

Bernd Ladwig

Gerechtigkeit und Gleichheit

Wer von Gleichheit nicht reden will, sollte auch von Gerechtigkeit schweigen. Anfangen mit Platon und Aristoteles stimmen normative Theorien, die ansonsten kaum etwas verbindet, in dieser Auffassung überein. Mag dieser Konsens auch trügerisch sein, da 'Gleichheit' Unterschiedliches bedeuten könnte: Eine generelle Absage an jede Art des Egalitarismus scheint eine Absage an Gerechtigkeit als solche zu implizieren.

Eben diese Voraussetzung wird in der neueren politischen Diskussion und – weitgehend unabhängig davon – auch in einigen neueren philosophischen Texten (Frankfurt 1987; 1999; Raz 1986; Krebs 2000) in Zweifel gezogen. In beiden Fällen ist nicht vorrangig von den operativen Schwierigkeiten einer egalitaristischen Politik die Rede. Vielmehr gilt Gleichheit als das falsche Ziel.

1. Fetisch Gleichheit?

Ein verbreiteter Einwand gegen Gleichheit lautet, daß ein egalitaristischer Wohlfahrtsstaat der menschlichen Eigenverantwortung widerspreche, weil er die Bürgerinnen und Bürger zur Passivität erziehe (so schon Hayek 1960). Es ist demnach ungerecht, jemanden von den Folgen eines Tuns oder Unterlassens zu entlasten, das er selbst zu vertreten hätte. Warum sollte jemand, der andere für sich arbeiten läßt, das gleiche Auskommen haben wie jemand, der zum Auskommen dieser ersten Person durch seine Anstrengungen beiträgt?

Eine andere Art von Einwänden geht davon aus, daß jede egalitaristische Politik ineffizient sei. Das Streben nach Gleichheit stehe der Ausrichtung an einer Ordnung entgegen, die ein Höchstmaß an Wohlstand bei einem Minimum an Vergeudung hervorbringt. Es ist einfach unvernünftig, so läßt sich der Einwand zuspitzen, ein ärmliches Leben unter Gleichen einem gutsituierten Leben unter Ungleichen vorzuziehen, denn anders als die relationale Gleichheit ist das 'absolute' Wohlergehen ein nichtinstrumenteller Wert. Warum also sollte man die Anreize für weitere Reichtumsproduktion untergraben, nur um die Trägen mit den Leistungswilligen, die Unfähigen mit den Fähigen auf eine Stufe zu stellen? Wenn Ineffizienz der Preis der Egalität ist, dann wird Gleichheit zum Fetisch.

Daß die Wertschätzung der Gleichheit einer Verkehrung von Mitteln und Zwecken entspringt, läßt sich auch mit der Ungleichheit menschlicher Bedürfnisse begründen (vgl. zum folgenden Frankfurt 1987). Angenommen, eine egalitaristische Politik hat zur Folge, daß zwei Personen, Peter und Marita, das gleiche Einkommen erzielen. Beide können sich einen bescheidenen Luxus leisten. Nun ist aber Peter ein anspruchsloser Mensch, dem zum eigenen Wohlbefinden die Güter des täglichen Bedarfs genügen. Marita hingegen müßte, um einen vergleichbaren Stand des Wohlbefindens zu erreichen, ein Gemälde von Kandinsky erstehen, denn sie ist eine leidenschaftliche Sammlerin von Kunstwerken. Was sollte den genügsamen Peter daran hindern, der ambitionierteren Marita ein höheres Einkommen zuzugestehen, wenn nicht die unschöne Eigenschaft des *Neides*?

Fetischistisch ist demnach der 'Wert' der Gleichheit, weil er die Menschen von ihrem je eigenen absoluten Zustand ablenkt und sie zur Beachtung des Zustandes anderer - oder des eigenen Zustandes im Verhältnis zum Zustand anderer - verführt. Eine Politik, die sich an solchen fehlgeleiteten Aufmerksamkeiten orientiert, ruft wiederum ineffiziente Verhältnisse hervor: Obwohl eine ungleiche Verteilung des Einkommens Marita besser stellen würde, ohne Peters Wohlbefinden zu beeinträchtigen, erhalten beide die gleiche Geldsumme.

Weil nicht Gleichheit, sondern Wohlergehen der eigentliche Wert ist, vermag demnach allein die Untugend des Neides zu erklären, warum Personen nach Gleichheit verlangen, und dies um den Preis nichtoptimaler Zustände. Eine egalitaristische Politik, so läßt sich diese Gruppe von Einwänden zusammenfassen, gründet in einem falschen Affekt, sie fördert ein falsches Verständnis von Werten, und sie bewirkt eine Fehlallokation sozialer Ressourcen.

Doch richten sich wirklich alle diese Einwände und Forderungen gegen eine egalitaristische Theorie und Praxis überhaupt, oder zielen nicht zumindest einige allein auf ein bestimmtes *Verständnis* von Gleichheit (vgl. Dworkin 1987; Kymlicka 1990; Sen 1992)? Schon vordergründige Überlegungen lassen vermuten, daß so manche vermeintliche Fundamentalkritik am Egalitarismus selber auf egalitaristischem Grund steht.

So scheint das Prinzip der Eigenverantwortung gegen Ergebnisgleichheit, aber für irgendeine Spielart der Chancengleichheit zu sprechen. Wenn Chancen gleich sind, genießen alle Personen in bestimmten Hinsichten gleiche Spielräume oder Aussichten, ohne zwangsläufig gleiche Ergebnisse zu erzielen. Gerade wenn der Erfolg eines mündigen Menschen so weit wie möglich von den eigenen Anstrengungen und Entscheidungen abhängen sollte, ist eine gewisse Angleichung der Ausgangsbedingungen geboten. Und warum sollte dies ein Kompromiß zwischen Gleichheit und einem anderen Wert sein und nicht die beste Konzeption von Gleichheit selbst?

Auch wer Marita mehr Geld zugestehen möchte als Peter, könnte dies mit

einem bestimmten Verständnis von Gleichheit begründen: Er könnte argumentieren, daß es darauf ankomme, die unterschiedlichen Personen auf der Ziellinie des Wohlergehens gleichzustellen, auch wenn dies eine ungleiche Verteilung von Geldmitteln erfordere. Nur so fänden die ungleichen Bedürfnisse des genügsamen Peter und der ambitionierten Marita die gleiche Berücksichtigung. Fetischistisch ist demnach nicht Gleichheit als solche, sondern eine zum Selbstzweck erhobene Gleichheit der Ressourcen. Der Gleichheitsfetisch entpuppte sich so als guter alter Geldfetisch (vgl. Goodin 1987). Sicherlich sind nicht alle Einwände gegen Gleichheit von dieser Art einer immanenten Kritik. Es könnte ja sein, daß eine egalitaristische Politik gewisse Einbußen an Wohlstand bewirkte, und dann müßten wir entscheiden, ob dies ein vertretbarer Preis wäre. Das wiederum hinge davon ab, was normativ auf dem Spiel stünde: Gehört der mögliche Widerstreit zwischen Gleichheit und Wohlergehen in den Geltungsraum der Gerechtigkeit selbst, oder wird hier die Gerechtigkeit mit einem konkurrierenden Wert konfrontiert? Und für diesen zweiten Fall könnten wir fragen, ob die Gerechtigkeit wirklich der Güter höchstes ist oder nicht vielmehr zugunsten anderer Orientierungen relativiert werden muß.

Der Gang der Argumentation

Will man in diese Fragen eine begriffliche und argumentative Ordnung bringen, so empfiehlt sich ein dreistufiges Vorgehen. Ich möchte zunächst klären, was Gerechtigkeit als solche – jedenfalls unter modernen Bedingungen – mit Gleichheit zu tun hat, und zu diesem Zweck muß ich den Standpunkt der Moral umreißen, deren zentraler Teil die Gerechtigkeit ist. In einem zweiten Schritt sollen die Grundzüge einer Konzeption der gerechten Verteilung vorgestellt werden, in deren Rahmen sich auch das Verhältnis von Ergebnissen und Chancen sowie von Ressourcen und Wohlergehen genauer bestimmen läßt. Auf dieser Grundlage will ich drittens diskutieren, ob die Gerechtigkeit im Namen anderer Werte relativiert werden sollte.

Um das Ergebnis thesenhaft vorwegzunehmen: Auf der ersten Stufe wird sich zeigen, daß alle minimal akzeptablen Theorien der Gerechtigkeit bereits auf einem „egalitären Plateau“ (Lukes 1994: 466) stehen. Alle gehen explizit oder implizit davon aus, daß (zumindest) allen Bürgerinnen und Bürgern die gleiche Achtung und Berücksichtigung gebührt. Für die zweite Stufe folgt daraus, daß die *einzig*e Aufgabe einer modernen Konzeption der distributiven Gerechtigkeit die angemessene Interpretation von Gleichheit ist. Ob eine Verteilung gerecht ist, erkennen wir daran, ob sie egalitär ist. Ob sie egalitär ist, erkennen wir daran, ob sie den richtig verstandenen Grundsatz der gleichen Achtung und Berücksichtigung zum Ausdruck bringt.

Damit ist keine bestimmte Art der Güterverteilung vorgezeichnet, aber ein

bestimmter Pfad der Rechtfertigung. Auf diesem Pfad spielen *instrumentelle* Gründe für eine Gleichverteilung von Gütern keine Rolle, so wichtig sie in anderen Hinsichten auch sein mögen. Instrumentell sind Gründe, die Gleichheit als Mittel zu einem anderen Zweck, etwa Wohlergehen oder Freiheit, ins Spiel bringen. So könnte man die Forderung, daß ein gesellschaftlicher Gewinn eher den Armen als den Reichen zugute kommen sollte, mit dem Theorem vom abnehmenden Grenznutzen begründen. Eine solche Begründung wäre jedoch nicht genuin egalitaristisch, denn sie knüpfte die Parteinahme für größere Gleichheit an die kontingente Bedingung eines größeren marginalen Vorteils für die Armen (vgl. für andere Argumente dieser Art Scanlon 1997).

