereinbar wären. Die ‚alltägliche Redistribuktionstätigkeit des wohlfahrtstaatlichen Steuerwesens‘ hat die in den vergangenen Dekaden dramatisch zugenommene Konzentration von Kapital und Vermögen auf immer kleinere Prozentsätze der Bürgerschaft in den europäischen Staaten, die als ‚soziale Wohlfahrtstaaten‘ fälschlich etikettiert werden, nicht verhindern können. Die durchschnittlichen Einkommen der Vorstandsvorsitzenden deutscher Unternehmen hat sich in den vergangenen zwei Dekaden vervielfacht, während der Anteil der Bevölkerung, der in absoluter Armut lebt, kontinuierlich gestiegen ist. Warnungen vor dem freiheitsbedrohenden sozialen Wohlfahrtstaat klingen vor dem Hintergrund dieser empirischen Daten ziemlich hohl, während die Kritik egalitaristischer Utopien, die Kersting entwickelt hat, wohl begründet ist. In der Theorie des axiologischen Egalitarismus mag es zu viel der Gleichheit geben, in der Praxis der sog. sozialen Wohlfahrtstaaten gibt es zweifellos zu wenig. Wenn die natürliche Lotterie etwa in der Weise zuschlägt, daß Eltern schwer behinderte Kinder haben, so zwingt sie das in der Regel dazu, ihre Erwerbstätigkeit drastisch zu reduzieren, um für ihre Kinder da zu sein, und ein Leben zu führen, in dem der so wichtige Wechsel von Spannung und Entspannung nicht mehr organisierbar ist. Selbst im reichsten Land der Erde, den Vereinigten Staaten, sind die sozialstaatlichen Hilfen für diese Fälle ganz unzureichend. Etwas besser sieht es in den skandinavischen Staaten und in Frankreich und Deutschland aus. Es kann jedenfalls keine Rede davon sein, daß die Losverteilung der Natur (hier genetisch bedingte schwere Behinderungen) von den sozialstaatlichen Institutionen im Sinne gleicher Lebenschancen oder gar im Sinne gleicher Wohlfahrt ausgeglichen würde. Die Kritik des axiologischen Egalitarismus ist kein geeigneter Ausgangspunkt der Sozialstaatskritik. Der *deontologische* Egalitarismus, für den ich plädiere, ist nicht auf eine umfassende kompensatorische Gleichheitssicherung angelegt. Der Umfang der Egalisierungseffekte des Staates ist im deontologischen Egalitarismus eine abhängige Variable der Aktionsspielräume staatlicher Institutionen. Für die Festlegung dieser Aktionsspielräume ist eine Vielfalt ethischer, politischer, ökonomischer und sozialer Kriterien erforderlich, zu denen etwa die Effizienz des Gesamtsystems, die sozialen Folgewirkungen staatlicher Unterstützungsleistungen, die politischen der Konsenssicherung etc. gehören. Kersting hat an anderer Stelle²⁴ zu diesem

²² Kersting 2002, a.a.O., S. 93.

²³ Vgl. *Education at a Glance. OECD Indicators 2004*. S. 314 ff.

²⁴ Vgl. *Medizin und Gerechtigkeit*, Köln 1995; „Gerechtigkeit und Medizin“, in: Wolfgang Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt a.M. 1997, S. 170-212; „Über Gerechtigkeit im Gesundheitswesen“, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* IV (1999), S. 143-174, und besonders differenziert

komplexen Verhältnis differenziert und – wenn ich es recht sehe – im Einklang mit den Kriterien eines deontologischen Egalitarismus Stellung genommen. Besonderer Wert wird dort auf eine angemessene Balance zwischen Freiheit und Gleichheit bzw. privaten und öffentlichen Versorgungsformen gelegt. Kersting plädiert für ein Gesundheitssystem, das eine „markunabhängige Grundversorgung mit einem differenzierten privaten Versicherungsmarkt kombiniert und dadurch sowohl dem gleichen Recht eines jeden auf einen fairen Anteil an einer öffentlichen Gesundheitsversorgung, als auch dem liberalen Prinzip individuell-selbstverantwortlicher Daseinsgestaltung und Zukunftsvorsorge Rechnung trägt“.²⁵ Es geht um die „freiheitsrechtliche Voraussetzung der Selbstständigkeit“²⁶. Der minimalistische Sozialstaat der Existenzsicherung ist durch einen kantischen „Sozialstaat der Freiheitsfürsorge“ zu ersetzen.²⁷ Der kantische Sozialstaat beruht auf einem deontologischen Egalitarismus. Sozioökonomische Ungleichheit wird für ihn dann problematisch, wenn sie auf Diskriminierung und Privilegierung beruht. Man muß sich dabei die kantische Unterscheidung zwischen einer moralischen Verpflichtung, Notleidenden zu helfen, und dem seiner Auffassung nach nicht bestehenden Recht der Armen als Bürger nicht zu eigen machen. Das wesentliche Element einer kantisch geprägten Sozialstaatstheorie ist die gleiche menschliche Würde – und die moralischen Pflichten, wie juridische Rechte, die sich daraus ergeben. Die Respektierung des Mitmenschen als autonom, als selbstverantwortlich, als von Gründen affiziert, begründet in der Tat, um es in den Worten Wolfgang Kerstings zu formulieren, eine bürgerrechtliche Anspruchsgrundlage, die zur Bereitstellung von Sozialleistungen, etwa interimistischer Ersatzeinkommen bei Erwerbslosigkeit, verpflichtet.²⁸ Die Idee der Autonomie verlangt nach den Bedingungen, ein Leben nach eigenen Vorstellungen führen zu können, verlangt also mehr als die bloße Existenzsicherung. Die transzendentalen Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens bilden das moralische Fundament eines legitimen Sozialstaates. Der Sozialstaat ist in diesem Sinne in der Tat in kantischen Begriffen *ausgeübte Rechtslehre*.

in „Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik. Überlegungen zu den Problemen und Prinzipien einer gerechten Gesundheitsversorgung“ in: *Kritik der Gleichheit*, a.a.O., S. 143-189.

²⁵ „Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik“, a.a.O., S. 143.

²⁶ Kersting, „Der Sozialstaat zwischen Freiheit und Gleichheit“, a.a.O., S. 39.

²⁷ Vgl. das Kapitel „Kant und das Problem der Sozialstaatsbegründung“ in: „Der Sozialstaat zwischen Freiheit und Gleichheit“, a.a.O., S. 39-44.

²⁸ Vgl. dazu näher den Abschnitt „Liberale Sozialstaatsbegründung“, in: „Der Sozialstaat zwischen Freiheit und Gleichheit“, a.a.O., S. 44-47.