

Manuel Knoll / Michael Spieker (Hg.)

# Michael Walzer

# Sphären der Gerechtigkeit

Ein kooperativer Kommentar

29

Staatsdiskurse

Franz Steiner Verlag



Manuel Knoll / Michael Spieker (Hg.)  
Michael Walzer  
Sphären der Gerechtigkeit



# Staatsdiskurse

Herausgegeben  
von Rüdiger Voigt

Band 29

Wissenschaftlicher Beirat:  
Andreas Anter, Leipzig  
Norbert Campagna, Luxemburg  
Paula Diehl, Berlin  
Manuel Knoll, Istanbul  
Eun-Jeung Lee, Berlin  
Marcus Llanque, Augsburg  
Samuel Salzborn, Göttingen  
Birgit Sauer, Wien  
Peter Schröder, London

Manuel Knoll / Michael Spieker (Hg.)

# Michael Walzer

# Sphären der Gerechtigkeit

Ein kooperativer Kommentar



Franz Steiner Verlag

Bibliographische Information der Deutschen  
Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet  
über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-10916-1 (Print)

ISBN 978-3-515-10920-8 (E-Book)

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen  
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.  
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,  
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie  
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Druck: Bosch Druck, Ergolding

Printed in Germany

## EDITORIAL

Der Staat des 21. Jahrhunderts steht in einem Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Freiheit, zwischen Ordnung und Veränderung, zwischen Herrschaft und Demokratie. Er befindet sich zudem in einem Dilemma. Internationale Transaktionen reduzieren seine Souveränität nach außen, gesellschaftliche Partikularinteressen schränken seine Handlungsfähigkeit im Innern ein. Anliegen der Reihe *Staatsdiskurse* ist es, die Entwicklung des Staates zu beobachten und sein Verhältnis zu Recht, Macht und Politik zu analysieren.

Hat der Staat angesichts der mit „Globalisierung“ bezeichneten Phänomene, im Hinblick auf die angestrebte europäische Integration und vor dem Hintergrund einer Parteipolitisation des Staatsapparates ausgedient? Der Staat ist einerseits „arbeitender Staat“ (Lorenz von Stein), andererseits verkörpert er als „Idee“ (Hegel) die Gemeinschaft eines Staatsvolkes. Ohne ein Mindestmaß an kollektiver Identität lassen sich die Herausforderungen einer entgrenzten Welt nicht bewältigen.

Hierzu bedarf es eines Staates, der als „organisierte Entscheidungs- und Wirkeinheit“ (Heller) Freiheit, Solidarität und Demokratie durch seine Rechtsordnung gewährleistet. Gefragt ist darüber hinaus die Republik, bestehend aus selbstbewussten Republikanern, die den Staat zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Der Staat seinerseits ist aufgefordert, seinen Bürgerinnen und Bürgern eine politische Partizipation zu ermöglichen, die den Namen verdient. Dies kann – idealtypisch – in der Form der „deliberativen Politik“ (Habermas), als Einbeziehung der Zivilgesellschaft in den Staat (Gramsci) oder als Gründung der Gemeinschaft auf die Gleichheit zwischen ihren Mitgliedern (Rancière) geschehen.

Leitidee der Reihe *Staatsdiskurse* ist eine integrative Staatswissenschaft, die einem interdisziplinären Selbstverständnis folgt; sie verbindet politikwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven. Dabei geht es um eine Analyse des Staates in allen seinen Facetten und Emanationen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des In- und Auslands sind zu einem offenen Diskurs aufgefordert und zur Veröffentlichung ihrer Ergebnisse in dieser Reihe eingeladen.

Rüdiger Voigt



## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Michael Walzer</i> Vorwort .....	9
<i>Manuel Knoll/Michael Spieker</i> Einführung in Walzers Gerechtigkeitstheorie .....	15
<i>Michael Haus</i> Komplexe Gleichheit – Wie egalitär ist Walzers Gerechtigkeitstheorie? .....	27
<i>Manuel Knoll</i> Das Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Herrschaft in Michael Walzers Theorie der Verteilungsgerechtigkeit. Eine republikanische Interpretation von „komplexer Gleichheit“ .....	51
<i>Stephen Snyder</i> Mitgliedschaft als soziales Gut und Rahmenbedingung für gerechte Verteilungen .....	73
<i>Thomas Schramme</i> Jedem nach seinen Bedürfnissen? Sozial(staatlich)e Institutionen als Sphären der Inklusion .....	93
<i>Antje Kapust</i> Geld: Offene Ambivalenzen zwischen Preis und Wert .....	111
<i>Skadi Krause/Karsten Malowitz</i> Qualifikation, Verdienst und Korruption. Die Vergabe von Ämtern und beruflichen Positionen als Gegenstand der Verteilungsgerechtigkeit .....	129
<i>Peter Koller</i> Die Arbeitswelt im Lichte sozialer Gerechtigkeit. Ein kritischer Kommentar zu Michael Walzers Überlegungen über Arbeitsmarkt und harte Arbeit .....	149
<i>Ulrich Steinvorth</i> Freizeit .....	163

<i>Christian Schwaabe</i> Erziehung und Bildung bei Michael Walzer: Schule der Gerechtigkeit? .....	177
<i>Thomas Morawetz</i> Familie und Liebe: Spielt Gerechtigkeit eine Rolle? .....	191
<i>Michael Spieker</i> Göttliche Gnade .....	199
<i>Markus Schütz</i> Anerkennung .....	209
<i>Alexander Thumfart</i> Macht und Politik .....	225
<i>John-Stewart Gordon</i> Tyranneien und gerechte Gesellschaften .....	243
<i>Angelika Krebs</i> Natur. Eine neue Sphäre der Gerechtigkeit .....	255
Autorenverzeichnis .....	267

## VORWORT

*Michael Walzer*

Im Vorwort zur jüngsten deutschen Ausgabe von *Sphären der Gerechtigkeit* (und ebenso zur jüngsten französischen Ausgabe) konzentrierte ich mich fast vollständig auf die Debatten über Relativismus (oder Partikularismus) und Universalismus, die das Buch hervorgerufen hat. Diese metaethischen Debatten sind, wie ich dort geäußert habe, nicht diejenigen, für die ich mich am meisten interessiere oder für die ich mich am kompetentesten fühle. Aber sie waren die lautesten und heftigsten Debatten, in die ich mich nach Erscheinen des Buches verwickelt sah. Ich hielt es für besonders wichtig, auf die Kritik meiner feministischen Freunde zu antworten, die argumentierten, sie bräuchten zur Unterstützung ihres Kampfes universelle Prinzipien. Ich sah es zudem als notwendig an, auf die Argumente zu antworten, denen zufolge globale Ungleichheiten eine universalistische Kritik erfordern.

Ich werde hier diese Antworten nicht wiederholen und mich auch nicht erneut mit metaethischen oder globalen Debatten beschäftigen. Ich bin sehr dankbar dafür, dass Manuel Knoll und die hier versammelten Autoren ihre Aufmerksamkeit auf die wesentlichen Fragen der Verteilungsgerechtigkeit konzentriert haben, und dass dies in enger Verbindung mit meinem Buch geschah, wobei sie jedes der sozialen Güter thematisieren, das ich behandelt habe. Ich nehme weiterhin an, dass die Debatten, die wir über Verteilungsgerechtigkeit führen müssen, objektbezogen sind; sie müssen plausible Interpretationen der Dinge – der sozialen Güter und Übel – liefern, die wir unter uns verteilen. In meinem eigenen Land leben wir zunehmend unter der Tyrannei des Geldes und der Herrschaft der Vermögenden. Der Kampf gegen diese Tyrannei ist ein politischer Kampf, der stark von Auseinandersetzungen darüber abhängt, was man für Geld kaufen kann (was ist eine Ware?) und was die Bedeutung von politischer Macht ist. Amerikanische Liberale und Linke engagieren sich im Augenblick für eine Verteidigung der Demokratie gegen den invasiven Einfluss des Reichtums. Ich bin davon überzeugt, dass dieser Kampf auch in Deutschland notwendig ist. Vielleicht ist er jedoch nicht so unmittelbar und dringend erforderlich wie in den Vereinigten Staaten. Auf jeden Fall hoffe ich, dass die hier versammelten Aufsätze das Anliegen einer „komplexen Gleichheit“ fördern werden.

Aber was ist „komplexe Gleichheit“? Und wie egalitaristisch ist diese Idee in Anbetracht der Komplexität? Was bewirkt das Adjektiv beim Substantiv? Das sind die Fragen, die ich in diesem Vorwort behandeln möchte. Ich beanspruche jedoch keine besondere Autorität für meine Antworten. Ich hoffe, „komplexe Gleichheit“ ist als Idee reichhaltig genug um verschiedene Interpretationen her-

vorzubringen, und zwar nicht bloß verschiedene Deutungen von besonderen sozialen Gütern, sondern auch verschiedene Verständnisse des gesamten Entwurfs.

