

## **Freiheit und Gleichheit**

*Von Julian Nida-Rümelin*

### **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, der zurückgezogen lebende, in Manchem weltabgewandt erscheinende Gelehrte aus Königsberg hat der europäischen Demokratie und der modernen politischen Philosophie erst klar gemacht: 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 ebenso als Vernunftwesen. Als solche, die sich wechselseitig die Fähigkeit nach Gründen zu handeln und zu urteilen zuerkennen. 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 Kantischen Logik der 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“. 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. 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, 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 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.

## 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 ethische Begründungen an-

führt. 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 jedenfalls nicht unter den Adressaten der Schrift gibt. Allerdings verbindet Nozick und mit ihm verbinden die meisten Libertarier mit den Locke'schen 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 Locke'scher Individualrechte ableiten lassen. Diese Annahme steht aber zweifellos in einem tiefen Konflikt jedenfalls zur lebensweltlichen moralischen Praxis und ist von daher begründungsbedürftig.

Das libertäre Argument hat etwa folgende Form: Menschen haben individuelle Rechte, diese haben sie vor jeder moralischen oder politischen Instituierung. Das libertäre Argument beruht auf einem emphatischen Verständnis natürlicher Freiheit. Freiheit ist nicht das Ergebnis wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse und politischer Instituierungen, sondern die Menschen sind ursprünglich, also vor aller politischen Ordnung, frei und entsprechend muss sich die jeweilige politische Ordnung gegenüber den Individuen im vorstaatlichen Zustand legitimieren. Das legitimierende Argument hat folgende Form: Die freien Menschen im Naturzustand werden untereinander Verträge schließen, um sich zu schützen gegenüber Übergriffen, 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 individuelle 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 Locke'schen Individualrechte resultieren würde.

Die entscheidende Volte des Libertarismus besteht jedoch nicht in dieser Widerlegung des Anarchismus, sondern in dem vermeintlichen Nachweis, dass jede über eine verallgemeinerte Schutzgemeinschaft hinausgehende staatliche Ordnung Locke'sche 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 auf Grund 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 auf Grund lediglich individueller Rationalität, der Möglichkeit Verträge zu tätigen und unter Voraussetzung der wechselseitigen Anerkennung Locke'scher 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 Locke'sche Individualrechte verletzt. Mit anderen Worten, selbst wenn man sich auf die Eskamotierung aller normativen Bestimmungen ausgenommen der Locke'schen 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 Nozick'schen 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 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 Locke'scher Individual-

rechte 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, auf der anderen Seite. 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 Nicht-Wissens gegeben ist. Gleichheit heißt, dass unabhängig von der natürlichen und sozialen Lotterie die politische Ordnung jeweils gegenüber jedem Einzelnen gerechtfertigt werden kann und dass sich nicht einsichtig machen lässt, dass sich der einzig legitime 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, die Verbindung von Freiheit und Gleichheit 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 1980er 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 und 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 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 An-

griffs 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. Dieser letzte Angriff erinnert an die von Odysseus inspirierte List der Achäer nachdem alle Versuche, Troja zu besiegen, gescheitert waren, 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 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. 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 her, 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 *égalité*, er symbolisierte das Fortleben, aber auch die Transformation von Solidaritätsbeziehungen, die aus der feuda-



len Ordnung vertraut waren. Diese Solidaritätsbeziehung wurde nun klassenspezifisch verstanden und zweifellos zu einem starken Movers 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 gegenüberstellen können, auch wenn ihre materiellen Ressourcen unterschiedlich sind: Der Sozialstaat des mittel- und nord-europäischen 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 Movers, 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, aufgibt und durch Suffizienzkriterien ersetzt. Dem neuen Non-Egalitarismus mag das möglicherweise nicht bewusst sein: Er ist der passende intellektuelle Begleiter des großen Abbruchunternehmens Europäischer Sozialstaat.

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. Alles andere sei doch eigentlich irrelevant. Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, seien auch große Differenzen kein normatives Problem. Die Verteidiger der Gleichheit sollten doch erkennen, dass es ihnen eigentlich um etwas 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?

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 Ungleichbehandlung 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 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. Wohlgermerkt, 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 An-

nahme – 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 zu 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 bürgerlichen 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 Rawls 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.

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 an-

nimmt. 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, finden sich 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 vorläufig bestenfalls rudimentär in Gestalt der Europäischen Union in Sicht.

## VII.

### **Balance zwischen 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 hat 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 ihren Aktivitäten 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 steuerfinanzierte Sozialstaat bildet in der politischen Realität ein komplexes Netzwerk solcher Vorkehrungen, die Marginalisierung verhindern 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, 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 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.

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.

(Dezember 2007)

*Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin (\*1954) studierte Philosophie, Physik, Mathematik und Politikwissenschaft, wurde in Philosophie bei dem Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller promoviert, war dann wissenschaftlicher Assistent in München und habilitierte sich dort 1989 an der philosophischen Fakultät. Von 2001-2002 war er als Kulturstaatsminister Mitglied der Bundesregierung. Seit 2004 hat er einen Lehrstuhl für politische Theorie und Philosophie an der Ludwig Maximilians Universität München.*