

## Gleichheit und Gerechtigkeit. Wie egalitaristisch ist Michael Walzers Ideal der „komplexen Gleichheit“?

„Gleichheit, wörtlich verstanden, ist ein Ideal, das seinen Verrat vorprogrammiert. Engagierte Männer und Frauen verraten es oder scheinen es zumindest zu verraten, sobald sie daran gehen, eine Massenbewegung zugunsten der Gleichheit zu organisieren und dabei Macht, Positionen und Einfluß unter sich zu verteilen. Der Verbandssekretär, der die Vornamen sämtlicher Mitglieder seiner Organisation kennt, oder der Pressesprecher, der ein gewisses Geschick im Umgang mit Journalisten und Reportern entfaltet, oder auch der nimmermüde Volksredner, der, von Ortsverband zu Ortsverband eilend, ‚die Basis aufbaut‘, sie alle sind nicht nur wichtig und unentbehrlich, sondern zugleich ganz gewiß auch mehr als nur Gleiche unter Gleichen, mehr als gleichgestellte Gefährten auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ziel. Sind sie damit Verräter? – Vielleicht; vielleicht aber auch nicht“.<sup>1</sup>

So beginnt das Vorwort zur englischen Ausgabe der *Spheres of Justice* von 1983 (dt. 1992). Mit dem Vorwort ist Gleichheit als *der* Gegenstand des Walzer'schen Werkes gesetzt. Das Werk wird fragen, ob Gleichheit überhaupt ein Ideal der Gerechtigkeit ist oder ob Gerechtigkeit nicht etwas anderes verlangt als Gleichheit. Das ist die Frage nach dem *Egalitarismus*. Das Werk wird weiter fragen, ob eine Untersuchung zur gerechten Verteilung von Gütern unter den Menschen überhaupt in Form einer Theorie mit ein oder zwei flächendeckenden Prinzipien wie dem Gleichheitsprinzip zu haben ist oder ob vielmehr ein komplexes Netz von Verteilungskriterien zu gewärtigen ist. Das ist die Frage nach dem *Pluralismus*. Das Werk wird schließlich fragen, ob eine Analyse der Gerechtigkeit überhaupt universal, allgemeinemenschlich, ansetzen soll oder ob Gerechtigkeit nicht immer relativ zum sozialen Kontext einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit zu begreifen ist. Das ist die Frage nach dem *Relativismus*.

---

1 Walzer 1992, S. 15.

Die übliche Lesart der *Sphären der Gerechtigkeit* ist relativistisch, pluralistisch und egalitaristisch. Das Hauptinteresse gilt gewöhnlich dem Walzer'schen Relativismus, Walzers Absage an die Möglichkeit einer universalistischen Theorie der Gerechtigkeit, seinem Beharren darauf, dass der sozialrelative Sinn der Güter und kein abstraktes Gerechtigkeitsprinzip die Kriterien der gerechten Güterverteilung bestimmt. Diese durch eine Rezension von Ronald Dworkin im *New York Review of Books* 1983 aufgegleiste Standardlesart wird dem Walzer'schen Werk allerdings nicht gerecht.

*Gegen die relativistische Lektüre* hat Walzer selbst, im Vorwort zur deutschen Übersetzung von 1992, Einspruch erhoben. Die metaethische Frage des Relativismus, welche die Rezeption seines Werkes geprägt habe, sei weniger „interessant“ als die inhaltliche Forderung nach komplexer Gleichheit, und diese Forderung sei „sicher keine relativistische Idee“.<sup>2</sup> Im Vorwort zur deutschen Neuauflage von 2006 wird Walzer noch deutlicher: Die relativistische Rezeption sei für ihn eine „Enttäuschung“. Man habe ihn gegen seinen Willen in eine metaethische Debatte hineingezogen, zu der er nichts Besonderes beizutragen habe. Das Anliegen seines Buches liege woanders: im Politischen. Er wolle mit seinem Buch Menschen helfen, darüber nachzudenken, welche Rolle Geld in ihrer Gesellschaft spielt, was zum Verkauf stehen soll und was nicht, wie die öffentliche Wohlfahrt zu organisieren sei, wie Bildung zu verteilen sei, wie politische Parteien um Macht kämpfen sollen und was mächtige Figuren alles tun können sollen und was nicht. Wenn soziale Güter ungerecht verteilt würden, dann sei dies kein metaethisches Problem. Es sei ein praktisches Problem und zwar ein dringliches.

*Gegen die egalitaristische Lektüre* hat Walzer selbst keinen Einspruch erhoben. Im Gegenteil präsentiert er seinen Ansatz immer wieder als Plädoyer für Gleichheit, so auch im Untertitel seines Werkes („Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit“). Doch auch die egalitaristische Lektüre wird dem Walzer'schen Werk nicht wirklich gerecht. Der engagierte Verbandssekretär, der geschickte Pressesprecher und der nimmermüde Volksredner aus dem Eingangsbeispiel begehen nach Walzer keinen Verrat an der Gerechtigkeit, wenn sie auf ihrer ungleichen Position und Macht be-

---

2 Walzer 1992, S. 11.

stehen. Walzer weist das Ideal der „Gleichheit, wörtlich verstanden“ klarerweise zurück. Welche Rolle genau Gleichheit, ob nun wörtlich verstanden oder in einem übertragenen Sinne, in Walzers Gerechtigkeitsansatz spielt wird im Folgenden mit und gegen Walzer herauszuarbeiten sein.