Bevor ich mein eigenes Verständnis beschreibe, und damit das Projekt, so wie ich es konzipiert hatte, als ich das Buch schrieb, muss ich etwas über meine politischen Ansichten sagen. Denn ich halte die politische Theorie für die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln. Als politischer Aktivist und als langjähriger Herausgeber einer linken Zeitschrift (*Dissent*) habe ich mich immer als jemand verstanden, der sich für einen Kampf gegen Ungleichheit engagiert. Das war nicht mein einziges Engagement: Ich war ein radikaler Kritiker von einigen der Kriege, die mein Land geführt hat (und ein Verteidiger von anderen). Was jedoch die Innenpolitik anbetrifft, war mein zentrales Anliegen von Anfang an die Ungleichheit, und das ist noch heute so. Die negative Form ist bedeutend: An den meisten Orten hat die Ungleichheit meistens die Oberhand und linke Politik ist ein kontinuierlicher Kampf gegen etablierte Hierarchien von Vermögen, Macht und Status; diese Hierarchien haben derartige externe Effekte, dass Güter wie diese drei überall in einer Gesellschaft dominant werden und dass die Männer und Frauen (geschichtlich sind es meistens Männer), die sie besitzen, zu unseren Tyrannen werden. Dies ist die Politik, die in der Sprache meines Buches zum Ausdruck kommt, aber es war bereits meine Politik, bevor ich eine Sprache fand, in der ich sie ausdrücken konnte.

*Sphären der Gerechtigkeit* ist also ein Bestreben, eine bestimmte Version linker Politik zu erklären und zu verteidigen; eine bestimmte Version, allerdings nicht diejenige, die ich für die Standardversion halte. Die Standardversion linker Politik konzentriert sich hauptsächlich auf die Wirtschaft und zielt auf einen Zustand ab, den ich „einfache Gleichheit“ nenne. Der Maoismus, zumindest so wie er von der amerikanischen Neuen Linken in den 1960er Jahren verstanden wurde, ist ein Beispiel dieser Politik. Es gibt jedoch viele herkömmliche linke Positionen, deren Protagonisten annehmen, dass so etwas wie Gleichheit im wörtlichen Sinne das einzige Verteilungsprinzip sein sollte. Daraus folgt dann, dass alle Arbeiten in ungefähr gleicher Weise belohnt werden sollten, jeder die ungefähr gleiche Menge materieller Besitztümer haben sollte, und die Erbschaft von Vermögen verboten werden sollte. Ich nehme an, dass das Wort „ungefähr“ hier von Bedeutung ist; es gibt Spielraum für individuelle Besitztümer. Dennoch handelt es sich hier noch immer um einen „einfachen“ Egalitarismus und den Anspruch, dass eine „Einfachheit“ von dieser Art das leitende Prinzip von jeder linken Politik sein sollte. Dies war nie meine Sichtweise (Marxisten würden vielleicht sagen, der Grund dafür ist, dass ich vom Kleinbürgertum erzogen wurde). In einer kapitalistischen Gesellschaft lebend, in der es viele verschiedene Ungleichheiten gibt, gelangte ich zu der Auffassung, man müsse eher die Verwendungsweisen des Geldes als dessen Besitz kontrollieren, und dass dies auch für politische Macht zutreffe. Wahlen und die Wahlkämpfe, die ihnen vorangehen, sind unsere Weise legitime Ungleichheiten der Macht zu erzeugen; dasselbe trifft für den Markt hinsichtlich des Geldes zu. Jedoch müssen diese beiden Verteilungsprozesse in einer bestimmten Weise gestaltet werden: Sie sollten allen Teilnehmern offen stehen, Regeln von Fair Play unterworfen sein, und geschützt sein vor distributiven Verzerrungen wie

der Verwendung von Macht im Streben nach Geld und Waren oder des Gebrauchs von Reichtum im Streben nach politischen Ämtern und der Bestimmung der Regierungspolitik.

Dasselbe Argument, dachte ich, funktioniert für viele andere soziale Güter. Jeweils gab es legitime Verteilungsprozesse, die legitime Ungleichheiten erzeugten. Nun behauptet John Rawls, unsere angeborene Intelligenz und die Unterstützung, die wir als ganz junge Menschen von unseren Eltern erhalten, seien moralisch irrelevant und sollten in diesen Prozessen keine Rolle spielen. Sie sollten außer Acht gelassen werden, und die durch sie hervorgebrachten Leistungen sollte man nicht belohnen (außer die Belohnungen wirken als notwendige Anreize, aber ich werde dieses Argument hier nicht weiter verfolgen). Im Gegensatz dazu war es für mich evident, dass Rawls für seine *Theorie der Gerechtigkeit* mehr Wertschätzung erfahren sollte als andere politische Philosophen, auch wenn die Größe des Buches viel seiner angeborenen Intelligenz und seiner familiären Erziehung verdankt. Wertschätzung sollte von einer strikt meritokratischen Grundlage aus verteilt werden; so lange Reichtum, Macht, und Status nicht zählen, und es alleine auf die Leistung ankommt, ist die Verteilung gerecht. Das Argument ist hier dasselbe wie es im Falle von Menschen mit angeborenen unternehmerischen Talenten oder angeborenen politischen Talenten wäre. Bei der Verteilung sozialer Güter müssen wir die Menschen so nehmen wie sie sind und ihre Handlungen als ihre Handlungen. Eine unterschiedliche Behandlung dieser Menschen braucht uns keine Sorgen zu machen, genau dann wenn sie aus den richtigen Gründen erfolgt.

Der politische Kampf, für den ich mich engagiere, ist kein Kampf gegen jede Form von Ungleichheit, sondern nur gegen diejenigen Ungleichheiten, die eine ungerechte Gesellschaft erzeugen. Wie sollten wir über Ungerechtigkeit als allgemeines Phänomen nachdenken? Es kommt mir so vor, als sei eine Gesellschaft dann ungerecht, wenn in ihr alle oder viele Verteilungen verzerrt sind, sodass die meisten ihrer Mitglieder unter der Herrschaft von anderen leben. Denn die Gesundheitsvorsorge, auf die sie angewiesen sind, wird zu allererst den Reichen bewilligt, oder die Erziehung, die sie für ihre Kinder anstreben, wird als Erstes an die Kinder der politischen Elite vergeben, oder der Respekt, dessen sie bedürfen, wird in erster Linie den Wohlgeborenen gewährt. Vielleicht ist das eindeutigste Zeichen von Herrschaft schlicht, dass der Staat oder die Regierung vor allem denjenigen Menschen gehört, die nicht durch Prozesse an die Macht gekommen sind, die für den Rest von uns erkennbar und annehmbar sind. Sie nehmen ihre Stellung nicht aus den richtigen Gründen ein. So haben sie ihr Amt nicht wegen ihrer Überzeugungskraft inne, sondern etwa wegen ihres Reichtums. Lokale Ungleichheiten, die keine derartigen Wirkungen über das gesamte Verteilungsspektrum hinweg erzeugen, spielen schlicht keine Rolle. Sie konstituieren keine Ungerechtigkeit und sie erfordern oder lösen keinen politischen Kampf aus.

Ich sollte die vorangehenden Sätze ergänzen: Lokale Ungleichheiten, die durch autonome (unverzerrte) Verteilungsprozesse zustande gekommen sind, spielen keine Rolle. Wir können in einer Gesellschaft leben, in der John Rawls mehr Wertschätzung als andere Philosophen erfährt, in der dieser Unternehmer reich wird und jener nicht, in der dieser Student seinen Universitätsabschluss als

einzigster in seiner Klasse mit *summa cum laude* macht, in der dieser Arzt eine Zulassung für Hirnoperationen hat und jener nicht, in der Obama eine Wahl gewinnt und Romney verliert, in der dieser eloquente und überzeugende Aktivist der Bewegung eine Reformkampagne leitet und alle anderen Aktivisten tun, was er sagt. All dies ist gerecht oder zumindest nicht ungerecht, solange diese „Siege“ nicht die Auswirkungen von Tyrannei und Herrschaft sind oder eine solche hervorrufen. Ich glaube, dass eine Gesellschaft, in der es nur Siege dieser und keiner anderen Art gibt, deutlich weniger ungleich sein wird als die Gesellschaften in denen wir leben, und dass sie sich wie eine Gesellschaft gleicher Männer und Frauen *anfühlen* wird (ich komme auf diese Wendung zurück).