Konzeptionen dieser Art, die Gleichheit einen lediglich abgeleiteten Wert zuschreiben, sind nichtegalitaristisch auch dann, wenn sie unter empirisch plausiblen Voraussetzungen für distributive Gleichheit sprechen. Im Unterschied dazu werde ich mich um eine direkt-moralische Verteidigung des Egalitarismus bemühen, die weder einen Umweg über andere Werte beschreiten noch der Gleichheit einen teleologisch verstandenen Eigenwert zuschreiben muß. Gleichheit, so lautet die Leitthese dieses Aufsatzes, ist der Inbegriff der Gerechtigkeit.

Das wiederum macht den Schritt auf die dritte Stufe nicht überflüssig, weil es ja immer noch sein könnte, daß die Gerechtigkeit nicht das Ganze der Moral ist. Wie ich allerdings zeigen werde, setzt eine moralische Argumentation der Möglichkeit einer Relativierung der Gleichheit enge Grenzen.

Eine wichtige Einschränkung sei erwähnt: Probleme der internationalen Gerechtigkeit sowie der Gerechtigkeit zwischen den Generationen werden in diesem Aufsatz vernachlässigt. Das ist gewiß unbefriedigend bei einer Position, die sich auf den Universalismus der modernen Moral beruft. Zur Verteidigung kann ich nur die Beschränkungen des Platzes anführen und die Behauptung in den Raum stellen, daß das im folgenden vertretene Verständnis von Gleichheit, wenn es grundsätzlich überzeugt, auch für übernationale und intertemporale Kontexte seine Gültigkeit behält.

2. Gleiche Achtung und Berücksichtigung

Unter 'Moral' soll hier eine Sozialethik verstanden werden, deren Gegenstand die Prinzipien und Regeln reziproker Berücksichtigung bilden. Auf dem moralischen Standpunkt bemühen wir uns, die Ansprüche eines jeden unparteilich zu berücksichtigen. Wir suchen nach Weisen des Umgangs mit möglichen oder tatsächlichen interpersonellen Konflikten, die alle Adressaten gleichermaßen als allgemeine Richtlinien ihres wechselseitigen Handelns annehmen können (Koller 1994: 80).

Willkürfreie Rechtfertigung

Das Wort 'gleichermaßen' ist nicht redundant, denn es verweist auf die Unabhängigkeit moralischer Rechtfertigungen von allen Kräfteverhältnissen (Tugendhat 1997). Setzen wir etwa voraus, daß einige Menschen als Sklaven, andere als Herren geboren werden, so könnten unter dieser Bedingung alle möglichen Regelungen im Interesse aller einzelnen liegen, ohne deshalb schon als moralische Regelungen in Betracht zu kommen. Ihre allgemeine Akzeptabilität wäre allein eine Funktion der Verteilung von Möglichkeiten der Unterdrückung und der Gegenwehr, oder allgemeiner: der jeweiligen *bar-gaining power* der Parteien.

Das aber macht eine Regelung noch nicht für alle Parteien gleichermaßen annehmbar. Die Sklaven könnten einwenden, daß sie der Regelung nicht zugestimmt hätten, wenn sie von vornherein in eine bessere Position hineingeboren worden wären. Sie hätten daher einen guten Grund, auf Verschiebungen im Kräftefeld zu hoffen, die es ihnen erlauben würden, unter günstigeren Vorzeichen für eine Besserstellung oder für eine völlige Aufhebung ihres inferioreren Status zu streiten.

Keinen guten Grund hätten sie umgekehrt, sich *innerlich* an die einmal gefundene Regelung gebunden zu fühlen, sie also auch dann als Limitierung ihrer Handlungsmöglichkeiten hinzunehmen, wenn sie durch keinerlei externe Sanktionen an ihrer Übertretung gehindert würden. Das aber ist die funktionale Bestimmung der Moral: Allein die Möglichkeit der moralischen Selbstbindung erlaubt eine von den jeweiligen Kräfteverhältnissen unabhängige und in diesem Sinne friedliche Auflösung von Interessen- oder Wertkonflikten zwischen mehreren Akteuren.

Aus all dem folgt noch nicht, daß sich eine Institution wie die Sklaverei moralisch keinesfalls rechtfertigen ließe. Doch müßte dies eine *von Willkür freie Rechtfertigung* sein, die den Machtunterworfenen als ebenso begründet gelten dürfte wie den Machthabenden. Die Gründe, die für die Sklaverei sprechen sollen, müßten positionsunabhängig teilbar sein, sie dürften nicht jene Ungleichheit voraussetzen, die sie fundieren sollen. Wenn ein Sklave nur deshalb einen Grund hat, seinen Status zu akzeptieren, weil er Sklave ist, so ist das Kriterium der willkürfreien Rechtfertigung dieses Status nicht erfüllt.

Die moderne Moral

Für das moderne Verständnis von Moral ist nun charakteristisch, daß wir an die Möglichkeit einer willkürfreien Verteidigung solcher Institutionen wie der Sklaverei nicht mehr glauben. Wir bestreiten, allgemeiner gesagt, daß sich apriorische Wertunterscheidungen zwischen (Kategorien von) Personen unparteilich begründen lassen. Nachdem die metaphysischen und traditionellen Gewißheiten, die solche Wertunterscheidungen über lange Zeiträume zu be-

glaubigen schienen, zu bestenfalls noch vernünftig vertretbaren 'Ansichten neben anderen' geworden sind, ist die moralische Rechtfertigung für „primäre Diskriminierung“ unter den Menschen (Tugendhat 1993; 1997a) entfallen.

Alle Erwägungen, die für solche Wertunterscheidungen sprechen mögen, sind an Voraussetzungen etwa religiöser Art gebunden, die man, ohne unvernünftig zu sein, bestreiten kann. Man muß das alltagsweltlich wie wissenschaftlich bewährte Verständnis von Evidenzen und Folgerungen nicht verleugnen, um religiöse Behauptungen zurückzuweisen, während umgekehrt auch gläubige Menschen um eine wenigstens faktische Beachtung von Standards empirischer und logischer Rechtfertigung nicht herumkommen. Glauben und Wissen sind unter nachmetaphysischen Bedingungen auseinandergetreten. Folglich wäre es unvernünftig zu verlangen, daß sich alle Parteien innerlich an metaphysisch begründete Gebote binden, und es wäre ungerecht, die Grundzüge einer für alle verbindlichen Rechtsordnung aus ihnen abzuleiten. Ein solches Vorgehen verletzte das Gebot der größtmöglichen weltanschaulichen Neutralität, das sich unter der Bedingung „vernünftiger Meinungsverschiedenheiten“ (Rawls 1994: 336ff.) aus dem Grundsatz der willkürfreien Rechtfertigung ergibt.

Auf diesem Weg erweist sich die Position des moralischen Egalitarismus als ein alternativloses 'Abfallprodukt': Sie folgt negatorisch aus dem Scheitern aller Versuche, primäre Diskriminierung willkürfrei zu verteidigen. Das moderne Verständnis von moralischer Rechtfertigung hat daher immer schon einen Bezug auf Gleichheit, und dieser Bezug ist nicht völlig formal. Während der aristotelische Grundsatz, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, noch nichts darüber sagt, was aus welchen Gründen als gleich zu gelten hat, liegt unserem Moralverständnis ein Ausschluß apriorischer Wertunterscheidungen zugrunde. Die Eigenschaft des Menschseins – oder der Fähigkeit, ein personales Leben zu führen – soll genügen, um gewisse Forderungen nach Gleichheit zu begründen. Und die Hervorhebung genau dieser Eigenschaft(en) – und nicht etwa der Eigenschaft, ein Mann, Ritter, Guru oder Königssohn zu sein – bringt selbst bereits eine egalitaristische Einstellung zum Ausdruck (anders Raz 1986: Kap. 9).

Wer einen anderen als Menschen oder als Person achtet, abstrahiert von vielen deskriptiven Unterschieden, die zu anderen Zeiten zur Rechtfertigung ungleicher Behandlung herangezogen wurden (und noch heute mancherorts werden). Primordiale Eigenschaften wie Geschlecht oder ethnische Zugehörigkeit gelten jedenfalls in erster Instanz als moralisch unerheblich. Die moderne Ansicht, daß jeder Mensch einen gleichen moralischen Wert hat, beruht daher gerade nicht auf der empirischen Unterstellung, daß alle Menschen von Natur aus wesentlich gleich (gleich schön, gleich stark, gleich klug, gleich gesellig etc.) seien. Vielmehr entspringt sie aus der Anwendung des allgemeinen Prinzips moralischer Rechtfertigung auf die nachmetaphysischen Begründungsstandards der Moderne.

Wie bereits angedeutet, erstrecken sich diese Standards auch auf die Rechtfertigung der Grundstrukturen einer Gesellschaft und damit auf den Gegenstand einer institutionalistischen Theorie der Gerechtigkeit (vgl. Rawls 1979; Pogge 1997). Eine solche Theorie betrachtet Gerechtigkeit als mögliche Eigenschaft politischer oder politisch zu verantwortender Strukturen. Unter der Voraussetzung einer egalitaristischen Moral dürfen allein solche Institutionen, Prozeduren und Entscheidungen als gerecht gelten, denen alle Betroffenen als Freie und Gleiche gleichermaßen zustimmen können. Jeder Betroffene kann Gründe verlangen, warum er einer politischen Ordnung zustimmen soll, und teilbar sind solche Gründe für ihn genau dann, wenn er sie mit der Einsicht in seinen gleichen moralischen Wert zu vereinbaren vermag (Dworkin 1987). In diesem Sinne hat jeder Einzelne im Angesicht der Ordnung ein *Vetorecht*: „Wenn es ein Individuum gibt, dem keine Rechtfertigung gegeben werden kann, dann würde die gesellschaftliche Ordnung, was *dieses* Individuum angeht, besser durch andere Arrangements ersetzt, denn der Status quo hat dann keinen Anspruch auf die Bindung *dieses* Individuums an seine Ordnung begründen können“ (Waldron 1995: 117; kursiv im Original). Damit ist ausgeschlossen, daß den Interessen und Überzeugungen einiger Personen von vornherein ein geringeres Gewicht gegeben wird als denen anderer. Wir können dies das basale *Prinzip der gleichen Achtung und Berücksichtigung* (Dworkin 1990: 299ff.) nennen.