Zunächst sei jedoch das Ausmaß des Walzer'schen Relativismus anhand seiner Unterscheidung zwischen den beiden universalen Menschenrechten Leben und Freiheit und den vielen kulturspezifischen Standards der Verteilungsgerechtigkeit kritisch ausgelotet. Der zweite Abschnitt versucht in Form einer Tabelle einen groben Überblick über die Walzer'sche Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit: die elf Walzer'schen Gütersphären (Zugehörigkeit, Wohlfahrt, Geld, Ämter, Arbeit, Freizeit, Bildung, Familie, Gnade, Anerkennung und politische Macht) und die ihnen eigenen Verteilungskriterien (Bedürfnis, freier Tausch, Verdienst, Fähigkeit etc.). Der dritte Abschnitt präsentiert die den einzelnen Verteilungskriterien vorgeordnete Kernforderung der Sphärenautonomie. Danach verlangt Verteilungsgerechtigkeit das autonome Operieren der Verteilungskriterien in ihren angestammten Sphären und verurteilt Übergriffe jeder Art. Der vierte und letzte Abschnitt wendet sich dem zentralen Problem der Gleichheit zu und liest Walzer, wie gesagt, gegen den egalitaristischen Strich.

Ein philosophisches Werk, das wie das Walzer'sche den Respekt vor der Unterscheidungsdichte des realen Lebens nicht nur auf seine Fahnen schreibt, sondern selbst atmet, lässt sich nicht einfach so zusammenfassen. Die Grundintuition der Sphärenautonomie lässt sich skizzieren, ebenso die eine oder andere kritische Stoßrichtung, etwa die gegen Gleichheit, wörtlich verstanden. Was sich jedoch nicht einfangen lässt ist die Fülle an treffenden sozialen Diagnosen, der Reichtum an sprechenden Beispielen, die Vielfalt an sitzenden konkreten Unterscheidungen und der über die Zeiten hinweg gespannte große Bogen. Da geht es von den athenischen Metöken zu den türkischen Gastarbeitern, von Hillel auf dem Dach zu den amerikanischen Schulbussen oder von Platons Wächtern über den Bürgerball und das Stell-

dichlein zur Frauenfrage. Ganz gleich, welche praktische Frage es ist, die einen umtreibt, das Studium der entsprechenden Walzer'schen Kapitel lohnt sich immer.<sup>3</sup>

## 1. Menschenrechte und Verteilungsgerechtigkeit

Für das richtige Verständnis von Walzers Werk ist die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Verteilungsgerechtigkeit grundlegend. Mit dieser Unterscheidung steht Walzer, auch wenn er dies selbst nicht herausstreicht, in einer aristotelischen Tradition. Aristoteles grenzt im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* allgemeine von besonderer Gerechtigkeit ab und unterscheidet zwei Varianten der besonderen Gerechtigkeit: distributive und retributive Gerechtigkeit. Heute begegnet uns die aristotelische Unterscheidung in verschiedenen Formen und Formulierungen: als universale, globale, absolute, individuelle Gerechtigkeit, Humanismus, Menschenrechte oder Anstand auf der einen Seite und soziale, distributive Gerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit oder einfach nur Gerechtigkeit auf der anderen Seite.<sup>4</sup>

Die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Verteilungsgerechtigkeit ist in Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* nicht sonderlich ausgearbeitet und findet sich vor allem in den beiden Vorworten, wo Walzer darlegt, womit er sich in seinem Buch nicht beschäftigt. Im Vorwort zur Originalausgabe nennt Walzer die „zwei elementarsten und allgemeinsten Menschenrechte“ auf „Freiheit“ und „Leben“, die ihm in seinem früheren Werk über den gerechten Krieg die wesentlichen normativen Gesichtspunkte lieferten.<sup>5</sup> Dort heißt es von diesen beiden Rechten:

„Es möge die Feststellung genügen, dass sie aus unserem Verständnis des Menschseins erwachsen. Falls sie nicht natürlich sind, haben wir sie erworben; aber ob sie nun natürlich sind oder erworben, in jedem Fall sind sie ein greifbares Element unserer moralischen Vorstellungswelt“.<sup>6</sup>

3 Für Einzelanalysen vgl. etwa Miller 1999 und Krebs 2001; für einführende Gesamtdarstellungen vgl. Krause/Malowitz 1998 und Haus 2000; für Sammelbände vgl. Miller/Walzer 1995 und die beiden Schwerpunktheft der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 41/6, 1993 und 50/4, 2002.

4 Vgl. etwa Hart 1961, S. 160; Feinberg 1973, S. 98; Finnis 1980, S. 164 f.; Taylor 1985, S. 300-303; Margalit 1997, S. 15, S. 148; Miller 1999, S. 16-20.