Diese Sichtweise könnte nutzbringend mit Harry Frankfurts bekanntem (und schön gestaltetem) Argument gegen das Ideal der „ökonomischen Gleichheit“ und zugunsten von „Suffizienz“ verglichen werden. Ich bin sicherlich einverstanden, dass Gleichheit kein Ideal in dem Sinne ist, dass jeder denselben Geldbetrag besitzt oder erhält oder dieselbe Menge von all den anderen sozialen Gütern. So lange Verteilungsprozesse autonom und frei sind, ist dies schlicht nicht möglich. Ich bin mir jedoch nicht sicher, ob „Suffizienz“ das leisten kann, wessen wir bedürfen. Sollte dies der Fall sein, wird es vermutlich sehr ähnlich wie die ganzen anderen egalitaristischen Argumente aussehen. Wenn wir alle ausreichend Vermögen haben, aber manche Menschen reich genug sind, um politische Macht kaufen zu können, werden wir dann alle ausreichend politische Macht haben? Wenn einige Menschen genug Vermögen haben um für sich die beste Gesundheitsfürsorge zu kaufen, wird dann der Rest von uns eine ausreichende Fürsorge haben? Ich vermute, dass ein Gesundheitswesen, das uns allen die Fürsorge liefert, deren wir bedürfen, also das was „Suffizienz“ erfordern sollte, radikal verschieden wäre von dem System, das wir derzeit haben (ich meine in den USA), und auch radikal egalitärer. Was ist eine ausreichende Erziehung? Was ist eine ausreichende Menge an Freizeit? Ich glaube, dass eine speziellere Aufmerksamkeit auf Güter wie Erziehung und Freizeit und auf die Verteilungsprozesse, die ihnen angemessen sind, eine bessere Art ist, über eine gerechte Gesellschaft nachzudenken.

Wenn aber eine gerechte Verteilung von sozialen Gütern Ungleichheiten an Vermögen, Macht, Wertschätzung, Erziehung, und so weiter erzeugt, wie kann das dann Egalitarismus genannt werden? In welchem Sinne ist *Sphären der Gerechtigkeit* „eine Verteidigung von Pluralismus und Gleichheit“? Dies ist mein grundlegendes Argument: In der alltäglichen politischen Praxis ist Egalitarismus eine Kritik der verderblichen Auswirkungen der Ungleichheit auf die Verteilung von sozialen Gütern (und Übeln) und auf die menschlichen Beziehungen, die durch diese Verteilungen erzeugt werden. Wenn es uns gelänge, diese verderblichen Auswirkungen zu beseitigen, dann würde Ungleichheit unschädlich gemacht werden, und dies wäre ein großer Sieg für den Egalitarismus. Die Herstellung einer genuin pluralistischen Gesellschaft wäre ein wichtiger Teil dieser Errungenschaft, und ausschlaggebend für ihre „Komplexität“. Denn wenn es viele lokale Ungleichheiten gäbe, die aber nicht dazu dienten, die Ungleichheit anderswo zu vergrößern, dann würden sie eine wesentlich geringe Rolle in unserem Leben spielen. Ungleichheiten würden nebeneinander bestehen, jedoch würde nicht eine

einzig Ungleichheit wieder und wieder in allen Verteilungssphären reproduziert werden. Die Ungleichheit würde nicht vervielfacht, und das würde eine Gesellschaft erzeugen, die sich (wiederum) wie eine Gesellschaft Gleicher *anfühlen* würde. Was bedeutet das? Menschen, die in einer Sphäre und hinsichtlich eines sozialen Gutes gut abschneiden, würden sich nicht Menschen untertan oder untergeordnet fühlen, die in anderen Sphären und hinsichtlich anderer sozialer Güter gut abschneiden. Dies würde zu einem Zustand führen, der als objektives Korrelat von sich gleich „fühlen“ bezeichnet werden könnte. Ich habe diesen Zustand im Vorwort von *Sphären der Gerechtigkeit* beschrieben: „keine Verbeugungen und Kratzfüße mehr, kein angstvolles Zittern, kein Ihre Hoheit oder Euer Hochwohlgeboren mehr [...]“. Männer und Frauen würden in Kameradschaft zusammenleben.

Wenn aber mache Menschen in allen Sphären und allen Verteilungsprozessen siegreich wären? Diese Frage wurde mir schon frühzeitig gestellt, und ich habe im Buch darauf geantwortet. Ich kann diese Antwort hier nur wiederholen, vielleicht jedoch nachdrücklicher. Ich glaube nicht an Supermänner und Superfrauen. Selbstverständlich wird es Menschen geben, die in mehr als einer Verteilungssphäre gut abschneiden, aber nicht in allen Sphären, nie in allen. Meine wichtigere Antwort besteht jedoch schlicht darin, eine Überzeugung zu beschreiben, die ich für jede linke Politik als fundamental ansehe: Wenn Verteilungsprozesse nicht verzerrt sind, wenn wir den Tyranneien von Reichtum und Macht entkommen, und auch jeder anderen Tyrannei, dann wird sich herausstellen, dass gewöhnliche Männer und Frauen alle Arten von unvermuteten Talenten haben, und die Verteilung von sozialen Gütern wird radikal anders sein als sie jetzt ist. Ich meine damit, dass Güter an deutlich weitere Kreise verteilt werden als das heute der Fall ist, und auch dies wird zu einer Gesellschaft beitragen, die sich als Gesellschaft von Gleichen anfühlen wird.

Ich verfüge über einen kleinen empirischen Nachweis für diesen grundsätzlichen Glauben an das menschliche Potenzial. Ich bin in einer Stahlhütten-Stadt im westlichen Pennsylvania aufgewachsen. 1937 (lange bevor ich ein politisches Bewusstsein entwickelt hatte, ich habe jedoch viele Geschichten über dieses Jahr gelesen) versuchten die Stahlarbeiter eine Gewerkschaft zu organisieren. Es gab einen bedeutenden Streik, der jedoch mit Hilfe des Bürgermeisters und mehrerer Stadträte niedergeschlagen wurde, die beim Stahlunternehmen in Lohn standen. Nach vielen Jahren des fortdauernden Aufruhrs gewann die Gewerkschaft eine Wahl (mit vier zu eins Stimmen!), die von der Bundesregierung angeordnet wurde. Wenn man diese Jahre untersucht, wird man einer großen Zahl von Männern und Frauen begegnen, die davor passiv und unartikuliert waren, und zumeist als ignorant und unterwürfig angesehen wurden, die plötzlich aktiv, engagiert und klug wurden. Sie organisierten Treffen, hielten Reden, verfassten Flugblätter, hielten die Disziplin der Streikposten aufrecht, verhandelten mit der Polizei, argumentierten mit widerspenstigen Freunden, und schlossen sich zu einer Gewerkschaft zusammen (und einige von ihnen wurden ihre Handlungsbevollmächtigten). Obwohl die Geschichte eine Erzählung mit mehr Niederlagen als Siegen ist, passieren derartige Dinge immer wieder. Sie sind der reale Inhalt linker Politik.

Sie sind auch der Ursprung meiner Überzeugung, dass komplexe Gleichheit funktionieren wird, wenn sie jemals eine Chance bekommt.

*Aus dem Amerikanischen von Manuel Knoll*

Michael Walzer, im Januar 2014

## EINFÜHRUNG IN WALZERS GERECHTIGKEITSTHEORIE

*Manuel Knoll/Michael Spieker*

Sechs Jahre nach seinem umfangreichen Werk über *Just and Unjust Wars*<sup>1</sup> legte Michael Walzer 1983 mit *Spheres of Justice* eine der bedeutendsten zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorien vor. Mit seiner Theorie knüpft der US-Amerikaner an die Gerechtigkeitsauffassungen von Nicholas Rescher und William Galston<sup>2</sup> an (SG 24, SJ XVIII).<sup>3</sup> Zugleich grenzt Walzer seine Gerechtigkeitstheorie kritisch von John Rawls' 1971 erschienenen *Theory of Justice* und von Robert Nozicks *entitlement theory* der Gerechtigkeit ab, die dieser 1974 in *Anarchie, Staat und Utopie* präsentierte.<sup>4</sup> Mit Rawls verbindet Walzer nicht bloß eine Argumentation für den Wohlfahrtsstaat, sondern auch, dass er die „Idee der distributiven Gerechtigkeit“ ins Zentrum seiner Sphärentheorie der Gerechtigkeit stellt (SG 26, SJ 3). In Entsprechung dazu begreift Walzer die menschliche Gesellschaft im Wesentlichen als eine „Verteilungsgemeinschaft (*distributive community*)“, in der verschiedene „soziale Güter“ in unterschiedlichen Sphären nach je eigentümlichen Kriterien verteilt werden oder verteilt werden sollten (SG 26, SJ 3). Im ersten Kapitel seines Werks entfaltet Walzer seine Theorie der Güter, die deren gesellschaftlichen Charakter hervorhebt, in sechs Thesen (*propositions*). Wichtige soziale Güter sind etwa die Mitgliedschaft in einem bestimmten Staat, Sicherheit, Wohlfahrt, Geld, Waren, Ämter, Erziehung, Bildung, Anerkennung oder politische Macht. Eine gerechte Verteilung erfordert, dass die verschiedenen Verteilungssphären so klar wie möglich gegeneinander abgegrenzt werden und alle sozialen Güter gemäß ihren gesellschaftlichen Bedeutungen sowie den spezifischen Kriterien und Maßstäben ihrer je eigenen Sphäre zugeteilt werden. So sind etwa Sozialleistungen gemäß der Bedürftigkeit zu vergeben, Ämter an Kandidaten nach der Qualifikation, öffentliche Wertschätzung entsprechend dem individuellen Verdienst, und politische Macht an diejenigen Bürger, die die überzeugendsten Argumente vorbringen.