Egalitarismus erster Stufe

Wir sind nun in der Lage, einer Lesart des eingangs erwähnten Fetischismuseinwandes zu begegnen. Gewiß ist Gleichheit nicht im selben Sinne ein Gut wie etwa Freiheit oder Wohlbefinden. An Freiheit oder Wohlergehen *erfreue* ich mich, und das teilweise um ihrer selbst willen (sie gelten mir auch als Eigenwerte). Am Grad der Beachtung des Gleichheitsprinzips hingegen *ermesse* ich, wie gerecht oder ungerecht eine Gesellschaft eingerichtet ist. Ich genieße die Gleichheit nicht als Gut; allenfalls genieße ich das Gefühl, in einer leidlich gerechten Gesellschaft zu leben. Eine so verstandene Gleichheit ist kein Wert neben oder unter anderen Werten, die wir um ihrer selbst willen schätzen mögen; sie ist ein (Meta-)Prinzip gerechter Regelungen überhaupt.

Das beeinflußt auch unser Verständnis von gerechter Verteilung. Der besondere normative Stellenwert der Gerechtigkeit spricht dafür, an distributiver Gleichheit auf Kosten anderer Werte, etwa des Wohlstandes, festzuhalten, wenn wir nur so dem Grundsatz der gleichen Achtung und Berücksichtigung genügen können. Eine ungleiche Verteilung von bestimmten Gütern könnte unter Umständen hinreichend sein, um von einer ungerechten Situation zu sprechen.

Der paradigmatische Fall dieser Art ist die Verteilung von grundlegenden *Rechten*: Die Rechtsgleichheit bringt auf direkte Weise das Prinzip der glei-

chen Achtung und Berücksichtigung zum Ausdruck. Nicht zufällig gilt daher eine ungleiche Verteilung von Rechten als Inbegriff einer Mißachtung (vgl. Honneth 1992) – und dies auch ungeachtet der negativen Konsequenzen, die dieser Umstand für die Diskriminierten außerdem mit sich bringen mag. Wer etwa geringere politische Rechte genießt, hat auch dann einen Grund zur Empörung, wenn er nicht in der Folge außerdem zum Opfer polizeilicher Willkür wird.

Das erklärt, warum selbst die schärfsten Kritiker der Gleichheit gewöhnlich versichern, die Rechtsgleichheit nicht antasten zu wollen. Zumindest mit Bezug auf Rechte läuft der Fetischismusvorwurf also ins Leere. Er übersieht, daß Gleichheit auf dieser Ebene nicht teleologisch, sondern deontologisch geboten ist. Wir können dies den *Egalitarismus erster Stufe* nennen: Alle haben ein Recht auf gleiche Achtung und Berücksichtigung, und daraus ergibt sich direkt das Gebot der Gleichverteilung basaler Rechte.

Sekundäre Diskriminierung

Möglich ist allerdings, daß Rechte die einzigen Güter sind, deren Gleichverteilung direkt aus der Anerkennung aller Personen als Gleiche folgt. Güter wie Einkommen oder Medikamente werden jedenfalls in unserer Gesellschaft eher nach differentiellen Kriterien wie Verdienst oder Bedürfnis verteilt. Auf einer zweiten Stufe können demnach Unterschiede zwischen den Menschen moralisch in Betracht kommen, die eine Abkehr vom Pfad der Gleichbehandlung gebieten mögen. Das Abstraktionsgebot auf der Ebene des moralischen Grundprinzips geht der Berücksichtigung des Besonderen logisch voraus, aber daraus folgt nicht, daß wir auf das Besondere überhaupt nicht zu achten bräuchten. Faktische Ungleichheit unter Menschen kann relevant werden, weil und nicht obwohl alle Menschen als Gleiche zählen.

Was das Prinzip der gleichen Achtung und Berücksichtigung ausschließt, ist primäre, nicht „sekundäre Diskriminierung“ (Tugendhat 1993: 375). Sekundäre Diskriminierung liegt vor, wenn ungleiche Behandlung erforderlich ist, um den Grundsatz der gleichen Achtung und Berücksichtigung zur Geltung zu bringen. Mit dem amerikanischen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin (1987) können wir auch sagen, daß wir zwar alle Personen jederzeit *als Gleiche*, nicht unbedingt aber *gleich* behandeln sollten. Die Forderung nach strikter Gleichbehandlung folgt – wenn sie folgt – aus dem Grundsatz der Behandlung als Gleicher. Wie Dworkin sagt, ist der Grundsatz der Behandlung als Gleicher *konstitutiv*, der Grundsatz der Gleichbehandlung *abgeleitet*. Eine Regel behandelt alle Personen als Gleiche, wenn jeder die Geltung der Regel mit seinem Sinn für moralische Gleichwertigkeit vereinbaren kann. Kein Gesunder aber muß an seinem gleichen moralischen Wert zweifeln, wenn lebenserhaltende Medikamente an chronisch Kranke verteilt werden.

Eher könnte der Kranke an seinem Stellenwert als Gleicher zweifeln, wenn ihm die besondere Unterstützung vorenthalten würde. Seine besondere Bedürftigkeit fände dann keine Berücksichtigung, und damit würden seine Interessen im Vergleich zu denen der Gesunden zumindest faktisch geringer gewichtet.

Ungleiche Bedürfnisse sind ein naheliegender Grund für moralisch gebotene Ungleichbehandlung. Einen weiteren Grund könnten ungleiche Beiträge zum gemeinschaftlichen Wohl bilden. Drittens könnte man sich auf bereits erworbene Rechtsansprüche berufen. In Frage kommt viertens eine kompensatorische Ungleichbehandlung, etwa in der Form von Quoten oder multikulturellen Sonderrechten, die auf eine vorgängige Diskriminierung direkter oder struktureller Art antwortet (Koller 1994; Gosepath 1998).

Diese Gründe sind allerdings von unterschiedlicher Art. Nur die ersten beiden kommen als *ursprüngliche* Grundsätze der Gerechtigkeit in Betracht, während der dritte und vierte voraussetzen, daß eine mehr oder weniger gerechte Ordnung bereits existiert. Im Falle kompensatorischer Ungleichbehandlung muß sogar eine Ungerechtigkeit vorausgegangen sein, während erworbene Rechtsansprüche legitime Erwartungen tragen, die teilweise – allerdings nicht absolut – unabhängig sein können von der Gerechtigkeit der zugrundeliegenden Verhältnisse.

Wie immer die Liste der einschlägigen Gründe aussehen mag: Sie dürfte recht überschaubar bleiben, sobald primäre Diskriminierung ausgeschlossen ist, also niemand von apriorischen Wertunterschieden zwischen den Menschen ausgehen darf. Und wenn keine guten, allgemein teilbaren Gründe für sekundäre Diskriminierung verfügbar sind, dann fallen die Behandlung als Gleicher und die gleiche Behandlung zusammen.

Wir können das auch so ausdrücken, daß die Gleichbehandlung eine Kontrastfolie bildet, auf der sich die möglichen Gründe für moralisch gerechtfertigte Ungleichheiten abbilden lassen müssen. Nehmen wir etwa an, daß ungleiche Bedürfnisse und ungleiche Verdienste in erster Instanz die einzigen derartigen Gründe sind, so können wir einen kontrafaktischen Ausgangszustand der strikten Gleichheit in diesen beiden Hinsichten voraussetzen. Solange zwei Personen weder in den Bedürfnissen noch in den Verdiensten differieren, sind sie gleich zu behandeln, und der Ausgangszustand bleibt gewahrt. Wer nun behauptet, daß ungleiche Behandlung geboten ist, trägt für diese Behauptung die *Beweislast*, und die relevanten Gründe sind ihm durch die Kriterien der Bedürftigkeit und des Verdienstes vorgegeben. Der Ausgangszustand der strikten Gleichheit veranschaulicht diese Asymmetrie in der Beweislastverteilung zwischen demjenigen, der an der anfänglichen Gleichheit festhalten, und demjenigen, der von ihr abweichen möchte.

Die Radikalität der Gerechtigkeit

In der realen Welt wird diese Rechtfertigungsbedingung durch den Umstand verschleiert, daß wir bestimmte Ungleichheiten schon vorfinden, auf die wir dann erst nachträglich, etwa auf dem Wege wohlfahrtsstaatlicher Korrekturen und Kompensationen, einzuwirken versuchen. Instrumente wie progressive Steuern, Mietzuschüsse oder Ausbildungsbeihilfen scheinen dafür zu sprechen, daß wir in vielen Fällen von einem Gebot der Ungleichbehandlung *ausgehen*.

Ebenso setzen wir im Nachdenken über gerechte Regelungen gewöhnlich eine Vielzahl konkreter Positionen und Institutionen in unserer Gesellschaft schon voraus: Unternehmer und abhängig Arbeitende, Vermieter und Mieter, Erben und Nichterben, Gesunde und Kranke stehen einander immer schon gegenüber. Es ist nicht zuletzt dieser Umstand, der für den verbreiteten Agnostizismus in Fragen der Verteilungsgerechtigkeit verantwortlich zeichnet: Ist nicht die 'richtige' Antwort auf solche Fragen stets eine Funktion der jeweiligen Ausgangspositionen und daher einer unparteilichen Betrachtung grundsätzlich nicht zugänglich?

Daß dieser Schluß vorschnell ist, können wir erkennen, indem wir noch einmal auf das Beispiel der Sklaverei zurückkommen. Dort hatte es geheißt, daß sich die beiden Positionen – des Sklaven und seines Herrn – *positionsunabhängig* rechtfertigen lassen müssen. Wer hingegen die eigentlich strittige Institution bereits voraussetzt, gelangt beim Nachdenken über einen gerechten Ausgleich zwangsläufig zu einem vom jeweiligen Kräfteverhältnis bestimmten Ergebnis. Die Unabhängigkeit der Rechtfertigung von allen derartigen Kontingenzen ist aber gerade das Charakteristikum moralischer Regelungen.