5 Walzer 1977.

6 Walzer 1982, S. 92.

In Fragen der Verteilungsgerechtigkeit seien diese beiden Rechte aber von begrenztem Nutzen, für Zugehörigkeit und Wohlfahrt gäben sie etwas her, doch auch nicht viel. Die Standards der Verteilungsgerechtigkeit folgten „nicht aus unserem gemeinsamen Menschsein; sie folgten vielmehr aus gemeinsamen Vorstellungen von sozialen Gütern und haben ihren je besonderen Lokalcharakter“.<sup>7</sup>

Auch im „Vorwort zur deutschen Ausgabe“ von 1992 unterscheidet Walzer eine *Minimaltheorie der Menschenrechte*, die auf der Grundlage „gemeinsamer menschlicher Erfahrungen“ die Verurteilung von „Fremdherrschaft, Tyrannei und Unterdrückung überall“ erlaube, von den *standortgebundenen Verteilungsregeln* von Gesellschaften, „die ihre eigene Geschichte und eigene Kultur haben. Deren Angehörige müssen solche Regeln für sich selbst bestimmen“.<sup>8</sup>

Walzers Kriterium zur Unterscheidung von Menschenrechten und Verteilungsgerechtigkeit scheint damit in der Universalität oder Kulturrelativität der normativen Standards zu liegen. Was ist damit aber genau gemeint? Mit „Kulturrelativität“ kann Walzer kaum auf die immer nötige *kulturspezifische Konkretisierung* von Menschenrechten abheben: dass z. B. das Menschenrecht auf Schutz vor den Unbilden der Witterung in einem Land Schutz vor Kälte, in einem anderen Land Schutz vor Hitze verlangt oder dass das Menschenrecht auf soziale Zugehörigkeit in Arbeitsgesellschaften, und nur dort, die Form eines Rechtes auf Arbeit annimmt. Eher gemeint sein dürfte die systematische Unterscheidung zwischen (zumindest ihrem Anspruch nach) für alle Menschen nachvollziehbaren Einsichten in das, was allen Menschen qua Menschsein zukommen soll, und *kulturrelativen Einigungen* unter den Mitgliedern einer besonderen Kultur, die keinerlei Anspruch auf allgemeine Nachvollziehbarkeit und allgemeine Verwirklichung erheben, sondern nur die Willensbekundungen der Betroffenen für ihre Kultur sind.<sup>9</sup>

Versteht man die Walzer'sche Unterscheidung so, dann scheint allerdings Walzers „Minimaltheorie der Menschenrechte“ mit den nur zwei Rechten auf Freiheit und

---

7 Walzer 1992, S. 21.

8 Walzer 1992, S. 14; vgl. auch S. 29 f., S. 60, S. 440-445; Walzer 1994; Walzer 2000, S. 262-269; und sein Vorwort 2006 zum „moralischen Minimalismus“.

9 Vgl. Walzer 1981 für die Unterscheidung zwischen Einsichten – „reason“, „rightness“ – und Einigungen – „will“, „consent“.

Leben im Vergleich zu anderen Konzeptionen des menschenwürdigen Lebens, wie sie etwa die beiden Neoaristoteliker John Finnis (1980) und Martha Nussbaum (1992) oder Avishai Margalit (1996) entwickelt haben, zunächst sehr dünn. Um jedoch festzustellen, wie dünn die Walzer'sche Konzeption ist, darf man sich nicht nur auf die programmatischen Formulierungen der Vorworte verlassen. Man muss auch schauen, was an einsichtigen *Garantien für alle Menschen qua Menschsein* bei Walzer am Ende herauskommt.

Und dies ist eine ganze Menge: Jeder Mensch habe, in unserer nationalstaatlich aufgeteilten Welt, das Recht auf volle staatliche Mitgliedschaft und Zugehörigkeit (politische Flüchtlinge seien aufzunehmen, „Gastarbeiter“ seien voll zu integrieren). Jeder Staat müsse ein Wohlfahrtsstaat sein (die Massenarmut in vielen Ländern der Welt sei zu bekämpfen). Ist Zugehörigkeit in einer Gesellschaft an Konsum gebunden, begründe dies ein garantiertes Grundeinkommen oder einen Minimallohn. Ist Zugehörigkeit an Arbeit gebunden, begründe dies ein Recht auf Arbeit. Arbeit, die wie der Militärdienst für alle Menschen eine schlimme Last darstellt, sei per Bürgerdienst auf alle zu verteilen. Das elementare Bildungsniveau und das Minimum an politischer Macht, die nötig sind, um das Grundbedürfnis nach Autonomie zu verwirklichen und als Bürger in einem Staat funktionieren zu können, sei allen Menschen zu garantieren.

Für Zugehörigkeit und Wohlfahrt hatte Walzer im Vorwort zur Originalausgabe bereits universale Momente angedeutet (er suggeriert ihre Rückführbarkeit auf die Menschenrechte auf Leben und Freiheit), universale Momente, die allerdings „in der Substanz der Argumentation nicht sehr viel weiterhelfen“.<sup>10</sup> Das scheint jedoch nicht so zu sein. Vielmehr zieht Walzer aus den Grundbedürfnissen, inklusive der Bedürfnisse nach Autonomie und Zugehörigkeit, wie aus einer Wundertüte, alle seine Garantien heraus. Ein Gutteil von Walzers Diskussion unter dem Titel „Verteilungsgerechtigkeit“ scheint also nach seiner eigenen Unterscheidung eher unter den Titel „Menschenrechte“ zu gehören.