Dieser kurze Abriss von Walzers Gerechtigkeitstheorie macht bereits deutlich, wo er den Hauptunterschied zwischen seiner Theorie und derjenigen von Rawls sieht. Während sich Walzer mit einer Vielzahl verschiedener sozialer Güter und Verteilungen beschäftigt, dreht sich Rawls' Gerechtigkeitstheorie um die gesell-

1 *Walzer* 1982, *Walzer* 2006a.

2 *Galston* 1980; *Rescher* 1966. Zum Verhältnis von Galstons und Walzers Gerechtigkeitstheorie siehe *Haus* 2003, S. 158–196.

3 Die Seitenangaben im Text oder in den Fußnoten mit der Sigle SG beziehen sich auf die Übersetzung *Walzer* 2006b, die Seitenangaben mit der Sigle SJ auf die Originalausgabe *Walzer* 1983. Die deutsche Übersetzung des Buches weist etliche Mängel auf.

4 *Rawls* 1971; dt. *Rawls* 1979; *Nozick* 1974; dt. *Nozick* o.J.

schaftliche Verteilung von „einem kurzen Katalog von Grundgütern“ wie Individualrechte, Grundfreiheiten, Einkommen und Vermögen (SG 28, SJ 4). Walzer kritisiert, dass Rawls – in Entsprechung zu seinem kurzen Grundgüterkatalog – nur zwei Gerechtigkeitsprinzipien aufstellt, die „in der Lage sein sollen zu bestimmen, wie alle wichtigen Güter verteilt werden sollen“ (SG 12). Gegen die traditionelle Suche nach Einheitlichkeit vertritt Walzer einen gerechtigkeitstheoretischen Ansatz, der deutlich pluralistischer ist. In *Sphären der Gerechtigkeit* argumentiert er dafür,

dass die Prinzipien der Gerechtigkeit in ihrer Form selbst pluralistisch sind; dass verschiedene soziale Güter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Instanzen und gemäß unterschiedlicher Verfahren verteilt werden sollten; und dass sich alle diese Unterschiede aus den verschiedenen Verständnissen (*understandings*) der sozialen Güter selbst herleiten – dem unvermeidlichen Produkt eines geschichtlichen und kulturellen Partikularismus (SJ 6, Übers. von M.K., SG 30).

Walzers pluralistischer Ansatz wirft die Frage auf, welche Verfahren und Maßstäbe jeweils für die Verteilung der verschiedenen sozialen Güter angemessen sind. Die Methode, mit der er die adäquaten Verteilungskriterien und Maßstäbe zu gewinnen sucht, ist eine hermeneutische. Walzer bemüht sich um Interpretationen der Bedeutung, die die verschiedenen sozialen Güter jeweils in einer bestimmten Gesellschaft haben (SG 20, 48; SJ XIV, 19). Seiner Grundannahme zufolge wissen wir, wie Güter verteilt werden sollen, wenn wir ihre jeweiligen gesellschaftlichen Bedeutungen (*social meanings*)<sup>5</sup> erkennen. Wenn wir beispielsweise verstehen, was öffentliche Wertschätzung bedeutet, dann sehen wir ein, dass nur diejenigen sie erhalten sollen, die sie aufgrund ihrer Leistungen verdienen.<sup>6</sup>

In seinem 1984 gehaltenen Vortrag *Three Paths in Moral Philosophy* grenzt Walzer den Pfad der Interpretation explizit von zwei alternativen methodischen Pfaden der moralischen Argumentation und der Gesellschaftskritik ab. Nach dem traditionellen Pfad der Entdeckung gibt es göttlich oder natürlich vorgegebene objektive moralische Wahrheiten und Gerechtigkeitsgrundsätze, die der Philosoph zu entdecken sucht. Nach dem modernen Pfad der Erfindung werden moralische Grundsätze nicht aufgefunden, sondern mit Hilfe der menschlichen Vernunft neu erfunden. Durch ein geeignetes Konstruktionsverfahren, wie es etwa Rawls in seiner Gerechtigkeitstheorie vorschlägt, könne die Vernunft Grundsätze der Moral oder der Gerechtigkeit begründen, die für jeden nachvollziehbar und zustimmungsfähig sind. Nach dem von Walzer gewählten Pfad der Interpretation dagegen ist es nicht nötig, moralische Grundsätze oder Gerechtigkeitsprinzipien zu entdecken oder zu erfinden. Denn der Mensch lebt bereits stets in einer besonderen moralischen Welt bzw. mit einer vorhandenen Moral, die ihn „kraft der Autorität ihres Vorhandenseins“ verpflichtet.<sup>7</sup> Genau diese Moral bzw. die Bedeutung

5 Walzer weist darauf hin, dass er den Begriff der „social meanings“ der Anthropologie entliehen hat (*Walzer* 2007, S. 39).

6 Zur herausgehobenen Bedeutung, die den verschiedenen Formen von Anerkennung in Walzers Theorie der Verteilungsgerechtigkeit zukommt, vgl. *Knoll* 2013.

7 *Walzer* 1990, S. 31.

der geschichtlich entstandenen gemeinsamen moralischen Welt gilt es zu interpretieren. Dieses hermeneutische Verfahren erlaubt nach Walzer durchaus eine Kritik der bestehenden Gesellschaft: „Die Kritik des Bestehenden beginnt – oder kann doch beginnen – mit Grundsätzen, die dem Bestehenden bereits innewohnen“.<sup>8</sup>

Walzer ist sich bewusst, dass ein hermeneutisches Verfahren keineswegs unproblematisch ist: „Keine Interpretation der Bedeutung eines sozialen Guts oder der Grenzen des Bereichs, in dem es rechtmäßig seine Wirkung entfaltet (*sphere within which it legitimately operates*), wird unstrittig sein. Auch ist kein ordentliches Verfahren zur Hand, mit dem die unterschiedlichen Interpretationen entwickelt oder überprüft werden könnten“ (SG 51, SJ 21; SG 20, SJ XIV).<sup>9</sup> Trotz dieser Schwierigkeiten geht Walzers Ansatz von den Bedeutungen der sozialen Güter aus, die ihnen beziehungsweise „unserem gemeinsamen Verständnis (*shared understandings*)“ von ihnen innewohnen (SG 19f., 22, 50, SJ XIVf., 20). Ob es in zeitgenössischen pluralistischen Gesellschaften tatsächlich gemeinsame Verständnisse von sozialen Gütern gibt oder ob diese nicht vielmehr wie Gerechtigkeitsverständnisse umstritten sind, wurde jedoch grundsätzlich infrage gestellt.<sup>10</sup> Dennoch lautet eine zentrale Forderung von Walzers Gerechtigkeitstheorie, dass soziale Güter gemäß ihrer sozialen Bedeutung und daher nach „internen“ Kriterien (*internal reasons*)<sup>11</sup> zu verteilen sind:

Wenn wir wissen, was dieses soziale Gut ist, was es für jene bedeutet, die ein Gut in ihm sehen, dann wissen wir auch, von wem es aus welchen Gründen wie verteilt werden sollte. Alle Verteilungen sind gerecht oder ungerecht immer in Relation zur gesellschaftlichen Bedeutung der zur Verteilung gelangenden Güter (SG 34, SJ 9).