Ideologisch können wir einen Geltungsanspruch auf Gerechtigkeit nennen, wenn er auf der stillschweigenden Aufkündigung der Rechtfertigungspflichten mit Bezug auf zumindest eine verteilungsrelevante Institution oder Praxis beruht. Aus diesem Grund erklärt John Rawls (1979) die gesellschaftliche *Grundstruktur* zum Gegenstand seiner Theorie der Gerechtigkeit. Dieses Gegenstandsverständnis geht über Verfassungsfragen im engeren Sinne hinaus. Es umfaßt alle Einrichtungen und Praktiken, die legitimerweise zum Gegenstand öffentlicher Regulierung werden können, weil sie den Zugang zu den zentralen Gütern und Chancen einer Gesellschaft festlegen oder die konstitutiven Prinzipien eines Gemeinwesens, etwa den Grundsatz der gleichen Achtung, berühren. Weder 'heilige Traditionen' noch 'natürliche Rechte' dürfen von der moralischen Reflexion ausgenommen werden. Weder die Binnenverhältnisse von Familien noch die privatwirtschaftliche Gestaltung von Arbeitsplätzen oder die Gewohnheiten der öffentlichen Rede sind von vornher- ein gegen eine gerechtigkeitsbezogene Kritik gefeit.

3. Gleichheit für autonome Personen

Wenn wir aber keine einzige Institution oder Praxis ungeprüft voraussetzen dürfen, welche materialen Aussagen können wir von unserer Theorie dann noch erwarten? Welchen Ansatzpunkt für eine Kritik an dichten gesellschaftlichen Verhältnissen sollen wir in dieser dünnen Luft der Abstraktion noch finden, nachdem wir alles, was uns als gesellschaftliche Wesen immer schon geformt und begleitet, eingeschränkt und ermächtigt hat, unter einen generellen Legitimitätsvorbehalt gestellt haben?

Hier bietet sich der Rückgriff auf ein 'Menschenbild' an, das uns erlaubt, die elementaren Erwartungen zu bestimmen, mit denen wir ein Gemeinwesen vernünftigerweise konfrontieren (sollten). Dieses Bild muß formal genug sein, um nicht von vornherein auch nur eine vernünftig vertretbare Konzeption des guten Lebens auszuschließen. Zugleich muß es konkret genug sein, um uns bei der Entscheidung für eine bestimmte Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit zu orientieren.

Die Person der Gerechtigkeit

Nach Gerechtigkeit verlangen wir als Subjekte von Interessen. Als solche haben wir zugleich ein Interesse höherer Ordnung am Gelingen unseres je eigenen Lebens. Dieses Metainteresse macht sich durch alle konkreteren Vorstellungen des Guten hindurch geltend. Wesentlich ist, daß wir uns zu diesen Vorstellungen frei und reflektiert verhalten und unser Handeln an ihnen ausrichten können. Als *Personen* nämlich kennzeichnet uns das Vermögen, selbstgewählte Lebensentwürfe zu verfolgen und aus rationalen Gründen zu revidieren.

Der Status der Person beruht auf einer generalisierten Zuschreibung von Verantwortlichkeit für Urteile, Entscheidungen und Handlungen. Das impliziert eine doppelte 'Antwortfähigkeit': Wir unterstellen, daß Personen in der Lage sind, ihre Urteile, Entscheidungen und Handlungen im Lichte neuer Erfahrungen und Einwände zu überprüfen. Dieses Kriterium ist nicht quantitativer, sondern qualitativer Art. Ein Mensch ist nicht um so autonomer, je mehr Entscheidungen er trifft. Er ist autonom, wenn er seinen jeweiligen Lebensentwurf selbstverantwortlich und sehenden Auges zu vertreten vermag.

Diese Unterscheidung zeigt, daß eine Wertschätzung von Autonomie auf das kommunitaristische Zerrbild eines ungebundenen Selbst (Sandel 1982), das keine starken sozialen und evaluativen Bindungen kennt, nicht angewiesen ist. Wer von einem verallgemeinerbaren Interesse an einer selbstbestimmt gelingenden Lebensführung ausgeht, muß nicht unterstellen, daß sich ein Mensch im Supermarkt der Lebensstile jederzeit ein neues Selbstverständnis besorgen könnte. Was Anhänger der Autonomie den Menschen vielmehr zutrauen, ist die Fähigkeit, auf Hinterfragungen (von Aspekten) der Identität zu

antworten und neue Erfahrungen und Argumente in der eigenen Lebensgestaltung zu berücksichtigen (Ladwig 2000: 77).

Ist jemand in einem umfassenden Sinn, 'als Mensch', selbstbestimmt, so sollte sich die Anerkennung seiner Verantwortlichkeit auf die Gestaltung seiner Lebensführung im Ganzen beziehen. Eben dies erwarten wir von einer legitimen Rechtsordnung: Sie soll alle Rechtsgenossen als mündige Menschen behandeln: als Menschen, denen an einem selbstbestimmt gelingenden Leben liegt und die zu einem solchen Leben prinzipiell in der Lage sind. Die Form des Rechts bringt eine solche Generalisierung zum Ausdruck, und das erklärt, warum es für einen Menschen einen Unterschied machen kann, ob ihm eine bestimmte Unterstützung als Recht angeboten oder paternalistisch gewährt wird.

Wie die letzte Bemerkung schon andeutet, ist diese Konzeption der Person auf eine Theorie der Moral und der Gerechtigkeit zugeschnitten. Sie expliziert ein verallgemeinerbares Interesse, das alle Menschen teilen können, denen überhaupt an einem personalen Leben gelegen ist. Dieses Interesse bezeichnet die *Hinsicht* der moralischen Rücksicht, die wir einander schulden (Seel 1995: 231ff.). Damit bildet es zugleich den materialen Bezugspunkt für eine gerechte Verteilung von Gütern und Lasten.

Materialie Freiheit

In moralischer Einstellung steht unser Verlangen nach Autonomie dem Streben nach Gleichheit nicht entgegen. Moralische Akteure wollen Gleichheit *als* autonome Wesen. Das zeigt, daß die geläufige Annahme eines Widerstreites von Gleichheit und Freiheit auf einer Ebenenverwechslung beruht. Ein bestimmtes Verständnis von Freiheit bildet den Inhalt der Gleichheit: „Denn anders als das der Freiheit betrifft das Merkmal der Gleichheit nicht die Frage, *was* wertvoll ist, sondern die Frage, *wer* alles in den Genuß gegebener Werte kommt“ (Seebaß 1996: 768; kursiv im Original).

Strittig kann unter dem Vorzeichen einer egalitaristischen Moral nur sein, in welchem Sinne alle Personen die *gleiche* Freiheit genießen sollten. Das Interesse an personaler Selbstbestimmung spricht nun für ein materiales Verständnis von Freiheit: Diese darf nicht auf die Abwesenheit von Zwang verkürzt, sondern muß mit der Verfügung über effektive Möglichkeiten gleichgesetzt werden.

Frei ist eine Person der Möglichkeitskonzeption zufolge dann, wenn sie einen Freiheitsgegenstand tatsächlich erlangen kann. Die Kehrseite einer effektiven Möglichkeit ist die Abwesenheit aller effektiven Hindernisse – aller Beschränkungen, welche die Wahrnehmung einer Option mit untragbaren Opportunitätskosten belasten. Wer etwa das 'Angebot' eines entwürdigenden Arbeitsverhältnisses nur um den Preis des Verhungerns ausschlagen könnte, verfügt nicht über die materiale Freiheit des Neinsagens, und folglich dürfte seine

Zustimmung nicht schon deshalb als freiwillig gelten, weil sie nicht auf direkter Gewalt beruhte (Tugendhat 1992).

Eine Konsequenz aus dieser Überlegung ist, daß sich neben Abwehrrechten – und politischen Partizipationsrechten – auch *soziale Rechte* im Namen der Freiheit begründen lassen: Sie sollen verhüten, daß materielle Not oder Mangel an Wissen einige Menschen zu einem an Möglichkeiten armen Leben verurteilen. Einseitige Abhängigkeit und Erpreßbarkeit, wie sie die marxistische Kritik am Grunde der kapitalistischen Vertragsfreiheit vermutet, verletzen die Voraussetzungen für eine wirklich freiwillige Teilnahme an sozialen Transaktionen. Sie ermöglichen es einigen Vertragsparteien, aus den eingeschränkten Wahlmöglichkeiten anderer einen unfairen Vorteil zu ziehen und sie in diesem Sinne auszubeuten. Ohne soziale Rechte hätten daher auch die anderen Grundrechte einen allenfalls eingeschränkten ‘Gebrauchswert’.

Dieser Begründungsgang weist über sozial verursachte Freiheitshindernisse hinaus: Nicht allein solche Hürden, die institutionell vorgesehen sind oder sich aus der Wirkungsweise unserer Institutionen mit einer gewissen Regelmäßigkeit ergeben, können die Autonomie von Personen gefährden oder sie an der Entfaltung der Fähigkeit zur Selbstbestimmung hindern. Das gleiche kann zum Beispiel für angeborene und nicht sozial verursachte Krankheiten gelten. Es wäre jedoch nicht plausibel, die moralische Pflicht zur Rechtfertigung für den Umgang mit solchen unverschuldeten Benachteiligungen zu dispensieren. Würden wir einem Kranken schon deshalb das Recht auf gemeinschaftlich finanzierte medizinische Behandlung absprechen, weil sein Leiden nicht sozial, sondern natürlich bedingt ist?

Wer das verneint, hält nicht die kausale ‘Herkunft’ eines Hindernisses für entscheidend, sondern die Möglichkeiten einer Gesellschaft im Umgang mit Hindernissen, wie immer diese verursacht sein mögen. Er wird dann für ein weites Verständnis vom Regelungsbereich der distributiven Gerechtigkeit plädieren: Dieser sollte grundsätzlich alle relevanten Güter und Gelegenheiten umfassen, deren Verteilung wir durch die Gestaltung unserer sozialen Ordnung unmittelbar oder mittelbar beeinflussen können.