---

10 Walzer 1992, S. 21.

Und auch bei den bedingten Verteilungsregeln (wie Ämter nach Qualifikation, höhere Bildung nach Fähigkeit und Interesse, Strafe nach negativem Verdienst) ist es mit dem kulturrelativen Charakter nicht allzu weit her. Walzer räumt ein, dass auch einige dieser über bedingte Verteilungsregeln zu verteilenden Güter durchaus *Schlüsselgüter* sein könnten, deren „charakteristische, normative Verteilungsstrukturen sich über die Grenzen (wenn auch nicht sämtliche) von Raum und Zeit hinweg immer wieder durchgesetzt haben“.<sup>11</sup> Welche sozialen Güter Schlüsselgüter sind, sei eine empirische Frage, zu deren Beantwortung der Philosoph nicht berufen sei. Was aber, wenn zumindest manche dieser Schlüsselgüter dies aufgrund moralischer Einsicht sind? Diese Schlüsselgüter fielen dann sehr wohl in die Zuständigkeit des Philosophen und unterschieden sich von den Menschenrechten vor allem über ihre *Bedingtheit* (nicht qua Menschsein, sondern qua Qualifikation etc.) und ihre *geringere Dringlichkeit*.

Walzer setzt zwar auch das Dringlichkeitskriterium nicht explizit zur Abgrenzung zwischen Menschenrechten und Verteilungsgerechtigkeit ein. Doch betont er an mehreren Stellen seines Buches, dass die Anerkennung von Verdienst oder Tauschfreiheit weniger dringlich sei als die Befriedigung von Bedürfnissen: „Gesellschaftlich anerkannten Bedürfnissen kommt ein Erstanpruch – im Sinne einer Erstforderung – auf das Sozialprodukt zu; solange sie nicht abgegolten sind, gibt es keinen wirklichen Surplus“.<sup>12</sup>

Pointiert man die Walzer'sche Unterscheidung so, dann steht sie dem Abgrenzungsvorschlag von Avishai Margalit in seinem Buch *The Decent Society* (1996) nicht mehr fern. Margalit schlägt zwei Kriterien zur Unterscheidung zwischen Anstand und Gerechtigkeit vor: zum einen die Unbedingtheit der Garantie für alle Menschen gegenüber der Bedingtheit der Ansprüche qua Leistung. Wo etwas für alle zu gewährleisten sei, laufe die Sprache der Verteilungsgerechtigkeit, der Zuteilung eines rechten Maßes, leer. Das zweite Margalit'sche Kriterium ist das der Dringlichkeit. Man müsse zwischen Demütigung, die einen aus der Menschengemeinschaft ausschließe, und Kränkung, die einem nur einen zu niedrigen Platz in der sozialen Stufenleiter zuweise, unterscheiden.

11 Walzer 1992, S. 35; vgl. auch S. 442: „vielleicht sogar in allen menschlichen Gesellschaften“.

12 Walzer 1992, S. 123; vgl. auch S. 55.

Dass Walzer die Kulturrelativität der Verteilungsgerechtigkeit so in den Vordergrund rückt, mag sich zum Teil historisch erklären. Als Walzer sein Buch in den frühen 1980er Jahren schrieb, stand Universalismus vielfach noch für eine Politik offener Grenzen. Heute ist die Forderung nach Respekt für die Partikularität von Kulturen zur Selbstverständlichkeit geworden. Jeder Universalismus heute denkt Respekt für Differenz mit.

## 2. Die Standards der Verteilungsgerechtigkeit

Die Standards der Verteilungsgerechtigkeit ergeben sich nach Walzer aus dem sozialen Sinn der Güter. So sei Brot zum Beispiel nicht nur ein Grundnahrungsmittel der Menschen, es sei auch der Leib Christi, das Symbol des Sabbat, das Medium der Gastlichkeit und vieles mehr. Oder Medizin, Walzers relativistisches Lieblingsbeispiel: Im christlichen Mittelalter sei die religiöse Sorge für das Seelenheil ungleich wichtiger gewesen als die medizinische Versorgung der Körper. Die von Kultur zu Kultur variierende Bedeutung eines Gutes wie Brot oder Medizin steuere seine gerechte Verteilung innerhalb einer Kultur.

Auf Walzers Liste zentraler Güter stehen elf Güter oder, in räumlicher Metaphorik gesprochen, „Gütersphären“: Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Ämter, harte Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade, Anerkennung sowie politische Macht. Mit dieser langen Liste ist Walzers Ansatz selbst im Vergleich zu anderen verwandten pluralistischen Theorien der Verteilungsgerechtigkeit der mit Abstand differenzierteste und umfassendste Ansatz.<sup>13</sup>

Die Verschiedenheit der sozialen Güter vereitle den Erfolg der in der politischen Philosophie verbreiteten Suche nach „Einheitlichkeit“<sup>14</sup>, nach einem flächendeckenden Gerechtigkeitsprinzip oder Set von Gerechtigkeitsprinzipien. Zwar hätten die üblicherweise bei dieser Suche diskutierten Prinzipien des Bedürfnisses, des Ver-

---

13 Vgl. Rescher 1966; Finnis 1980; MacIntyre 1980; Elster 1992; Miller 1999; Shapiro 1999; oder auch schon Aristoteles mit seiner Unterteilung der besonderen Gerechtigkeit in zwei Unterarten: distributive und retributive Gerechtigkeit.