In der Regel ist die Bedeutung eines bestimmten sozialen Gutes nicht universell, sondern sie differiert in verschiedenen Kulturen, Gesellschaften und geschichtlichen Epochen (SG 11, 20, 29f., 440–445, SJ XIV, 5f., 312–316). Da Walzer die Maßstäbe von gerechten Verteilungen aus den jeweils besonderen Bedeutungen von sozialen Gütern ableitet, geht mit seinem geschichtlichen und kulturellen Partikularismus ein ethischer Relativismus einher.<sup>12</sup> Gerechtigkeit begreift er nicht

8 Walzer 1990, S. 31.

9 Vgl. zu einer problemorientierten Betrachtung von Walzers hermeneutischer Methode Miller 1995a, S. 5–10.

10 Vgl. die Kritik Ronald Dworkins (1983, wieder: 1985). Walzer ist sich jedoch bewusst, dass die Bedeutungen von sozialen Gütern unter den Mitgliedern einer Gesellschaft umstritten sein können (SG 441f., SJ 313f.). In seinem 1993 veröffentlichten Aufsatz *Objectivity and Social Meaning* entwickelt Walzer seine Konzeption der sozialen Bedeutungen und gemeinsamen Verständnisse (*shared understandings*) von Gütern weiter. Am Ende dieses Aufsatzes erklärt Walzer: „I have tried to sketch an account of ‚social meaning‘ that might underpin and uphold the theory of distributive justice presented a few years ago in my book *Spheres of Justice*“ (Walzer 2007, S. 51). Vgl. hierzu die Kritik von Putnam 1993.

11 Walzer erklärt bündig: „Justice is relative to social meanings“ (SJ 312, SG 440).

12 Vgl. zu Walzers Deutung als Relativisten Dworkin 1983, wieder: 1985. Im Vorwort von *Sphären der Gerechtigkeit* erklärt Walzer: „My argument is radically particularist“ (SJ XIV, vgl. die verfehlte Übers. SG 20). Im Vorwort zur deutschen Ausgabe führt er aus: „Aber gewiß enthält das Buch auch eine relativistische Behauptung. Sie besagt, daß wir die Verteilung sozialer Güter weder verstehen noch beurteilen und kritisieren können, bevor wir deren Be-

als universelles und objektives Prinzip, sondern als ein „menschliches Konstrukt (*human construction*)“, das in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich hergestellt wird (SG 20, 30, 442, SJ XIV, 5, 314). Mit seinem Relativismus grenzt sich Walzer insbesondere von Rawls' Gerechtigkeitstheorie ab, die er als eine universalistische versteht (SG 29f., SJ 5). Gegen Walzers relativistisches Selbstverständnis wurden zu Recht die universalistischen Aspekte seiner Gerechtigkeitstheorie betont.<sup>13</sup> Insbesondere lässt sich infrage stellen, ob die Verteilungskriterien, die Walzer für konkrete Güter präsentiert, tatsächlich nur für die Gesellschaft der USA der 1980er Jahre Geltung haben. Sind nicht vielmehr medizinische Leistungen an Kranke immer gemäß der Behandlungsbedürftigkeit zu vergeben, Ämter an Kandidaten grundsätzlich nach der Qualifikation, und Strafe als negatives Gut universell an diejenigen, die sie verdienen? Tatsächlich räumt Walzer ein, dass es Schlüsselgüter wie Ämter und Strafen gibt, für deren Vergabe transkulturell und transhistorisch die gleichen Maßstäbe gelten (SG 35, SJ 9).

Das Grundprinzip, dass alle sozialen Güter gemäß ihrer gesellschaftlichen Bedeutung verteilt werden sollen, beinhaltet eine gesellschaftskritische Dimension: „Wir mögen zum Beispiel alle davon überzeugt sein, daß medizinische Leistungen an Kranke nach dem Maßstab ihrer Behandlungsbedürftigkeit verteilt werden sollen. Aber in einer kapitalistischen Gesellschaft wie den Vereinigten Staaten ist es wahrscheinlicher, daß medizinische Leistungen nach dem Maßstab der Zahlungsfähigkeit von Patienten zugeteilt werden“ (SG 13f.; vgl. SG 36, 137–145, SJ 10, 86–91). Die Anspruchsgründe, die bei der Verteilung eines Gutes angemessen sind, können als positive Bezugspunkte der Kritik von gesellschaftlichen Verteilungen dienen, die nach unangemessenen und daher ungerechten Kriterien ablaufen.

Ein Grundgedanke von Walzers Gerechtigkeitstheorie ist, dass es verschiedene Sphären der Gerechtigkeit gibt. Dieser Gedanke ist bereits für die Gerechtigkeitstheorie des Aristoteles zentral, der verschiedene Arten der Gerechtigkeit nach abgrenzbaren Anwendungsgebieten unterscheidet. Betrifft die allgemeine Gerechtigkeit die Befolgung oder Übertretung der Vorschriften der Gesetze, bezieht sich die partikulare auf die Verteilung von öffentlichen Gütern, auf den Ausgleich von Unrecht oder auf freiwillige Transaktionen wie Verträge oder Tauschgeschäfte.<sup>14</sup> Walzer führt den Ausdruck „Sphäre“ im Zusammenhang mit seiner Theorie der Güter ein. Jedes einzelne soziale Gut oder Set von Gütern konstituiert gewissermaßen eine „eigene Distributionssphäre, innerhalb deren sich nur ganz bestimmte Kriterien und Modalitäten als angemessen erweisen“ (SJ 10, Übers. von M. K., SG

deutung für das Leben jener Männer und Frauen begriffen haben, unter denen diese Güter verteilt werden sollen“ (SG 11). Zu Beginn des Vorworts zu vorliegendem Band setzt Walzer Relativismus und Partikularismus gleich. Vgl. zum Relativismus der Verteilungsgerechtigkeit (SG 440–445, SJ 312–316).

13 Krebs 2007.

14 Aristoteles 1998, Buch V; vgl. hierzu Aristoteles 1986, Buch III, Kap. 9–13, und Knoll 2009, insbes. die Kap. I–V. Dazu auch Krebs 2002, S. 181f., und zu anderen Überlegungen über das Verhältnis von Walzer zu Aristoteles und zum Aristotelismus Haus 2000, S. 230, 263f., und Haus 2003, S. 190–193.

36).<sup>15</sup> Walzer versteht den Ausdruck „Sphäre“ als Metapher und lässt die Frage offen, wie viele Güter bzw. Sphären es gibt.<sup>16</sup> Wird ein soziales Gut gemäß den Kriterien verteilt, die seiner Bedeutung entsprechen, dann spricht Walzer von einer autonomen Verteilung. Damit stellt sich die philosophische Aufgabe, die Sphären und Bedeutungen der verschiedenen Güter gegeneinander abzugrenzen. In diesem Zusammenhang spricht Walzer von der „Kunst der Grenzziehung“ (SG 12).<sup>17</sup> Seiner Auffassung nach sind die verschiedenen sozialen Bedeutungen jedoch nicht völlig eigenständig, weil die Geschehnisse in einer Distributionssphäre Einfluss auf diejenigen in einer anderen haben: „wonach wir deshalb allenfalls Ausschau halten können, ist eine relative Eigenständigkeit“ (SG 36, SJ 10).

Walzer erkennt das „Kernproblem der distributiven Gerechtigkeit“ in einem sozialen Phänomen, das er die Dominanz (*dominance*) von Gütern nennt. Seine Gerechtigkeitstheorie zielt auf die Reduzierung von Dominanz (SG 45f., SJ 16f.). Walzers Terminologie zufolge ist ein Gut dominant, „wenn die Individuen, die über es verfügen, deshalb, weil sie darüber verfügen, zugleich auch über eine Vielzahl weiterer Güter gebieten können“ (SG 37, SJ 10). In einer kapitalistischen Gesellschaft ist insbesondere das Geld ein dominantes Gut. Diejenigen, die ein bestimmtes soziales Gut besitzen und ihren Besitz erfolgreich gegen alle Rivalen bewahren können, haben dieses Gut – in Walzers Terminologie – „monopolisiert“<sup>18</sup> (SG 37, SJ 10). Handelt es sich um ein dominantes Gut, dann können sie dessen Dominanz für ihre Zwecke ausbeuten. So werden etwa diejenigen, die über „eine besondere Begabung fürs Geschäftemachen und Handeln verfügen“, in der bürgerlichen Gesellschaft bald sehr viel mehr Geld haben als die anderen (SG 52, SJ 22). Dieses Monopol beziehungsweise diese Ungleichheit in der Sphäre des Geldes sieht Walzer jedoch nicht als problematisch oder ungerecht an. Ungerecht ist es allerdings, wenn die Reichen ihr Geld auf Grund seiner Dominanz dazu benutzen können, politische Ämter und politische Macht zu kaufen, eine bessere medizinische Versorgung zu erlangen oder Gerichte zu bestechen. Dominante Güter lassen sich in eine Vielzahl anderer Güter verwandeln. Dabei werden die

15 Vgl. hierzu *Haus* 2000, S. 233f. Angelika Krebs bemerkt treffend: „Walzer schaltet seinen diversen güterspezifischen Verteilungsstandards ein Metaprinzip der ‚Sphärenautonomie‘ vor“ (*Krebs* 2002, S. 187).