Weder muß das Vorkommen dieser Güter und Gelegenheiten unbedingt ein Ergebnis der sozialen Zusammenarbeit sein, noch sind allein diejenigen als Adressaten der Verteilung zu betrachten, die zur Mehrung des verteilbaren Reichtums tatsächlich beitragen können. Entscheidend ist vielmehr das Interesse am selbstbestimmten Gelingen des eigenen Lebens: In seinem Lichte dürfen einige Güter und Gelegenheiten als so wichtig gelten, daß jede Person *prima facie* ein gleiches Recht auf sie hat. Der Wert von „Grundgütern“ (Rawls 1979; 1982) wie Einkommen, Gesundheit, Bildung oder Selbstachtung ist nicht an ganz bestimmte Konzeptionen des Guten gebunden, weil diese Güter als allgemein dienliche Mittel oder Hintergrundvoraussetzungen die Möglichkeit einer autonomen Lebensführung als solche stützen.

Aussichten und Umstände

Wichtig ist jedoch die Einschränkung, daß wir von der Gesellschaft vor allem die Beseitigung derjenigen Hindernisse erwarten dürfen, die wir nicht selbst zu verantworten haben. Diese Einschränkung ist die Kehrseite der generalisierten Vermutung unserer Mündigkeit. Aus ihr folgt direkt, daß eine gerechte Gesellschaft den Menschen die eigene Lebensführung nicht abnehmen und deren Gelingen auch nicht garantieren kann. Alles, was wir erwarten dürfen, ist die gleiche *Chance* auf existentiellen Erfolg. Der Spielraum jedes und jeder einzelnen darf durch unverschuldete Umstände weder vergrößert noch verkleinert werden.

Was die einzelnen jedoch aus ihrem Spielraum machen, ist im Guten wie im Schlechten ihre eigene Sache. Daher ist es prinzipiell möglich, daß sich durch eigenes Verschulden die Aussicht auf ein gelingendes Leben verschlechtert, so daß sich der Wert der rechtlich verbürgten Freiheiten nachträglich vermindert. Allerdings darf diese Verminderung nicht so weit gehen, daß sie die Möglichkeit einer autonomen Lebensführung überhaupt untergräbt. Wollen wir eine Grenze der zulässigen Selbstschädigung festlegen, so können wir sie dort ansetzen, wo auch die generalisierte Zuschreibung der Autonomiefähigkeit an ihr unteres Limit stößt. Diese Überlegung rechtfertigt etwa eine Pflichtversicherung zur Finanzierung eines zivilisatorischen Minimums an Gütern und Leistungen auch für diejenigen, die sich in hohem Maße unklug verhalten haben.

Gerecht ist eine Ordnung also dann, wenn sie alle unverschuldeten Nachteile von Personen so weit wie möglich und normativ vertretbar egalisiert und den Personen zugleich zumutet, die Folgen ihrer Entscheidungen und absichtlichen Handlungen nach Maßgabe ihrer Autonomiefähigkeit selbst zu tragen (vgl. Dworkin 1981; Cohen 1989; Roemer 1996; Arneson 1994). Dieser Grundsatz entspricht einem *verantwortungssensitiven* Verständnis von Gerechtigkeit, wie es auch in der neueren politischen Diskussion vielfach angemahnt wird (z.B. Vandenbrocke 1999). Zugleich vermeidet er die Verkürzung, die viele Beiträge zu dieser Diskussion kennzeichnet: Gerade weil wir jeder Person mit einem generalisierten 'Vorgriff auf Verantwortlichkeit' begegnen sollten, muß uns daran gelegen sein, alle Personen in allen relevanten Umständen gleich zu stellen, die sich dem Bereich ihrer personalen Zuständigkeit entziehen.

Mit diesem Grundsatz haben wir ein allgemeines Verständnis von distributiver Gerechtigkeit gewonnen, das uns vor scheinhaften Alternativen wie 'Gleichheit oder Freiheit', 'Ergebnis- oder Chancengleichheit' bewahrt. Eine verantwortungssensitive Konzeption der Gerechtigkeit verlangt nach gleicher materialer Freiheit, und sie verlangt nach gleichen Ergebnissen in allen Hinsichten, welche die Personen nicht selbst zu verantworten haben. Drei der

oben gebrauchten Wendungen sind allerdings noch zu vage: Was heißt 'so weit wie möglich' (a), was ist 'normativ vertretbar' (b), und was sollten wir dem 'Bereich persönlicher Zuständigkeit' zuschlagen (c)?

ad a)

Die Einschränkung 'so weit wie möglich' bezieht sich allein auf die Reichweite unserer individuellen oder gemeinschaftlichen Handlungsmöglichkeiten. Können wir diese Reichweite durch institutionelle Reformen vergrößern, so sind wir *prima facie* zu einem solchen Schritt verpflichtet. Allerdings gibt es definitive Grenzen für eine Herstellung gleicher Umstände mit politischen Mitteln. Nicht in unserer Macht steht zum Beispiel die Verbürgung von Liebe. Auch wenn diese eine unverzichtbare Voraussetzung für eine selbstbestimmt gelingende Lebensführung sein sollte, läßt sie sich – im Unterschied zu weniger anspruchsvollen Formen der Zuwendung und Fürsorge – nicht gesellschaftlich garantieren. Zur Liebe gehört wesentlich die Freiwilligkeit, der 'Geschenkscharakter'. Daß ein Mensch nicht geliebt wird, mag daher zwar seine Aussichten beeinträchtigen, es ist jedoch keine Ungerechtigkeit im hier erörterten Sinne.

Anders verhält es sich mit solchen Grenzen des Machbaren, die allein unserer Abneigung gegen Veränderungen entspringen. Die bloße Weigerung einer Mehrheit oder einer einflußreichen Minderheit, eine für sie nachteilige – etwa redistributive – Regelung hinzunehmen, darf bei der Bestimmung des Gerechten keine Rolle spielen. Wollen wir wissen, was gerecht wäre, so müssen wir von der Bereitschaft der Menschen zu rechtem Handeln methodisch absehen. Wir werden dann etwa die Beantwortung der Frage, ob das Erbrecht gerecht ist, nicht von der faktischen Neigung zur intergenerationellen Weitergabe von Vermögen abhängig machen. Andernfalls besäßen wir keinen unabhängigen Maßstab zur Beurteilung der Neigungen selbst.

Erst in zweiter Instanz kommt ein Imperativ der politischen Klugheit ins Spiel: wenn wir das als gerecht erkannte in der realen Welt durchsetzen wollen. Hier gibt es jedenfalls in liberaldemokratischen Gesellschaften moralisch relevante Gründe für ein gradualistisches Vorgehen, das vor allem die öffentliche Infrastruktur der rechtlich gesicherten Freiheiten schon. Wer aber von Anbeginn das Gerechte mit dem bereits Akzeptierten gleichsetzt, entlastet die Bürgerinnen und Bürger von einer Kritik, der sie sich im Interesse an ihrem bestmöglichen Selbstverständnis als moralische Akteure zu stellen hätten.

ad b)

Es gibt allerdings Grenzen des Machbaren, die nicht pragmatischer, sondern genuin moralischer Natur sind. Nicht jedes technisch verfügbare Mittel, mit dem wir die unverschuldeten Umstände von Personen egalisieren könnten, ist normativ vertretbar, und nicht alle Umstände sollten wir unbedingt zu egalisieren suchen. Eine Einschränkung der Mittelwahl ist überall dort geboten,

wo die Methoden der Gleichstellung die Integrität von Personen oder den Kernbereich ihrer Freiheiten verletzen. Das ist der wahre Kern der Warnung, daß eine egalitaristische Politik ein Übermaß an Bürokratisierung und Überwachung oder eine regelrechte Demütigung der Adressaten zur Folge haben könnte (Margalit 1997).

So könnte eine ins Einzelne gehende Suche nach unverschuldeten Nachteilen von den Betroffenen als unbefugter Eingriff in die Privatsphäre empfunden oder als unzulässiger Zweifel an ihrer Autonomiefähigkeit gedeutet werden. Im Vergleich zu einer solchen individualisierenden Praxis mag eine weitgehende Generalisierung unserer politischen Urteile über die Lebensumstände von Personen das kleinere Übel sein, selbst wenn in der Folge einige unverschuldete Nachteile den einzelnen und nicht ihren Umständen zugeschrieben werden. Auf diese Weise berücksichtigen wir, daß politische Macht kein neutrales Medium ist und daher der Begrenzung ihrer Zuständigkeit auf verallgemeinerte Tatbestände bedarf (vgl. Kersting 1997: 238).

Daß wir womöglich gar nicht alle unverschuldeten Umstände egalisieren sollten, ist eine moralische Vermutung, die im Lichte der *gentech*nischen Aussichten eine ganz neue Aktualität erlangt hat. Die nahende Möglichkeit, das menschliche Erbgut durch Eingriffe in die Keimbahn zu manipulieren, läßt viele Kritiker in der Unverfügbarkeit unserer natürlichen Ausstattung ein Moment positiver Kontingenz erkennen. Hier zeigen sich die möglichen Schattenseiten einer egalitaristischen Politik, die unter der Hand von Idealvorstellungen eines 'normalen', weil unversehrten menschlichen Lebens bestimmt sein könnte. Und warum sollte man bei Krankheiten und Behinderungen aufhören und nicht auch dem Umstand, daß die Schönen gegenüber den Häßlichen, die Klugen gegenüber den Dummen oder die Sportlichen gegenüber den Unsportlichen einen unverdienten Vorteil genießen, mit *gentech*nischen Mitteln zu Leibe rücken?

Fragen dieser Art wecken fundamentale Zweifel an der Zulässigkeit des vielleicht in naher Zukunft Machbaren, die teils auf die Mittel, teils auf die Zwecke selbst bezogen sein dürften. Zugleich erinnern sie uns an den eigentlichen Sinn einer gerechten Politik: Menschen, die sich empirisch in vielen Hinsichten unterscheiden, als Gleiche zu achten und zu berücksichtigen, anstatt sie in allen relevanten Hinsichten von vornherein einander anzugleichen.

ad c)

Die vielleicht schwierigste Frage betrifft den Bereich unserer Zuständigkeit. Wofür dürfen wir Personen zu Recht verantwortlich machen? Hier liegt zunächst die folgende Antwort nahe: Es ist *prima facie* ungerecht, wenn es Menschen schlechter geht, die keine freiwillige Entscheidung getroffen und keinen vermeidbaren Fehler gemacht haben (Arneson 1994: 340; Cohen

1989: 922). Folglich sollten wir den Bereich der Eigenverantwortung mit dem *Kontrollvermögen* der Personen gleichsetzen.