14 Walzer 1992, S. 28.



dienstes und des freien Austausches ihre „reale Geltungskraft“, aber keines von ihnen habe „diese Kraft quer über alle Distributionsbereiche hinweg“.<sup>15</sup>

Untenstehendes Schaubild gibt einen groben Überblick über die Pluralität der Walzer'schen Verteilungssphären und Verteilungsstandards. Man sieht an der Tabelle, dass im Bereich unbedingter Garantien bei Walzer das Bedürfniskriterium dominiert, im Bereich bedingter Verteilungsregeln die Kriterien freie Wahl/freier Austausch, Verdienst und Fähigkeit.

### Michael Walzers Sphären der Gerechtigkeit

Güter	Unbedingte Verteilungsregeln	Bedingte Verteilungsregeln
<b>Mitgliedschaft und Zugehörigkeit</b>	Befriedigung des Bedürfnisses nach Zugehörigkeit	
<b>Sicherheit und Wohlfahrt</b>	Stillung der Grundbedürfnisse (Nahrung, Gesundheit etc.) inklusive des Bedürfnisses nach Zugehörigkeit, Lasten gemeinsam tragen	Wohltätigkeit
<b>Geld und Waren</b>	In Konsumgesellschaften Mindesteinkommen zur Sicherung von Zugehörigkeit	Freier Tausch, Geschenke
<b>Ämter</b>		Qualifikation (Fähigkeit, Interesse, Verdienst, gesellschaftlicher Bedarf)
<b>Harte Arbeit</b>	Besonders gefährliche, schwere und dreckige Arbeit gleich verteilen (Bürgerdienst)	Freier Tausch, Kompensation, politische Entscheidung
<b>Freizeit</b>		Freie Wahl zwischen mehr Urlaub und mehr Lohn
<b>Erziehung und Bildung</b>	Grundbildung zur Befriedigung der Bedürfnisse nach Autonomie und Zugehörigkeit	Höhere Bildung nach Fähigkeit und Interesse
<b>Verwandtschaft und Liebe</b>		Freie Wahl des Liebespartners
<b>Göttliche Gnade</b>		Religionsfreiheit
<b>Anerkennung</b>	Minimum an einfacher Anerkennung zur Sicherung von Zugehörigkeit (demokratischer Bürgerstatus), in Arbeitsgesellschaften Recht auf Arbeit	Spezielle Anerkennung nach positivem Verdienst, Strafe nach negativem Verdienst

15 Walzer 1992, S. 51.

<b>Politische Macht</b>	Minimum an politischer Macht zur Befriedigung der Bedürfnisse nach Autonomie und Zugehörigkeit	Politischer Einfluss nach politischem Talent
-------------------------	--	--

### 3. Sphärenautonomie

Walzer schaltet seinen diversen güterspezifischen Verteilungsstandards ein universalistisches Metaprinzip der „Sphärenautonomie“ vor, welches das autonome Operieren der verschiedenen Verteilungsstandards in ihrer je angestammten Sphäre fordert: „daß die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Gutes nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen Gutes“.<sup>16</sup>

Das Grundprinzip der Sphärenautonomie hat Walzer unter anderem bei Pascal entdeckt: „Die Tyrannei besteht in dem Verlangen, überall und auch außerhalb seines eigenen Bereichs zu herrschen. Verschiedene Gruppen: Starke, Schöne, Kluge, Fromme, jede herrscht bei sich zu Haus und nicht anderswo. Und mitunter treffen sie aufeinander, und der Starke und der Schöne schlagen sich völlig töricht darum, wer Herr des andern sein solle, denn ihre Herrschaft ist unterschiedlicher Art. Sie können sich nicht verständigen, und ihr Fehler ist, überall herrschen zu wollen. Nichts kann das, nicht einmal die Macht, sie hat nichts im Königreich der Gelehrten zu bestellen; ... *Tyrannei*. Also sind solche Reden falsch und tyrannisch: Ich bin schön, also muß man mich fürchten – ich bin stark, also muß man mich lieben – ich bin ...Tyrannei ist: auf eine Weise haben zu wollen, was man nur auf andere haben kann. Verschiedenes fordern die verschiedenen Vorzüge: Das Gefallende verpflichtet zur Liebe, die Macht verpflichtet zur Furcht, das Wissen verpflichtet zu glauben“.<sup>17</sup>

Walzer hält die folgende Geschichte für unwahrscheinlich: „Der von mir in freier Wahl und ungeachtet seines familiären Hintergrundes oder seiner persönlichen Finanzkraft in sein Abgeordnetenamt gewählte Volksvertreter ist zugleich ein kühner und ideenreicher Unternehmer. In seiner Jugend hat er Naturwissenschaften studiert,

<sup>16</sup> Walzer 1992, S. 49; vgl. auch S. 36, 40, 50.