16 Über zehn Jahre nach dem Erscheinen seines Hauptwerks führt Walzer aus: „‚Spheres‘ is a metaphor; I can’t provide a diagram nor decide upon a definitive number (my own list was never meant to be exhaustive). There isn’t one social good to each sphere, or one sphere for each good“ (*Walzer* 1995, S. 282). Zudem erklärt er: „As in any plausible moral argument, the claim that distributions follow meanings is not absolute; it allows for reasonable exceptions“ (S. 283).

17 Vgl. hierzu *Walzer* 1984; dt. *Walzer* 1992. Vgl. hierzu *Morawetz* 1985.

18 Walzers Terminus des *Monopols* ist nicht sehr glücklich gewählt, weil sich in der Regel selten *eine* Person allein ein begehrtes Gut aneignen kann. Vielmehr sind es zumeist Gruppen von Menschen, die bestimmte Anteile von einem bestimmten sozialen Gut besitzen und ihren Besitz erfolgreich gegen alle Rivalen bewahren können. Michael Haus bemerkt dazu: „Das Monopol steht für die Konzentration des Besitzes eines Gutes auf wenige Personen, die Dominanz für die beherrschende Stellung eines Gutes im Gesamtzusammenhang von Güterverteilungen“ (*Haus* 2000, S. 234).

dominanten Güter in einer Weise verwendet, „die über die Grenzen von deren intrinsischen Bedeutungen hinausgeht oder die diese Bedeutungen ihren Interessen und Vorstellungen gemäß selbst erzeugt“ (SG 37, SJ 10f.).

Welche Güter dominant sind, wechselt im Verlauf der Geschichte und von Gesellschaftssystem zu Gesellschaftssystem. Vor der Französischen Revolution war das Geburtsrecht ein dominantes Gut. Danach traten vor allem Reichtum, Macht und Bildung als dominante Güter in den Vordergrund (SG 45, SJ 16). Des Weiteren hebt Walzer das Amt als ein dominantes Gut hervor, das viele andere Güter nach sich zieht. So geht mit der Verteilung von einer Reihe von Ämtern auch eine Vergabe von sozialen Gütern wie Ehre und Status, Macht und Vorrechten sowie von Reichtum und Bequemlichkeiten einher (SG 230, SJ 155). Die Forderung nach einer Reduzierung von Dominanz zielt daher auch auf die Eindämmung der Ämter und der Anmaßungen, die ihre Ausübung mit sich bringt. Von herausragender Bedeutung ist für Walzer der Kampf zur Verminderung der Dominanz des Geldes: „Die in den Vereinigten Staaten von heute allgemeinste Form von Machtlosigkeit gründet in der Vorherrschaft (*dominance*) des Geldes in der Sphäre der Politik“ (SG 438, SJ 310).

Mit seiner Gerechtigkeitstheorie, die auf die Reduzierung von Dominanz zielt, grenzt sich Walzer explizit von einer Form von Egalitarismus ab, der die Monopolisierung von dominanten Gütern als ungerecht ansieht. Walzer macht nicht deutlich, an welche Theoretiker er genau denkt.<sup>19</sup> Er charakterisiert sie durch ihre Forderung, das dominante Gut so umzuverteilen, dass „alle Mitglieder der Gemeinschaft oder zumindest eine breite Allgemeinheit in seinen Besitz gelangen“ (SG 40, SJ 13). Eine derart egalitaristische Position wird nicht bloß immer wieder von verschiedenen linken politischen Bewegungen vertreten, sondern herrscht auch heute in der politischen Philosophie vor.<sup>20</sup> Zeitgenössische egalitaristische Theoretiker streben danach, dass jeder bei der Güterverteilung möglichst das Gleiche im arithmetischen bzw. numerischen Sinne<sup>21</sup> bekommt. In Walzers Terminologie streben sie einfache Gleichheit an: „Einfache Gleichheit impliziert einfache Distributionsverhältnisse, soll heißen, wenn ich meinerseits 14 Hüte besitze und Sie Ihrerseits ebenfalls 14 Hüte besitzen, dann sind wir beide, Sie und ich, gleich“ (SG 47, SJ 18). Umstritten ist unter zeitgenössischen egalitaristischen Theoretikern jedoch die Frage: In welcher Hinsicht soll Gleichheit hergestellt

19 In dem Kapitel über einfache Gleichheit erwähnt Walzer explizit Rawls, der durchaus als Egalitarist verstanden werden kann (Knoll 2012). Vor allem hat er jedoch bestimmte Rawlsianer vor Augen, mit denen er damals Meinungsverschiedenheiten hatte. Vielleicht bezieht sich Walzer auch auf die ersten beiden Artikel über Gleichheit von Ronald Dworkin (Dworkin 1981a; Dworkin 1981b).

20 Den Hinweis, dass er bei der Forderung nach einfacher Gleichheit auch an verschiedene linke politische Bewegungen denkt, gibt Walzer im Vorwort zum vorliegenden Band.

21 Nach Aristoteles besteht Gleichheit im arithmetischen bzw. numerischen Sinne etwa dann, wenn zwei Personen die gleiche Menge desselben Gutes haben oder zwei Gegenstände das gleiche Gewicht haben (Aristoteles 1973, S. 167, 1301 b 29–34; vgl. Platon 1988, S. 182f., 757b).

werden? Was ist als das entscheidende Gut anzusehen, das gleich- bzw. umverteilt werden soll: Ressourcen, Wohlfahrt, bestimmte Grundgüter etc.?<sup>22</sup>

Im Gegensatz zum vorherrschenden Egalitarismus wendet sich Walzer nicht gegen das Monopol, sondern gegen die Dominanz von Gütern. Diese Dominanz sieht er als ungerecht an und fordert: „Es muß dafür gesorgt werden, daß alle Sozialgüter eine autonome Verteilung erfahren“ (SG 40, SJ 13). Das heißt, dass alle Güter gemäß ihren sozialen Bedeutungen und gemäß den spezifischen Kriterien und Maßstäben ihrer Sphäre verteilt werden müssen. Sein zentraler Kritikpunkt an Dominanz ist, dass die Dominanz von Gütern die Herrschaft über Menschen fördert, die immer „durch ein bestimmtes Set von sozialen Gütern“ vermittelt ist (SG 19, 49; SJ XIII, 19). Die „Mittel der Herrschaft sind in unterschiedlichen Gesellschaften verschieden geartet. Herkunft und Geblüt, Grundbesitz, Kapital, Bildung und Erziehung, Gottgefälligkeit und göttliche Gnade sowie staatliche Macht, sie alle haben sich irgendwann als Mittel erwiesen, die es bestimmten Menschen ermöglichten, über andere Menschen zu herrschen“ (SG 19, SJ XIII).

Dagegen ist das Ziel von Walzers eigener Form von politischem Egalitarismus eine Gesellschaft, „die frei ist von Herrschaft“ (SG 18, SJ XIII). Nach seinem Verständnis von Gleichheit sind Männer und Frauen „in allen wichtigen moralischen und politischen Belangen“ einander dann gleich, „wenn es niemanden gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen“ (SG 19, SJ XIII; vgl. hierzu SG 17 und 22; SJ XII und XV). Walzer hat nichts dagegen einzuwenden, wenn wenige Personen in einer Sphäre deutlich mehr Güter erlangen können als die anderen. Seine Kritik richtet sich vielmehr dagegen, dass diese Monopolbildung häufig dazu führt, dass die monopolisierten Güter zur Herrschaft über andere Menschen benutzt werden. Mit seiner Gerechtigkeitstheorie zielt er nicht auf einfache Gleichheit, sondern auf etwas, das er „komplexe Gleichheit“ nennt. Die Argumentation zugunsten einer derartigen Form von Gleichheit erkennt Walzer bereits in Pascals *Pensées* und in Marx' Frühschriften (SG 47f., SJ 18). Der Terminus „komplexe Gleichheit“ bezieht sich nicht bloß auf eine oder zwei Güterverteilungen, sondern auf den gesellschaftlichen Gesamtzustand, genauer auf die Gesamtheit der komplexen sozialen Relationen zwischen Personen, Gütern und Verteilungen.<sup>23</sup> Das System komplexer Gleichheit etabliert ein Netz von Beziehungen, das die Herrschaft von Menschen

22 Amartya Sen erklärt: „While the question ‚why equality?‘ is by no means dismissible, it is not the central issue that differentiates the standard theories, since they are all egalitarian in terms of some focal variable. The engaging question turns out to be ‚equality of what?‘“ (*Sen* 1992, S. 4). Einen Überblick über die „Equality of what?“-Debatte geben *Krebs* 2000, S. 7f., *Cohen* 1989, *Roemer* 1996, und *Knoll* 2009, Kap. XV.