Überprüfen wir diesen Vorschlag anhand des Beispiels von Peter und Marita: Die kunstbegeisterte Marita hat *teurere Vorlieben* als der anspruchslose Peter. Folgt daraus aber, daß ihr für die höheren Kosten der Befriedigung ihrer Bedürfnisse eine Kompensation zusteht? Sofern sie ihre Leidenschaft für teure Gemälde selbst kultiviert hat, darf sie keinen Ausgleich erwarten, denn sie hätte sich ja zumindest anfänglich anders entscheiden können. Zumindest kann Marita nicht behaupten, ihr stehe ein Teil von Peters Ressourcen allein deshalb zu, weil sie zum guten Leben einen Kandinsky, er aber nur das tägliche Brot benötigt (vgl. Dworkin 1981a).

Angenommen aber, Marita hat ihre teure Vorliebe in einem Alter ausgebildet, in dem sie ihre Präferenzen noch nicht zu kontrollieren vermochte: Läge dann nicht ein kompensationsbedürftiger Nachteil vor (Arneson 1990)? Und würde nicht das gleiche für den Fall gelten, daß sich ihre Vorliebe erst nachträglich, infolge einer für sie ungünstigen Marktentwicklung, verteuert hat? Das Kriterium der Kontrollfähigkeit spricht für diesen Schluß, doch die Intuitionen der meisten Menschen dürften ihm entgegenstehen.

Unfair erscheinen Kompensationen für teure Vorlieben, weil sie den Menschen mit billigeren Präferenzen zusätzliche Kosten aufbürden. Auf *idealen Märkten* entsprächen die Differenzen in den Kosten der Zielverfolgung genau der relativen Begehrtheit der Güter. Was spräche unter dieser Bedingung dagegen, die Personen mit eben den Kosten zu konfrontieren, die eine Verfolgung ihrer jeweiligen Präferenzen für andere und für die Gesellschaft als ganze mit sich bringt? Gewiß können die einzelnen Marktteilnehmer über die Entwicklung der Preise nicht disponieren, weshalb sie ihre Ansprüche im Lichte dieser für sie unverfügbaren Faktoren regulieren müßten. Warum aber sollten wir nicht sagen, daß wir für alle Ziele verantwortlich sind, die wir grundsätzlich zu *korrigieren* vermögen?

Ein Ziel, an dem ich in einem Horizont von Möglichkeiten festhalte, ist prima facie mein Ziel. Nicht alle Parameter einer selbstverantwortlichen Lebensführung stehen aktuell oder prinzipiell zu unserer Verfügung. Voraussetzen müssen wir lediglich, daß eine Person auf die jeweiligen Vorgaben eigenständig zu antworten vermag. Einem solchen Akteur muten wir grundsätzlich zu, seine Ziele auch im Lichte ihrer Opportunitätskosten selbstverantwortlich zu vertreten oder, wenn ihm der Preis zu hoch erscheint, von ihnen abzurücken. Die Kosten der Zielverfolgung zählen zu den Erfahrungen, in deren Angesicht sich ein Lebensentwurf vertreten lassen muß. Eine Zuerkennung von Kompensationen käme hier schnell einer Aberkennung der Verantwortlichkeit gleich.

Allerdings sind nicht alle Kosten von der gleichen Art. So wäre es zynisch, einen Behinderten in die Schranken eines Lebensplanes zu verweisen, den er

ohne seine Behinderung nicht bevorzugen würde. Behinderungen und schwere Krankheiten zählen zu den unverschuldeten Umständen, für die uns in jedem Fall Kompensationen oder andere Hilfen zustehen. Es ist nicht zuletzt dieser Umstand, der das Kontrollkriterium so plausibel erscheinen läßt.

Was Handicaps von der Verteuerung unserer Vorlieben unterscheidet, ist jedoch nicht unser Mangel an Kontrolle im einen und unsere mögliche Verfügung im anderen Fall, sondern ihre unterschiedliche Bedeutung für das Selbstverständnis der Personen. Existentielle Projekte wie das Sammeln von Kunstwerken sind Vorhaben, mit denen und über die ein Mensch sich identifiziert. Wenn ich aber froh bin, eine bestimmte Identität zu haben, kann ich deren Auswirkungen auf meine Wohlfahrt nicht gleichzeitig wie Hindernisse betrachten, für die mir gesellschaftliche Hilfen zustünden.

Die Orientierung an teuren Vorlieben fällt demnach in den Bereich unserer Zuständigkeit, Handicaps tun dies nicht. Folglich gebietet die Gleichheit im zweiten Fall einen gemeinschaftlichen Ausgleich, während sie uns im ersten Fall zumutet, die Opportunitätskosten der Verfolgung unserer Ziele selbst zu übernehmen. Peter und Marita haben daher ein Recht auf die gleiche Menge an Ressourcen, selbst wenn ihre Fähigkeiten zur Umsetzung von Ressourcen in Wohlergehen bei gegebenen Zielen voneinander abweichen.

Der Lohn des Talents

Eine analoge Betrachtung zum *Leistungsprinzip* soll diesen Teil abschließen. Für das Prinzip spricht die Natürlichkeit des Wunsches, einen Menschen für seine Beiträge zum gesellschaftlichen Wohl zu belohnen. Schließlich können viele Güter nicht einfach verteilt werden, da sie zunächst einmal produziert werden müssen. Unser Leistungsvermögen hängt jedoch teilweise von unseren angeborenen Talenten ab. Damit kommt ein moralisch arbiträrer Faktor ins Spiel: Eine 'leistungsfreundliche' Gesellschaft überantwortet die Verteilung der Lebensausichten zu einem erheblichen Teil der Lotterie der Natur.

John Rawls hat daraus geschlossen, daß der von der Natur Begünstigte *kein Anrecht* auf die Früchte seiner unverdienten Vorzüge habe (Rawls 1979: 346; vgl. Dworkin 1981). Wenn wir auch die Begabungen selbst nicht egalisieren könnten, so sollten wir doch die Vorteile vergesellschaften, die sich aus ihrem Gebrauch ergeben. Damit allerdings wird das Leistungsprinzip pauschal verabschiedet, und diesen Schritt sollten wir nicht vorschnell mitmachen. Schließlich wirkt es merkwürdig, einen Menschen einerseits als verantwortliches Gegenüber zu achten und ihm andererseits die Zuständigkeit für seine Anstrengungen abzusprechen (Nozick 1974; Cohen 1989).

Man könnte meinen, daß schon die Rawls'sche Voraussetzung falsch sei und wir Talente nicht anders betrachten sollten als Vorlieben: Wie diese, so gehören auch Fähigkeiten zur Identität der Person. Wer kein affirmatives Verhält-

nis zu seinen Talenten hat, hat auch kein affirmatives Verhältnis zum eigenen Leben. Wenn uns also für unverschuldet teure Vorlieben keine Kompensationen zustehen, warum sollten wir dann aus der Arbitrarität der Talentverteilung einen Anspruch auf Umverteilung ableiten?

Zumindest ein wesentlicher Unterschied zwischen Talenten und Vorlieben spricht jedoch gegen diese Analogie: Während eine verantwortliche Person grundsätzlich zur Korrektur ihrer Ziele imstande ist, muß sie mit einem Mangel an Talenten auch dann leben, wenn sie ihn vielleicht durch besondere Anstrengungen wettzumachen vermag. Es erscheint daher viel natürlicher, im Zusammenhang mit Begabungen von purem Glück oder Pech zu sprechen, als im Zusammenhang mit der Verteuerung von Zielen.

Doch Talente sind unverschuldete Umstände besonderer Art. Sie lassen sich nicht einfach von den Bemühungen der Menschen trennen. Eine Person orientiert sich an Zielen und reguliert ihre Anstrengungen im Lichte ihrer – vermuteten – Talente. Anstrengungen wiederum wirken auf Talente zurück und verwandeln diese in Fähigkeiten, die sich zum Teil den Bemühungen der Personen verdanken. Es ist ausgeschlossen, genau anzugeben, welcher Anteil einer Befähigung der Natur und welcher unseren Anstrengungen geschuldet ist. Daraus folgt, daß jeder Lohn für die Bemühungen eines Menschen auch einen Anteil für den unverschuldeten Umstand seiner Talentiertheit enthält. Wollen wir andererseits den Talentfaktor neutralisieren, so müssen wir den Menschen einen Teil ihres verdienten Lohnes vorenthalten.

Eine völlig befriedigende Auflösung dieses Dilemmas ist nicht in Sicht. Immerhin aber können wir sagen, daß die heute üblichen Hierarchien der Entlohnung dem unverdienten Faktor der Talentiertheit ein unnötig großes Gewicht geben (Tugendhat 1993; Pfannkuche 1994). Daß etwa qualifizierte Tätigkeiten relativ gut entlohnt werden, spiegelt auch die relative Knappheit der entsprechenden Fähigkeiten. Diese Fähigkeiten erwachsen zum Teil aus den besonderen Bemühungen der Personen und zum Teil aus ihren natürlichen Voraussetzungen.

Wer behauptet, daß seine Arbeitsstunde eine bessere Bezahlung verdiene als die Arbeitsstunde eines anderen, trägt dafür die Beweislast. Er muß positionsunabhängig teilbare Gründe für seinen Anspruch geben können. Andernfalls gilt das Gebot strikter Gleichbehandlung. Die moralische Arbitrarität der Verteilung von Talenten spricht nun dafür, daß eine Person nicht allein deshalb einen geringeren Lohn erhalten sollte, weil ihr für eine anspruchsvolle Aufgabe die Begabung abgeht. Soweit wir imstande sind, die Verteilung der Einkommen von der Verteilung der Begabungen zu entkoppeln, sollten wir eine solche Trennung *prima facie* auch vornehmen.