<sup>17</sup> Aus *Pensées*, zit. nach Walzer 1992, S. 47.

in allen Examina überdurchschnittlich gute Ergebnisse erzielt und etliche wichtige Entdeckungen gemacht. Im Krieg war er außergewöhnlich tapfer und hat die höchsten Auszeichnungen errungen. Seinerseits ein freundlicher und überaus gewinnender Mann, wird er von jedem, der ihn kennt, gemocht“.<sup>18</sup>

Wenn es solche Menschen nicht gibt oder zumindest nicht genug von ihnen, um eine herrschende Klasse zu bilden, dann bedeutete dies, dass die Verteilung von Gütern nach den für sie relevanten Gerechtigkeitsstandards zu im Großen und Ganzen einigermaßen gleichen Lebensaussichten für alle führte. Walzer hat daher seinen „relevant reasons approach“ auch als Theorie „komplexer Gleichheit“ bezeichnet. Komplexe Gleichheit zielt auf die Brechung von „Dominanz“, das heißt, der Herrschaft irrelevanter Gründe. Im Ämterkauf zum Beispiel zeige sich Geld als dominantes Gut. Ämter sollten nach Qualifikation und nicht nach Finanzkraft vergeben werden. „Wer da hat, dem wird gegeben“, das dürfe nicht sein. Diese Art von „sozialer Alchimie“ sei der Inbegriff von Herrschaft und Ungerechtigkeit.

Die Theorie „einfacher Gleichheit“ (oder von „Gleichheit, wörtlich verstanden“) strebe dagegen die Gleichverteilung dominanter Güter an. Anstatt auf die Brechung von Dominanz habe sie es auf die Brechung von „Monopolen“ abgesehen, das heißt, der Ansammlung dominanter Güter in den Händen einiger. Damit hinke der Ansatz der einfachen Gleichheit jedoch den sich reaktiv auf immer neue Güter verlagernden Ungleichheiten (von Adel auf Geld, von Geld auf Bildung usw.) stets nur hinterher. Sein ganzes Trachten nach Gleichheit führe zu nichts anderem als einem Verschiebeparkplatz für Ungleichheiten.

#### **4. Die Kritik an der Gleichheit**

Walzer weist die Forderung nach einfacher Gleichheit zurück und ersetzt sie durch die Idee der komplexen Gleichheit. Welche Rolle genau spielt Gleichheit nun in Walzers „komplexem Egalitarismus“?

---

18 Walzer 1992, S. 49 f.

Nennen wir einen Gerechtigkeitsansatz „*egalitaristisch*“, wenn er die Schaffung von Gleichheit unter den Menschen als das wesentliche Ziel oder Ideal der Gerechtigkeit begreift. Der Egalitarismus stört sich daran, dass einige mehr oder weniger haben als andere. Er verfährt komparativ. Er versteht Achtung als gleiche Achtung, „*respect*“ als „*equal respect*“.

Seit John Rawls' *Theory of Justice* (1971) und Ronald Dworkins vier Aufsätzen zur Frage *What Is Equality?* in den achtziger Jahren<sup>19</sup> gibt der Egalitarismus in der politischen Philosophie den Ton an. Unumstritten ist er jedoch nicht. Als Wegbereiter einer Kritik am Egalitarismus gelten Joseph Raz (1986) und Harry Frankfurt (1987).

Walzers Sphären der Gerechtigkeit gehört, recht verstanden, in den Kontext der Egalitarismuskritik. Was Walzer 1983 „*einfache Gleichheit*“ oder „*Gleichheit, wörtlich verstanden*“ nennt, ist nichts anderes als „*Egalitarismus*“, wie er oben im Gefolge von Raz und Frankfurt definiert wurde. Walzers Gerechtigkeitsansatz ist, indem er das Ideal einfacher Gleichheit zurückweist, nicht-egalitaristisch. Gehen wir die Walzer'schen normativen Standards daraufhin noch einmal durch.

Das Walzer'sche Prinzip der *Sphärenautonomie* verlangt die Verteilung von Gütern und Lasten nach relevanten Gründen (jedem das Seine) und nicht nach Gleichheit (jedem gleichviel). Unter den relevanten Gründen dominieren, wie die Übersichtstabelle im letzten Abschnitt zeigt, bei Walzer die Bedürfnisse. Jedem nach seinen *Bedürfnissen* ist offensichtlich kein komparatives Prinzip. Jeder soll zum Beispiel genug zu essen haben, weil Hungern elend ist und nicht weil andere schließlich auch oder mehr zu essen haben. Ähnliches gilt von den anderen Walzer'schen Verteilungskriterien. Die Verteilung nach freier *Wahl* ist keine Gleichverteilung. Die Verteilung nach *Verdienst* oder *Qualifikation* wird zwar oft mithilfe der Gleichheitsterminologie formuliert. Auch Walzer redet in diesem Kontext wiederholt vom Gebot der *Chancengleichheit* („*equality of opportunity*“). Doch sitzt die Gleichheit der Chancen auf Ehren, Ämter oder Studienplätze nur auf dem Prinzip der Verteilung nach Verdienst oder Qualifikation auf. Wenn etwa Ämter strikt nach Qualifikation verteilt werden, dann haben Gleichqualifizierte die gleichen Chancen.