23 Treffend bemerkt Michael Haus, dass aus der Perspektive einer komplexen Gleichheit die „Gleichheit nicht als ein Zustand der Gleichverteilung bestimmter Güter, sondern als eine übergreifende Eigenschaft des gesellschaftlichen Zusammenlebens begriffen wird“ (*Haus* 2003, S. 177). Im Einklang damit erklärt David Miller über komplexe Gleichheit: „So here equality does not refer to the way some identifiable good is distributed, but describes the overall character of a set of social relationships“ (*Miller* 1995b, S. 198f.).

über Menschen unmöglich macht und damit eine *gleiche* Freiheit von Herrschaft und Unterwerfung bewirkt:

Formal gesprochen bedeutet komplexe Gleichheit, dass die Position keines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Guts untergraben werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Guts. Demnach kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden, wodurch die beiden in der Sphäre der Politik ungleich sein werden. Doch werden sie solange nicht generell ungleich sein, wie das Amt von X diesem keinen Vorteil über Y in allen anderen Sphären verschafft, keine bessere medizinische Versorgung, keinen Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, keine größeren unternehmerischen Gelegenheiten, und so weiter. Solange das Amt kein dominantes Gut ist, nicht allgemein konvertierbar ist, werden die Amtsinhaber zumindest potentiell in einem Verhältnis der Gleichheit zu den von ihnen regierten Männern und Frauen stehen (SJ 19f., Übers. von M.K., SG 49).

Eine Politik der Reduzierung von Dominanz muss sich daher vor allem darauf konzentrieren, die Grenzen zwischen den Verteilungssphären zu verteidigen und illegitime Umwandlungen von Gütern in andere zu verhindern. Sie muss danach streben zu unterbinden, dass „mächtige Männer und Frauen willkürlich Güter für sich usurpieren und in Sphären eindringen, in denen sie nichts zu suchen haben“ (SG 36, 60, SJ 10, 28). Komplexe Gleichheit funktioniert dadurch, dass zwischen Gütern so differenziert wird, „wie man in hierarchischen Systemen zwischen Menschen unterscheidet. Von einer *Ordnung (regime)* der komplexen Gleichheit kann allerdings erst dann die Rede sein, wenn es viele solcher Grenzen zu verteidigen gibt; wieviele genau es sein müssen, läßt sich indes nicht sagen“ (SG 60, SJ 28, Hervorhebungen von Walzer).

Eine Politik der Reduzierung von Dominanz, die die Grenzen zwischen den Sphären sichert und die geteilten Verständnisse der sozialen Güter und ihrer Bedeutungen durchsetzt, kann Walzers Argumentation zufolge letztlich nur von der staatlichen Macht bzw. Souveränität effizient exekutiert werden (vgl. dagegen SG 46, SJ 17). Eine derartige Politik kann weder auf der regionalen noch auf der supranationalen Ebene geleistet werden. Das erklärt zum einen, dass der Staat den Bezugsrahmen von Walzers gesamter Argumentation für eine egalitäre Gesellschaft bildet, die der Norm komplexer Gleichheit entspricht. Zum anderen verdeutlicht es, warum dem sozialen Gut der politischen Macht bzw. der Staatsmacht in seiner Theorie eine Sonderstellung zukommt (SG 43, 61–64, 399, 438; SJ 15, 28–30, 281, 310; vgl. hierzu SG 399–439, SJ 281–311).<sup>24</sup>

Walzer zufolge weist die Kritik an Dominanz (*dominance*) und Herrschaft (*domination*) den Weg zu einem „ergebnisoffenen (*open-ended*)“<sup>25</sup> Verteilungsprinzip: „Kein soziales Gut x sollte an Männer und Frauen verteilt werden, die ein anderes Gut y besitzen, lediglich auf Grund dieses Besitzes und ohne Berücksich-

24 Vgl. zu Walzers *bias* für den Nationalstaat *Haus* 2000, S. 240–243.

25 SJ 20, SG 50. Walzer macht nicht sehr deutlich, warum er sein Verteilungsprinzip als „open-ended“ charakterisiert. Seinen Ausführungen zufolge dürfte die angemessenste Übersetzung „ergebnisoffen“ sein. So erklärt er: „Der freie Austausch ist offensichtlich ergebnisoffen (*open-ended*); er garantiert kein besonderes Verteilungsergebnis“ (SJ 21, Übers. von M.K., SG 51).

tigung der Bedeutung von x“ (SJ 20, Übers. von M.K., SG 50). Walzer zeichnet drei Verteilungskriterien aus, die die Forderungen dieses Prinzips erfüllen: den freien Austausch, das Verdienst und das Bedürfnis (SG 51–58, SJ 21–26). Auf den ersten Blick stellt sich der freie Austausch als das angemessene Kriterium für die Verteilung von Waren dar, das Verdienst für die Vergabe von öffentlicher Wertschätzung und von Strafen, und das Bedürfnis für die Verteilung von Sozialleistungen. Bei näherem Hinsehen ergeben sich jedoch die schwierigen Fragen, in welchem Verhältnis diese drei Verteilungskriterien genau zu den einzelnen Sphären stehen und ob Walzer in *Sphären der Gerechtigkeit* nicht tatsächlich zwei radikal verschiedene Konzeptionen von „Sphäre“ verwendet.<sup>26</sup>

Walzer ist der Auffassung, dass „unterschiedliche Resultate für verschiedene Menschen in unterschiedlichen Sphären dennoch eine gerechte Gesellschaft ergeben“ (SJ 320, Übers. von M.K., SG 450). Komplexe Gleichheit ist das Ergebnis der Durchsetzung autonomer Verteilungen von sozialen Gütern. Über die komplex-egalitäre Gesellschaft erklärt er: „Wiewohl es zahllose kleine Ungleichheiten in ihr gibt, vervielfacht sich die Ungleichheit in toto im Umwandlungsprozeß jedoch nicht. Auch addiert sie sich quer über die verschiedenen Güter hinweg nicht zu einer Gesamtsumme auf, denn die Autonomie der Distributionsvorgänge führt dazu, daß eine Vielzahl von Lokalmonopolen entsteht, die sich im Besitz differenter Personengruppen befinden“ (SG 46, SJ 17). Das bedeutet, dass es zwischen den Gewinnen und Verlusten, die die Menschen in den verschiedenen Sphären erfahren, zu einer gewissen Kompensation oder einem gewissen Ausgleich kommen kann.<sup>27</sup> Nach Walzer ist komplexe Gleichheit nicht bloß keine relativistische Idee, sondern „ein gültiger Standard“ in allen modernen Gesellschaften (SG 11).

Allen Beiträgern dieses Bandes danken die Herausgeber herzlich für ihre freundliche Mitwirkung an diesem kooperativen Kommentar. Die Akademie für Politische Bildung in Tutzing unterstützte seine Entstehung durch eine Tagung, auf der im Dezember 2013 ein großer Teil der Beiträge eingehend diskutiert werden konnte. Für Hilfen bei der Fertigstellung danken wir zudem Herrn Thomas Schölderle. Die Seitenangaben in den Beiträgen mit der Sigle SG beziehen sich auf die Übersetzung Walzer 2006b, die Seitenangaben mit der Sigle SJ auf die amerikanische Originalausgabe Walzer 1983.

26 Walzer vertritt die Auffassung, dass jedes der drei Kriterien das ergebnisoffene Verteilungsprinzip nur innerhalb seiner eigenen Sphäre erfüllt (SG 57, SJ 26). Diese Auffassung ist jedoch, wie Michael Haus darlegt, höchst fragwürdig: „Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich nicht nur, dass die von Walzer dargestellten Sphären keineswegs je einem Prinzip entsprechen, sondern auch, dass jedes der drei Prinzipien in unterschiedlichen Sphären zur Anwendung kommt“ (Haus 2000, S. 252f.). Nach Govert Den Hartogh verwendet Walzer zwei radikal verschiedene Konzeptionen von Sphäre. Während nach einem Verständnis eine Sphäre durch die Güter definiert ist, die in ihr verteilt werden, bestimmt das andere Verständnis eine Sphäre als den Bereich der angemessenen Anwendung eines besonderen Verteilungsprinzips wie freier Austausch, Verdienst und Bedürfnis (Den Hartogh 1999, S. 495–503).