4. An den Grenzen der Gleichheit?

Eine verantwortungssensitive Konzeption von Gleichheit unterscheidet sich in einer wesentlichen Hinsicht von der realen Welt des Wohlfahrtsstaates. Sie *beginnt* mit einem Zustand der Gleichverteilung sozialer Mittel und Gelegenheiten. Der kapitalistische Wohlfahrtsstaat hingegen setzt die Ungleichverteilung von Einkommen, Vermögen und sozialökonomischen Machtpositionen voraus und bemüht sich vor allem um nachträgliche Korrekturen. In beiden Fällen kommt dem Markt eine große Bedeutung zu. Im ersten Fall bringt er den Grundsatz der Eigenverantwortung zur Geltung, im zweiten Fall sorgt er für ausreichende Wachstumsraten, die Redistributionen ermöglichen, ohne die Anreize für weitere Reichtumsproduktion zu untergraben.

Arm, aber gerecht?

Würde aber nicht gerade dieser Vorteil von einer gerechten Gesellschaft verschenkt werden? Bereits die Annäherung an eine *ex ante*-Gleichstellung aller Personen erforderte eine Abschaffung des Erbrechts. Zudem wären in einer solchen Gesellschaft erhebliche Eingriffe in die Freiheit von Märkten erforderlich, um die Begabten an einer übermäßigen Konzentration von Einkommen und Vermögen zu hindern und die Kranken und Behinderten zu unterstützen. Müßte eine solche Gesellschaft nicht wesentliche Anreize zur Mehrarbeit oder zu unternehmerischer Initiative ungenutzt lassen? Und wäre das nicht schon deshalb ungerecht, weil eine egalitaristische Politik, wie Wolfgang Clement meint, „Einkommenschancen und potentiellen gesellschaftlichen Wohlstand verschenkt und Innovation und Dynamik insgesamt lähmt“ (*Tagesspiegel* vom 27. 4. 2000)?

An diesen Vermutungen ist so viel richtig, daß gewisse Einbußen an Wohlstand unter empirisch plausiblen Randbedingungen der Preis einer egalitaristischen Politik sein könnten. Doch auch wenn wir die stillschweigende Unterstellung, daß vor allem materielle Vorteile die Menschen zu besonderen Leistungen bewegen, einmal akzeptieren, ist nicht zu sehen, warum eine besonders wohlhabende und dynamische Gesellschaft ein Gebot der Gerechtigkeit sein sollte. (Daß sie ein Gebot der Klugheit sein könnte, steht auf einem anderen Blatt.)

Die Gerechtigkeit gebietet, alle Personen als Gleiche zu achten und zu berücksichtigen, und der zentrale Teil des Aufsatzes handelte von der Auslegung dieses Grundsatzes. Für die Annahme, daß eine gerechte auch eine dynamische Ordnung sein dürfte, mag der Gesichtspunkt der Empfänglichkeit für die Ambitionen und Bemühungen der Personen sprechen: Eine verantwortungssensitive Konzeption der Gerechtigkeit nimmt den Wunsch nach Eigeninitiative und unternehmerischem Handeln ernst. Unter der Voraussetzung, daß die unverschuldeten Umstände der Personen so weit wie möglich

und normativ vertretbar egalisiert sind, darf die Unterdrückung des Gewinnstrebens nicht allein als unklug, sondern auch als unmoralisch gelten.

Umgekehrt heißt das aber, daß ein Verlangen nach materiellen Vorteilen für einzelne oder für die Gesellschaft als ganze einem starken Verständnis von Gleichheit nicht widersprechen darf. Es kann nicht jene systematische Reproduktion von ungleichen Ausgangsbedingungen und jene Konzentration von wirtschaftlicher – und in der Folge auch politischer – Macht rechtfertigen, wie sie kapitalistische Gesellschaften kennzeichnen. Der Ansatzpunkt einer solchen Kritik wäre allerdings nicht die Produktion von Mehrwert als solche, sondern die ungleiche Verteilung von Lebensaussichten.

Kritikwürdig ist nicht schon der Umstand, daß einige Personen in privaten Unternehmen einer entlohnten Arbeit nachgehen. Auch die Bindung mancher Marxisten an ein perfektionistisches Ideal der Arbeiterselbstverwaltung rechtfertigt keine pauschale Kritik an der Entscheidung mancher Menschen für eine fremdbestimmte, aber von unternehmerischer Verantwortung entlastete Form der Erwerbsarbeit. Erst die Vorenthaltung materialer Freiheiten begründet den Verdacht, daß kapitalistische Vertragsverhältnisse nicht wirklich freiwillig zustande kommen: daß einige Personen aus den eingeschränkten Optionen anderer einen unfairen Vorteil ziehen und diese zu Bedingungen beschäftigen, die wahrhaft autonome Personen nicht akzeptieren würden.

Eine Schwachstelle dieser Kritik liegt gewiß auf der Hand: Wir wissen nicht, wie ein kohärentes Wirtschaftssystem aussehen müßte, um ein Höchstmaß an Egalität mit einem Höchstmaß an Effizienz zu verbinden. Die Überlegungen des 2. Abschnittes sollten allerdings zeigen, daß hier nicht einfach zwei Werte, Gleichheit und Wohlergehen, einander gegenüberstehen. Wohlergehen ist gewiß ein Wert, doch der Grundsatz der gleichen Achtung und Berücksichtigung gibt uns vor, wie wir – unter anderem – in dieser Hinsicht mit widerstreitenden Ansprüchen zu verfahren haben.

Das Beispiel der Rechtsgleichheit sollte zeigen, daß eine Gleichverteilung, die diesen Grundsatz zum Ausdruck bringt, auch einem größeren Wohlergehen moralisch vorgezogen werden muß. Die Überlegungen des 3. Abschnittes legen den gleichen Schluß für die Egalisierung unverschuldeter Umstände nahe. Auch diese Forderung entspringt dem Wunsch, dem Wohl der einen Person das gleiche Gewicht zu geben wie dem einer jeden anderen.

Allerdings könnte man fragen, ob nicht die Ausdrücke ‘Achtung’ und ‘Berücksichtigung’ automatisch einen Anspruch auf *Besserstellung* implizieren. Welchen Sinn sollte es haben, zwei Personen dadurch als Gleiche zu behandeln, daß man die eine schlechterstellt, ohne der anderen zu nutzen? Dieser „levelling down“-Einwand (Nozick 1974: 229; Raz 1986: 227; Parfit 1998: 10) verdient eine differenzierte Antwort.

Zunächst sollten wir zwischen materiellen und immateriellen Vorteilen unterscheiden. Es könnte sein, daß eine größere Gleichheit bereits für sich ge-

nommen die Selbstachtung einer bislang benachteiligten Person anhebt und sie in diesem Sinne absolut besser stellt. Soweit das der Fall ist, läßt sich eine größere Gleichheit instrumentell rechtfertigen: Sie kommt dem Wert des Wohlergehens zugute und kann daher mit materiellen Vorteilen auf ein und derselben Stufe abgewogen werden.

Dieser Aufsatz aber handelte von einer nichtinstrumentellen Rechtfertigung der Gleichheit. Dabei habe ich durchgängig unterstellt, daß die Personen in bezug auf mögliche *Vorteile* gleichgestellt werden sollten; ein Prokrustesbett zur Stauchung der Großen und zur Streckung der Kleinen war an keiner Stelle vorgesehen. Gegen solche Martern spricht schon der Umstand, daß die Personen als Subjekte von Rechten zu achten und zu berücksichtigen sind und somit einen unbedingten Anspruch auf die Wahrung und den Schutz ihrer Integrität haben.

Ebenso wäre es unsinnig, selbst noch unter der Bedingung extremer Knappheit am Grundsatz der Gleichbehandlung festzuhalten. Wenn nach einem Flugzeugabsturz genug Medikamente vorhanden sind, um drei Personen zu retten, während ihre Gleichverteilung auf alle acht Überlebenden zur Folge hätte, daß alle sterben müßten, dann wäre es absurd, auf der zweiten Lösung zu beharren. Das wäre allerdings kein Kompromiß zwischen Gleichheit und Wohlergehen, sondern der Preis für ein nichtfetischistisches Gleichheitsverständnis.

In den reichen Gesellschaften des Westens aber liegt zumindest aufs Ganze gesehen keine derartige Notlage vor. Folglich kann es hier nur um die Frage gehen, ob wir den Grundsatz der gleichen Achtung und Berücksichtigung auch dann ernst nehmen sollten, wenn dies materiell noch verkraftbare Einbußen an Wohlstand nach sich zöge. Wenn das aber die Alternative ist, dann sprechen starke Gründe für eine positive Antwort: Wir müßten andernfalls eingestehen, daß wir um des größeren absoluten Reichtums willen das Wohl einiger Personen weniger wichtig nähmen als das Wohl anderer.

Die Rückkehr primärer Diskriminierung

Ich kann nicht sehen, wie wir dieses Eingeständnis mit unserem Sinn für moralische Gleichheit vereinbaren wollten. Selbst unter der gewöhnlich kontrafaktischen Voraussetzung, daß die Beseitigung von unverdienten Privilegien keinem Schlechtergestellten etwas nutzte, könnten wir fragen, ob nicht unsere Standards der Rechtfertigung nach einem solchen Schritt verlangen. Eine Gesellschaft, die sich an die Existenz unbegründeter Vorteile gewöhnt, entschärft ihren Sinn für moralische Gleichheit. Das aber dürfte über kurz oder lang auch die Fähigkeit zur Empörung über solche Ungleichheiten beeinträchtigen, die einigen Personen sehr wohl schaden.

Für die Richtigkeit dieser Überlegung gibt es immerhin empirische Hinweise.

So haben sich die westlichen Gesellschaften in der Phase der überzyklischen Prosperität nach dem Zweiten Weltkrieg an ein recht hohes Niveau sozialer Ungleichheit gewöhnt und sich dabei mit der Annahme beruhigt, daß der Zuwachs an Reichtum schließlich allen zugute komme. Bei allem Bemühen um wohlfahrtsstaatliche Korrekturen sorgten sie sich eher um einen absolut verstandenen „Wohlstand für alle“ (Ludwig Erhard) als um die unparteiliche Regelung der Verteilung von Vorteilen. Das könnte zu einem Teil erklären, warum wir heute auch dramatische Ungleichheiten mit der Selbstverständlichkeit von Naturgesetzen hinnehmen.