---

19 wieder abgedruckt in *Dworkin* 2000.

Gleichheit ist daher sicher nicht das wesentliche Ziel oder Ideal von Walzers Gerechtigkeitsansatz. Man darf sich von der Betitelung seines Ansatzes als Gleichheitsansatz nicht irreführen lassen. Mit dieser Betitelung will Walzer lediglich darauf hinweisen, dass die Verteilung aller Güter und Lasten nach relevanten Gründen keine inegalitäre Welt zur Folge hätte. „Komplexe Gleichheit“ steht bei Walzer nur für den Glauben, dass die obige von ihm erfundene Geschichte des talentierten Volksvertreters, der zugleich ein kühner Unternehmer, Erfinder, tapferer Soldat und einnehmender Mensch ist, eine unwahrscheinliche Geschichte ist. *Gleichheit* spielt in Walzers Ansatz damit nur die Rolle einer erwarteten *Folge von Gerechtigkeit*. Gleichheit, ob man sie nun wörtlich versteht oder in einem übertragenen Sinne, definiert bei Walzer nicht, was Gerechtigkeit im Kern ist. Dies hat Walzer in aller wünschenswerten Klarheit in seiner Antwort auf Kritiker 1995 auch herausgestellt: „Now, complex equality will be the product of autonomous distributions – when all the necessary remedies for past injustice are in place (and working efficiently). This is a prediction, not a definition, and it can be empirically falsified, though I continue to believe that it won’t be“.<sup>20</sup>

Die Erklärung, warum Walzer dennoch die irreführende Gleichheitsterminologie zur Charakterisierung seines Ansatzes bemüht, mag zum Teil wiederum in den historischen Umständen zu finden sein. Als Walzer *Sphären der Gerechtigkeit* schrieb, war der Egalitarismus à la Rawls und Dworkin noch nicht zum Mainstream der politischen Philosophie avanciert. Es war damals noch nicht so wichtig wie heute, sich vom egalitaristischen Kernprinzip dieser Philosophie so scharf wie möglich abzugrenzen. Ferner war die USA in den 1980er Jahren (und sie ist es auch heute noch) in einem Ausmaß von Ungleichheit gezeichnet, wie wir es in den europäischen Wohlfahrtsstaaten nicht kennen. Die politische Botschaft, dass Gerechtigkeit eine solche Ungleichheit verurteilen muss, mag Walzer wichtiger gewesen sein als philosophische Klarheit. Walzer hat nie einen Hehl aus seiner politischen Haltung gemacht. Er ist ein linker Intellektueller, der in seiner politischen Philosophie engagiert für seine Vision der Gerechtigkeit, den „demokratischen Sozialismus“, wirbt.<sup>21</sup>

---

20 Walzer 1995, S. 283.

21 Vgl. z. B. wiederum Walzer 1981, zur Rolle der politischen Philosophie zwischen der Suche nach ewiger Wahrheit und lokalem politischen Engagement.

Zur Erklärung, warum Walzer an der Gleichheitsterminologie festhält, dürfte auch noch beitragen, dass es in seinem im Großen und Ganzen nicht-egalitaristischen Ansatz doch eine Stelle gibt, an der Gleichheit für ihn mehr zu sein scheint als ein bloßes Nebenprodukt von nicht-komparativer Gerechtigkeit. Und das ist der Kampf gegen die Kastengesellschaft, gegen Stände und Klassen, gegen Rassismus und Sexismus, und für den *demokratischen Status des Bürgers*. Dieser Kampf gegen Diskriminierung hat die Abschaffung ungerechtfertigter herabsetzender Ungleichheit zum Ziel. Er ist zwar kein Kampf für gleiche Anerkennung oder gleichen politischen Einfluss. Auch in einer Demokratie genießt z. B. der Präsident mehr politisches Ansehen als andere Bürgerinnen und Bürger. Der Kampf gegen Diskriminierung fordert nur ein Minimum an Anerkennung und politischem Einfluss für alle Bürgerinnen und Bürger. Aber in seiner Geschichte als Kampf gegen die Ungleichheiten der Kasten, Stände, Klassen, Rassen oder Geschlechter und in seiner Neukonzeptualisierung eines Status des Bürgers, welcher keine Abstufungen, keinen ersten und zweiten Rang erlaubt, steckt nach Walzers Dafürhalten doch etwas Egalitaristisches.

„Das demokratische Bürgerrecht garantiert einen Status, der sich keiner Hierarchie beugt. Die gesamte Bürgerschaft unterliegt ein und derselben Respektnorm“<sup>22</sup>: „keine Kratzfüße, kein Katzbuckeln und kein Speichellecken mehr, kein angstvolles Zittern, keine Hoheit und keine Ihre Genden, keine Herren und keine Sklaven mehr“.<sup>23</sup> Dieser Rest-„Egalitarismus“ ist allerdings nur negativer Art. Er verlangt die Abschaffung einer bestimmten Form von Ungleichheit und zwar um ihrer selbst willen und nicht um eines anderen Zieles willen. Positive Gleichheit verlangt er jedoch nicht.