27 Dies ist die Position von Haus 2000, S. 258, und Swift 1995, S. 258–261, 277f. Vgl. dagegen Miller, der eine radikale Inkommensurabilität sozialer Güter behauptet (Miller 1995b, S. 205–207).

## LITERATUR

- Aristoteles*, 1973: Politik, übers. und hrsg. von Olof Gigon. München.
- Aristoteles*, 1998: Die Nikomachische Ethik, übers. und erl. von Olof Gigon. München.
- Benbaji, Yitzhak/Sussmann, Naomi* (Hrsg.), 2014: Reading Walzer. New York.
- Cohen, Gerald A.*, 1989: On the Currency of Egalitarian Justice. In: *Ethics* 99, S. 906–944.
- Den Hartogh, Govert*, 1999: The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice. In: *Political Theory* 27, S. 491–522.
- Dworkin, Ronald*, 1981a: What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. In: *Philosophy and Public Affairs* 10, S. 181–246.
- Dworkin, Ronald*, 1981b: What is Equality? Part 2: Equality of Resources. In: *Philosophy and Public Affairs* 10, S. 283–345.
- Dworkin, Ronald*, 1983: To Each His Own. Review of Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality by Michael Walzer. In: *New York Times Review of Books* 30.
- Dworkin, Ronald*, 1985: What Justice isn't. In: Ders., *A Matter of Principle*. Cambridge, S. 214–220.
- Galston, William A.*, 1980: *Justice and the Human Good*. Chicago/London.
- Haus, Michael*, 2003: *Kommunitarismus*. Wiesbaden.
- Haus, Michael*, 2000: *Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinsinn, Gerechtigkeit*. Wiesbaden.
- Herwig, Dagmar*, 1984: Gleichbehandlung und Egalisierung als konkurrierende Modelle von Gerechtigkeit. Eine systematische Analyse. München.
- Knoll, Manuel*, 2009: Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Interpretation. München.
- Knoll, Manuel*, 2012: Ist staatliche Umverteilung gerecht? John Rawls' Begründung des Wohlfahrtsstaats. In: Michael Spieker (Hrsg.): *Der Sozialstaat. Fundamente und Reformdiskurse*. Baden-Baden, S. 39–63.
- Knoll, Manuel*, 2013: Zivilgesellschaftstheorie: Michael Walzer. In: Rolf Gröschner/Antje Kapust/Oliver W. Lembcke (Hrsg.): *Wörterbuch der Würde*, München/Paderborn, S. 119–121.
- Krebs, Angelika*, 2007: Sphären der Gerechtigkeit (1983). In: Manfred Brocker (Hrsg.), *Geschichte des politischen Denkens*. Frankfurt am Main, S. 697–712.
- Krebs, Angelika*, 2002: *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main.
- Krebs, Angelika* (Hrsg.), 2000: *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt am Main.
- Mayer, Robert*, 2001: Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality. In: *Political Theory* 29, S. 237–261.
- Miller, David/Walzer, Michael* (Hrsg.), 1995: *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford.
- Miller, David*, 1995a: Introduction. In: David Miller/Michael Walzer (Hrsg.): *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford, S. 1–16.
- Miller, David*, 1995b: Complex Equality. In: David Miller/Michael Walzer (Hrsg.): *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford, S. 197–225.
- Morawetz, Thomas*, 1985: Tension in „The Art of Separation“. In: *Political Theory* 13, S. 599–606.
- Nozick, Robert*, 1974: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford.
- Nozick, Robert*, o.J.: *Robert Nozick: Anarchie, Staat, Utopia*, übers. von Hermann Vetter. München.
- Platon*, 1988: *Gesetze*, übers. und erl. von Otto Apelt. Hamburg.
- Putnam, Ruth Anna*, 1993: Michael Walzer: Objectivity and Social Meaning. Commentary. In: Martha Nussbaum/Amartya Sen (Hrsg.): *The Quality of Life*. Oxford, S. 178–185.
- Rawls, John*, 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge.
- Rawls, John*, 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von Hermann Vetter. Frankfurt am Main.

- Rescher, Nicholas*, 1966: *Distributive Justice. A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Justice*. Indianapolis.
- Roemer, John E.*, 1996: *Theories of Distributive Justice*. Cambridge.
- Sen, Amartya*, 1992: *Inequality Reexamined*. New York/Oxford.
- Swift, Adam*, 1995: The Sociology of Complex Equality. In: David Miller/Michael Walzer (Hrsg.): *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford, S. 253–280.
- Walzer, Michael*, 1982: *Gibt es den gerechten Krieg?* Stuttgart.
- Walzer, Michael*, 1983: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York.
- Walzer, Michael*, 1984: Liberalism and the Art of Separation. In: *Political Theory* 12, S. 315–330.
- Walzer, Michael*, 1990: Drei Wege der Moralphilosophie. In: Michael Walzer: *Kritik und Gemein-sinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* (Orig. 1987). Berlin, S. 9–42.
- Walzer, Michael*, 1992: Liberalismus und die Kunst der Trennung. In: Michael Walzer: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin, S. 38–63.
- Walzer, Michael*, 1995: Response. In: David Miller/Michael Walzer (Hrsg.): *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford.
- Walzer, Michael*, 2006a: *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. Fourth Edition with a New Introduction by the Author (Orig. 1977), New York.
- Walzer, Michael*, 2006b: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, übers. von Hanne Herkommer. Frankfurt am Main/New York.
- Walzer, Michael*, 2007: Objectivity and Social Meaning. In: Ders.: *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, selected, edited, and with an introduction by David Miller. New Haven u.a., S. 38–52 [zuerst in: Martha Nussbaum/Amartya Sen (Hrsg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993, S. 163–177].



# KOMPLEXE GLEICHHEIT – WIE EGALITÄR IST WALZERS GERECHTIGKEITSTHEORIE?

*Michael Haus*

## 1. EINLEITUNG

Michael Walzer hat *Sphären der Gerechtigkeit* als ein „Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit“ (so der Untertitel) bezeichnet. Die Gerechtigkeitstheorien von John Rawls und weiterer liberaler Theoretiker schienen ihm weder hinreichend pluralistisch zu sein noch eine attraktive Perspektive sozialer Gleichheit zu liefern. Im Mittelpunkt von Walzers Eintreten für Pluralismus und Gleichheit steht die Idee der „komplexen Gleichheit“, die er im Einleitungskapitel des Buches darlegt. In diesem Beitrag sollen zwei Fragen behandelt werden: Was genau meint Walzer mit der Idee einer „komplexen Gleichheit“ und inwiefern verbinden sich darin pluralistische mit egalitären Anliegen? Und: Wie steht diese Idee und damit Walzers Gerechtigkeitsperspektive zum Diskurs über den Egalitarismus in der zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorie<sup>1</sup>? Um diese Fragen zu beantworten, soll zunächst eine werkimmanente Rekonstruktion der Idee der komplexen Gleichheit vorgenommen werden. Im zweiten Teil werde ich diese Rekonstruktion in eine Verbindung mit der Debatte zum Egalitarismus setzen.<sup>2</sup>

Meine These lautet, dass die Einordnung von Walzers Theorie auf der Seite der „Nonegalitaristen“ oder der „Egalitarismuskritik“ problematisch ist, und zwar einerseits deshalb, weil seine Gerechtigkeitstheorie stark egalitäre Züge aufweist, und andererseits, weil die Unterscheidung zwischen Gleichheit als Wert an sich und Gleichheit als Nebenprodukt anderer Forderungen für Walzer nicht trägt. Gleichheit ist für Walzer Weg *und* Ziel, wenn auch in differenzierter und jeweils anders gelagerter Bedeutung. Der entscheidende Unterschied von Walzers Theorie zu den dominierenden Ansätzen (sogenannten „egalitarischen“ wie „nonegalitaristischen“) Theorien liegt meines Erachtens im Grundverständnis der Rolle der Politischen Theorie. Er geht einerseits auf den Gegensatz zwischen prozeduralen und interpretativen Gerechtigkeitstheorien zurück, andererseits auf die inhaltliche Bestimmung des letzten Ziels im Streben nach Gerechtigkeit.

Betrachtet man die gerechtigkeitstheoretische Szene von dieser anders gelagerten Unterscheidung aus, so wird deutlich, dass egalitäre Gerechtigkeitstheorien entweder prozeduralistisch (ausgehend von abstrakten Ansprüchen und Prinzipien) oder kontextualistisch (ausgehend von sozialen Lebenspraktiken) auftreten

1 Vgl. etwa *Krebs* 2000.

2 In diesen Teilen stütze ich mich auf meine Darstellungen in *Haus* 2003, S. 172–196, *Haus* 2000, Kap. 3 und *Haus* 2012.