Langsam aber sicher kehren wir zurück zu einem Zustand der wenigstens faktischen Duldung primärer Diskriminierung. Nicht nur gegenüber sozial ‘Fremden’, auch gegenüber den Armen und Marginalisierten der ‘eigenen’ Gesellschaft wird die Pflicht zur Rechtfertigung ungleicher Lebensaussichten immer häufiger verleugnet. Mit erstaunlichem Gleichmut lassen wir zu, daß Einkommensmillionäre die letzten Steuern einsparen können, während andere Menschen auf ihren Zahnersatz verzichten müssen. Der Blick der Bessergestellten auf die Verlierer nimmt neofeudale Züge an: Wir lassen uns von ihnen die Tüten füllen oder die Wohnungen putzen und empfinden ihre Anwesenheit ansonsten eher als lästig, ihr Auftreten als stillos oder bedrohlich. Wer unter diesem Eindruck nach größerer Gleichheit verlangt, bekommt schnell zu hören, er sei im Grunde nur neidisch. Ich meine hingegen, daß dieser Vorwurf in aller Regel ein pervertiertes Moralbewußtsein dessen verrät, der ihn erhebt.

Diese letzten Bemerkungen sprechen allerdings nicht unbedingt für die unvermittelte Umsetzung eines verantwortungssensitiven Verständnisses von Gleichheit. Sie könnten sogar von einem Nichtegalitaristen stammen, der auf diese Weise die moralische Bedeutung absoluter Schwellenwerte veranschaulichen wollte. Selbst die meisten Gegner eines strengen Egalitarismus eint die Abscheu vor einer ungleichen Verteilung, die einen regelrechten Bodensatz der Verelendung hinterläßt. Und selbst radikalere Egalitaristen werden im Ausschluß absoluter Deprivation den vordringlichen Anspruch der Gerechtigkeit erblicken.

Aus egalitaristischer Sicht erfordert dies die Einführung von *Gewichtungsregeln* in eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit. Für die deutsche Gegenwart läßt sich daraus ein normativer Vorrang der Bekämpfung von Armut und Dauerarbeitslosigkeit ableiten. Wer allerdings behauptet, daß wir deshalb eine zusätzliche Spreizung der Einkommen in Kauf nehmen sollten, muß zeigen können, daß wir mit weniger Ungleichheit nicht auskämen. Unter Beachtung dieser Verteilung der Beweislast schließt ein starkes Verständnis von Gleichheit einen Sinn für besondere Dringlichkeiten nicht aus. Es verbietet nur den Fehlschluß, daß wir der Gerechtigkeit mit einer Überwindung der basalen Übel bereits Genüge getan hätten.

Wer 'Inklusion' gegen Gleichheit ausspielt, übersieht, daß wir *als Gleiche* nach sozialer Teilnahme verlangen können und dieses Verlangen über die Stufe einer elementaren Teilnahmefähigkeit hinaus weist. Die gleichheitskritische Ansicht, daß die Moral überhaupt nur das Erreichen von Schwellenwerten erfordere und uns darüber hinaus von jeder Begründungspflicht entbinde, findet in dem Umstand, daß wir aktuell selbst hinter solchen Minima zurückbleiben, keine zureichende Stütze. Eine Beschränkung des Bemühens um willkürfreie Rechtfertigung auf die unteren Stufen des Wohlstands ist selber willkürlich und kann daher nicht das letzte Wort der Moral sein (vgl. Nagel 1994: 115).

Ausblick

Weder ein Maximum noch ein Mindestmaß an Wohlstand oder ähnlichen Gütern geben uns moralisch gute Gründe, von einem starken Gleichheitsverständnis abzurücken. Anders mag es sich mit einem letzten Einwand verhalten, der uns noch einmal an die mögliche Bedeutung der Achtung und Berücksichtigung erinnert, die wir jedem Menschen schulden. In moralischer Einstellung müssen wir auch das Bedürfnis der Personen nach *dichten sozialen Beziehungen* ernst nehmen. Dieser Umstand sollte uns davon abhalten, Kinder im Namen der Gleichheit von ihren Eltern zu trennen. Er verlangt nach einem Kompromiß zwischen der Achtung des Familienlebens und einer größtmöglichen Angleichung der Lebensaussichten durch öffentliche Sozialisation.

Selbst ein moderates Erbrecht könnte sich in diesem Lichte als gerechtfertigt erweisen. Das dürfte vor allem für solche Aspekte eines Erbes gelten, die sich nicht in Geld ausdrücken lassen, zum Beispiel für die Erinnerungen, die jemand mit dem Haus seiner Eltern verbindet. Keine Rechtfertigung wäre dies jedoch für die Weitergabe großer Vermögen oder mit sozialer Macht verbundener Wirtschaftsimperien.

Die Berücksichtigung starker Bindungen ist wiederum etwas, das jeder Person gleichermaßen zusteht. Insofern bricht sie nicht mit dem Egalitarismus erster Stufe. Jedoch könnte sie uns dazu zwingen, von unserem Wunsch nach einer Egalisierung gleicher Umstände weitere Abstriche zu machen, als dies auf dem Standpunkt der 'reinen' Gerechtigkeit vertretbar erscheint. Die Gerechtigkeit ist eben nur ein Teil der Moral gleicher Achtung. In der Betonung der innermoralischen Spannung, die darin angelegt ist, liegt das relative Recht einer Kritik am Egalitarismus. Aber diese Kritik mißverstehen ihren Status, wenn sie glaubt, die Gleichheit dem Wohlergehen oder einem anderen Wert unterordnen zu dürfen.

Literatur

- Ameson, Richard J. (1990): Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare. In: *Philosophy & Public Affairs* 19/2: 159-194.
- Ameson, Richard J. (1994): Gleichheit und gleiche Chancen zur Erlangung von Wohlergehen. In: A. Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Ffm.
- Cohen, G. A. (1989): On the Currency of Egalitarian Justice. In: *Ethics* 99: 906-944.
- Dworkin, Ronald (1981a): What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. In: *Philosophy & Public Affairs* 10/3: 185-246.
- Dworkin, Ronald (1981b): What is Equality? Part 2: Equality of Resources. In: *Philosophy & Public Affairs* 10/4: 283-345.
- Dworkin, Ronald (1987): Liberalism. In: ders., *A Matter of Principle*. Oxford: 181-204.
- Dworkin, Ronald (1990): Gerechtigkeit und Rechte. In: ders., *Bürgerrechte ernstgenommen*. Ffm.: 252-302.
- Frankfurt, Harry G. (1987): Equality as a Moral Ideal. In: *Ethics* 98: 21-43.
- Frankfurt, Harry G. (1999): Gleichheit und Achtung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47: 3-11
- Goodin, Robert E. (1987): Egalitarianism, Fetishistic and Otherwise. In: *Ethics* 98: 44-49.
- Gosepath, Stefan (1998): Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: ders. / G. Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*. Ffm.: 146-187.
- Hayek, Friedrich August (1960): *The Constitution of Liberty*. London.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Ffm.
- Kersting, Wolfgang (1997): *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*. Ffm.
- Koller, Peter (1994): Soziale Güter und soziale Gerechtigkeit. In: H.-J. Koch u. a. (Hg.), *Theorien der Gerechtigkeit. 15. Tagung der deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie in Hamburg, 30. 9. -2. 10 1992. ARSP Beiheft* 56: 79-104.
- Krebs, Angelika (2000): Gerechtigkeit oder Gleichheit. Die neuere Egalitarismuskritik im Überblick. In: dies. (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Ffm. 7-37.
- Kymlicka, Will (1990): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford.
- Ladwig, Bernd (2000): *Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen*. Berlin.
- Lukes, Stephen (1994): Fünf Fabeln über Menschenrechte. In: *PROKLA* 96: 450-468.
- Margalit, Avishai (1997): *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin.
- Nagel, Thomas (1994): Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit. In: ders., *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*. Hg. v. M. Gebauer. Paderborn - München - Wien - Zürich.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York.
- Parfit, Derek (1998): Equality and Priority. In: A. Mason (Hg.), *Ideals of Equality*. Oxford: 1-20.
- Pfannkuche, Walter (1994): *Wer verdient schon, was er verdient? Vier Gespräche über Gerechtigkeit*. Hamburg.
- Pogge, Thomas (1997): *Sind Rawls'sche Institutionen gerecht?* Manuskript.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.
- Rawls, John (1982): Social unity and primary goods. In: A. Sen / B. Williams (Hg.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge.
- Rawls, John (1994): Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Hg. v. W. Hirsch. Ffm.: 45-79.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford.
- Roemer, John E. (1996): *Theories of Distributive Justice*. Cambridge/Mass. - London.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge.
- Scanlon, Thomas M. (1997): *The Diversity of Objections to Inequality. The Lindley Lecture*. University of Kansas.
- Seebaß, Gottfried (1996): Der Wert der Freiheit. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5: 759-775.
- Seel, Martin (1995): *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Ffm.
- Sen, Amartya (1992): *Inequality Reexamined*. New York - Cambridge/Mass.
- Tugendhat, Ernst (1992): Liberalism, Liberty, and the Issue of Economic Human Rights. In: ders., *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: 352-370

- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Ffm.
- Tugendhat, Ernst (1997): Erwiderungen. In: ders., *Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Colloquium in Münster 1997*. Hg. v. M. Willaschek. Münster.
- Tugendhat, Ernst (1997a): *Dialog in Leticia*. Ffm.
- Vandenbroucke, Frank (1999): Die europäischen Sozialdemokratien und der Dritte Weg: Übereinstimmungen, Differenzen und geteilte Fragen. In: Akademie der politischen Bildung (Hg.), *Dritter Weg und Neue Mitte - Leerformeln oder Leitbegriffe einer neuen Politik?* Kongreß der Friedrich-Ebert-Stiftung am 18. Mai 1999 in Berlin: 54-80.
- Waldron, Jeremy (1995): Theoretische Grundlagen des Liberalismus. In: B. van den Brink / W. van Reijen (Hg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Ffm.: 107-140.