Der vorliegende Artikel hat Walzers Hauptwerk *Sphären der Gerechtigkeit* anders gelesen, als dies weithin üblich ist. Er hat die Egalitarismuskritik von Walzer in den Vordergrund gestellt und Walzers angeblichen und viel beachteten Relativismus in recht enge Schranken verwiesen. Er hat sich bemüht, Walzers Ansatz als (weitgehend) universalistischen nicht-gleichheitsfixierten Pluralismus darzustellen.

---

22 Walzer 1992, S. 394.

23 Walzer 1992, S. 18.

So gesehen gibt Walzers Ansatz das genaue Gegenstück zu John Rawls' Theory of Justice ab. Rawls' Theorie ist monistisch: Sie arbeitet gerade einmal mit zwei großen Prinzipien. Sie ist egalitaristisch: Beide Prinzipien verlangen Gleichheit (mit gewissen Abstrichen für Wohlfahrt). Und sie ist (zumindest nach den Aussagen im Spätwerk) relativistisch: Sie exemplifiziert das nordamerikanische oder westliche Gerechtigkeitsverständnis.

Die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie hat die politische Philosophie nun seit Jahrzehnten dominiert. Es ist Zeit für einen Wechsel. Die politische Gegenwartsphilosophie muss aus den grauen Höhen der einheitlichen Theorie zurückkehren auf den farbenprächtigen Boden der verschiedenartigsten Güter und ihrer Bedeutungen im Leben der Menschen. Die politische Philosophie muss aufhören, die abstrakte Gleichheitsrelation zu fetischisieren. Sie muss wieder auf den konkreten Sinn der Güter hören. Das ist zwar mühsamer und macht nicht so viel her wie die reine Theorie. Es ist auch nicht „politisch korrekt“, ist doch Gleichheit ein Hurrah-Wort und gilt doch Kritik an Gleichheit schnell einmal als Verrat. Dennoch ist es das, was eine engagierte politische Philosophie heute tun muss. Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* ist politische Philosophie „at its best“.

## Literatur

- Dworkin, Ronald*, 1993: To Each His Own. In: New York Review of Books 30, 6 (14. April 1983), wieder abgedruckt 1995 als: What Justice Isn't. In: ders.: A Matter of Principle, Cambridge, Mass., S. 214-220.
- Dworkin, Ronald*, 2000: Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge, Mass.
- Elster, Jon*, 1992: Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens, Cambridge.
- Feinberg, Joel*, 1973: Social Justice. In: ders.: Social Philosophy, Englewood Cliffs, N.J., S. 98-119.
- Finnis, John*, 1980: Natural Law and Natural Rights, Oxford.
- Frankfurt, Harry*, 1987: Equality as a Moral Ideal. In: Ethics 98, S. 21-42 (dt. in Krebs (Hrsg.), 2000).
- Hart, Herbert L. A.*, 1961: The Concept of Law, Oxford.
- Haus, Michael*, 2000: Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Wiesbaden.
- Krause, Skadi/Malowitz, Karsten*, 1998: Michael Walzer zur Einführung, Hamburg.
- Krebs, Angelika (Hrsg.)*, 2000: Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.

- Krebs, Angelika*, 2002: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.
- MacIntyre, Alasdair*, 1980: After Virtue, Notre Dame.
- Margalit, Avishai*, 1996: The Decent Society, Cambridge, Mass. (dt. 1997).
- Miller, David/Walzer, Michael (Hrsg.)*, 1995: Pluralism, Justice, and Equality, Oxford.
- Miller, David*, 1999: Principles of Social Justice, Cambridge, Mass.
- Nussbaum, Martha*, 1992: Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. In: Political Theory 20/2, S. 202-246.
- Rawls, John*, 1971: A Theory of Justice, Cambridge, Mass. (dt. 1975).
- Raz, Joseph*, 1986: Equality. In: ders.: The Morality of Freedom, Oxford, S. 217-244 (dt. in Krebs (Hrsg.) 2000).
- Rescher, Nicholas*, 1966: Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution, Indianapolis/New York.
- Shapiro, Ian*, 1999: Democratic Justice, New Haven.
- Taylor, Charles*, 1985: The Nature and Scope of Distributive Justice. In: ders.: Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2, Cambridge, S. 289-317.
- Walzer, Michael*, 1977: Just and Unjust Wars, New York (dt. 1982).
- Walzer, Michael*, 1981: Philosophy and Democracy. In: Political Theory 9, S. 379-399.
- Walzer, Michael*, 1994: Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame.
- Walzer, Michael*, 1995: Response. In: Miller, David/Walzer, Michael (Hrsg.): Pluralism, Justice, and Equality, Oxford, S. 281-297.
- Walzer, Michael*, 1996: Lokale Kritik – globale Standards, Hamburg.
- Walzer, Michael*, 2000: Universalismus, Gleichheit und das Recht auf Einwanderung. In: Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch, Frankfurt a. M., S. 260-285.